

ISSN: 2645-8837

# HUMANITAS

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Cilt 9- Sayı 17 | Bahar 2021

INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume 9- Number 17 | Spring 2021



TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ  
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL UNIVERSITY FACULTY OF ARTS AND SCIENCES



**Cilt / Volume: 9 Sayı / Number: 17 Bahar / Spring 2021**

**ISSN: 2645-8837**

*Humanitas - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar ve Güz olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

*Humanitas - International Journal of Social Sciences* is a double blind peer-reviewed international journal published twice a year Spring and Autumn.

### **SAHİBİ / OWNER**

Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (Dekan / Dean)  
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına  
On Behalf of Faculty of Arts and Sciences of Tekirdağ Namık Kemal University

### **YÖNETİM MERKEZİ / MANAGEMENT CENTER**

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
Namık Kemal Mahallesi, Kampüs Caddesi, No: 1 59030 Tekirdağ / TÜRKİYE  
Tel: +(90) 282 250 2601 Belgeç / Fax: +(90) 282 250 9925  
Elmek / Email: [humanitas@nku.edu.tr](mailto:humanitas@nku.edu.tr)  
Genel Ağ / Web: <http://dergipark.gov.tr/humanitas>

### **İNDEKSLER / INDEXES**

ULAKBİM TR Dizin, MLA (Modern Language Association) International  
Bibliography, CEEOL (Central and European Online Library), EBSCO  
Publishing, TEİ (Türk Eğitim İndeksi), Index Copernicus, Sobiad Atıf Dizini

©Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

©Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Arts and Sciences

**TEKİRDAĞ**

## **BAŞ EDİTÖRLER / EDITORS IN CHIEF**

Doç. Dr. H. Veli AYDIN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Tarih Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, vaydin@nku.edu.tr  
Dr. Öğr. Üyesi Levent TOKSÖZ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, Itoksoz@nku.edu.tr

## **EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS**

Öğr. Gör. Dr. Tuğçe BIÇAKÇI SYED, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, tbsyed@nku.edu.tr  
Arş. Gör. Dr. Yeşim ÇAĞLAR, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, ycaclar@nku.edu.tr  
Arş. Gör. Özlem ERGİN, Hacettepe Üniversitesi,  
Psikoloji Bölümü, Ankara, Türkiye, erginozlem@hotmail.com  
Arş. Gör. Enes İLHAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, enesilhan@nku.edu.tr

## **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Şener BAĞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, sbag@nku.edu.tr  
Prof. Dr. Damla DEMİRÖZÜ, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri  
ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye, damla.demirozu@istanbul.edu.tr  
Prof. Dr. Özlem DENİZ YILMAZ, Marmara Üniversitesi,  
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye, ozlem.yilmaz@marmara.edu.tr  
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK, Necmettin Erbakan Üniversitesi,  
Alman Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, aozturk@erbakan.edu.tr  
Prof. Dr. Ayşen SİNA, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Tarih Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, asina@nku.edu.tr  
Prof. Dr. Abdullah THABIT, York Üniversitesi,  
Tarih Bölümü, Toronto, Kanada, athabit@yorku.ca  
Doç. Dr. Sedat BİNGÖL, Anadolu Üniversitesi,  
Tarih Bölümü, Eskişehir, Türkiye, sbingol@anadolu.edu.tr  
Prof. Dr. Petru GOLBAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, pgolban@nku.edu.tr  
Doç. Dr. Mehmet KUYURTAR, Ege Üniversitesi,  
Felsefe Bölümü, İzmir, Türkiye, mehmet.kuyurtar@ege.edu.tr  
Doç. Dr. Tolga ÖZŞEN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
Japon Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye, ozsen@comu.edu.tr  
Doç. Dr. Georgios SALAKIDES, Democritus University of Thrace, Karadeniz  
Ülkeleri Edebiyatı ve Kültürü, Komotini, Yunanistan, gsalakid@bscc.duth.gr  
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül ATAY, Erciyes Üniversitesi,  
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Kayseri, Türkiye, ataysegul@gmail.com  
Dr. Öğr. Üyesi Kübra ERHAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Coğrafya Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, kerhan@nku.edu.tr  
Dr. Öğr. Üyesi Ligja FERRO, Porto Üniversitesi,  
Sosyoloji Bölümü, Porto, İspanya, ferro@letras.up.pt  
Asst. Prof. Nikolaos LIAZOS, Makedonya Üniversitesi, Balkan, Slav ve Doğu  
Araştırmaları Bölümü, Selanik, Yunanistan, nliazos@gmail.com  
Dr. Maike SCHMIDT, Kiel Üniversitesi, Modern Alman Edebiyatı ve  
Medya Enstitüsü, Kiel, Almanya, mschmidt@ndl-medien.uni-kiel.de

## **ALAN YAYIN YÖNETMENİ / FIELD EDITOR**

Prof. Dr. Tatiana GOLBAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, tgolban@nku.edu.tr  
Doç. Dr. İrfan ATALAY, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, iatalay@nku.edu.tr  
Doç. Dr. Onur K. BAZARKAYA, Marmara Üniversitesi, Alman Dili ve Edebiyatı  
Bölümü, İstanbul, Türkiye, onur.bazarkaya@marmara.edu.tr  
Doç. Dr. İhsan ÇETİN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Sosyoloji Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, icetin@nku.edu.tr  
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep SET, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Psikoloji Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, zset@nku.edu.tr

## **YABANCI DİL YAYIN YÖNETMENİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORIAL BOARD**

### **İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors**

Dr. Öğr. Üyesi C. Özge ÖZMEN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, cozmen@nku.edu.tr

### **Almanca Dil Editörü / German Language Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Harun GÖÇERLER, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, hgocerler@nku.edu.tr

### **Fransızca Dil Editörü / French Language Editor**

Öğr. Gör. Dr. Yusuf TOPALOĞLU, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, topaloglu@nku.edu.tr

## **SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / GENERAL MANAGER**

Doç. Dr. H. Veli AYDIN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Tarih Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, vaydin@nku.edu.tr

## **SEKRETERYA / EDITORIAL SECRETARY**

Öğr. Gör. Dr. Tuğçe BIÇAKÇI SYED, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, tbsyed@nku.edu.tr  
Arş. Gör. Dr. Yeşim ÇAĞLAR, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, ycaglar@nku.edu.tr  
Arş. Gör. Enes İLHAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, enesilhan@nku.edu.tr

## **DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Kubilay AKTULUM, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Gülbadi ALAN, Erciyes Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Hasan ASLAN, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. İbrahim ATALAY, Karabük Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Neşe ATİK, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Şener BAĞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Evangelia BALTA, N. H. Research Foundation, Yunanistan  
Prof. Dr. Hasan BOYNUKARA, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Nicoleta CINPOES, University of Worcester, İngiltere  
Prof. Dr. Adina CIUGUREANU, Universitatea Ovidiud din Constanta, Romanya  
Prof. Dr. İsmail COŞKUN, İstanbul Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Fatma Öztürk DAĞABAKAN, Atatürk Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Werner GUMPEL, L.M. University of Munich, Almanya  
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemil HASANLI, Bakı Dövlət University, Azərbaycan  
Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Günther LÖSCHNIGG, University of Graz, Avusturya  
Prof. Dr. Ali MEYDAN, Nevşehir Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Hatice ORUÇ, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Sergiu PAVLİCENCO, Moldova State University, Moldova  
Prof. Dr. Reinhard RESCH, J. Kepler University of Linz, Avusturya  
Prof. Dr. Mukadder SEYHAN, Trakya Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. İbrahim SİRKECİ, Regent's University, İngiltere  
Prof. Dr. Yaşar ŞENLER, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ali TİLBE, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Eduard VLAD, O. Constanta University, Romanya  
Prof. Dr. Ozan YILMAZ, Sakarya Üniversitesi, Türkiye  
Doç. Dr. H. Veli AYDIN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye  
Assoc. Prof. Dr. Paschalis BALSAMIDIS, Democritus University of Thrace, Yunanistan  
Assoc. Prof. Dr. Claire DESPIERRES, U. de Bourgogne, Fransa  
Assoc. Prof. Dr. Snejana GADJEVA, University of Namur, Belçika  
Assoc. Prof. Dr. Wafa HAMMEDI, U. de Bourgogne, Fransa

## **OKUR YORUMLARI / LETTRES**

Lütfen yayımlanan yazılar hakkındaki yorum, görüş ve önerilerinizi Yayın Yönetmenine gönderiniz.  
Readers are highly encouraged to express their comments, views or suggestions on published articles to the  
editor:

Doç. Dr. /Assoc. Prof. H. Veli AYDIN: [vaydin@nku.edu.tr](mailto:vaydin@nku.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi/ Asst.Prof. Levent TOKSÖZ: [ltoksoz@nku.edu.tr](mailto:ltoksoz@nku.edu.tr)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### ARAŞTIRMA-İNCELEME

<b>Osman ALACAHAN</b> .....	1-29
<i>Kentleşme Sürecinde İnsan İlişkilerinin Niteliksel Değişimi (Sivas Kent Örneği) (A Qualitative Change of Human Relations in the Urbanization Process: Sivas City Case)</i>	
<b>M İkbal M ALOSMAN</b> .....	30-44
<i>Grievable and Un-Grievable Lives: Phil Klay's Redeployment (Kederli ve Kederli Olmayan Yaşamlar: Phil Klay'ın Reorganizasyonu)</i>	
<b>Dilek ARLI ÇİL</b> .....	45-58
<i>The Critique of Mill's Utilitarianism Concerning Virtue (Erdemle İlgisinde Mill'in Faydacı Ahlak Anlayışının Eleştirisi)</i>	
<b>Oktay ATİK- Nihan DOĞRU</b> .....	59-75
<i>Aysel Özakin'ın Mavi Maske Adlı Eserinde "Öteki"nin İşlevselliği (Functionality of the "Other" in Aysel Özakin's Novel Mavi Maske)</i>	
<b>H. Veli AYDIN</b> .....	76-100
<i>Rumeli Demiryolları Ege Denizi Bağlantı Hattında Yeni Bir Liman Kenti: Dedeoğlu (1872-1912) (A New Port City on the Aegean Junction Line to the Rumelia Railways: Dede-Aghac (1872-1912))</i>	
<b>Merve AYDOĞDU ÇELİK</b> .....	101-122
<i>John Fiske and Popular Culture: A Critical Reading of Margaret Tyler's "Epistle to the Reader" (John Fiske ve Popüler Kültür: Margaret Tyler'ın "Okuyucuya Mektup" unun Eleştirel Bir Okuması)</i>	
<b>Onur Kemal BAZARKAYA- Nurseda KALEMÇİ</b> .....	123-142
<i>Dilettanten, Geisterbeschwörer und die Sorge vor einer Revolution: Goethes Zauberlehrling im Schnittpunkt der Diskurse (Dilettantlar, Ruh Çağırıcıları ve Devrime Karşı Endişe: Söylemlerin Kesişme Noktasında Goethe'nin Sihirbazın Çırağı Baladı)</i>	
<b>Aytemis DEPCİ</b> .....	143-163
<i>Haruki Murakami'nin "Yaban Koyununun İzinde" Adlı Romanında Modernizm, Militarizm, Emperyalizm ve Kapitalizm Bağlamında Koyun İmgesi (Sheep Image in the Context of Modernism, Militarism, Imperialism and Capitalism in Haruki Murakami's Novel Wild Sheep Chase)</i>	
<b>Özlem DERİN</b> .....	164-183
<i>Aktörel Seyir ve Av: Sosyal Beden Karşısında Çıplak Bedenin Egemen Oyunu (Moral Gaze and Hunting: The Sovereign Game of the Naked Body Against Social Body)</i>	
<b>Serhan DİNDAR</b> .....	184-207
<i>La Dimension Reçreative Des « Tendances Déformantes » Dans La Traduction De J'irai Cracher Sur Vos Tombes (Mezarlarınıza Tüküreceğim Çevirisinde "Biçimbozan Eğilimler" in Yenidenyaratıcı Boyutu)</i>	

<b>Aslı Eda DÜNDAR -Veda ASLIM YETİŞ</b> .....	208-230
<i>Analyse Comparative De Deux Manuels De Français Langue Etrangère Selon Les Axes De La Perspective Actionnelle (Eylem Odaklı Yaklaşımın Boyutları Çerçevesinde İki Fransızca Yabancı Dil Ders Kitabının Karşılaştırmalı İncelemesi)</i>	
<b>Fatih EGE</b> .....	231-243
<i>Campbell'in Monomit ve Jung'un Arketip Kavramları Bağlamında "Trak-Trak Kabakçığı" Masalının İncelenmesi (Examining the Tale of "My Trak-Trak Gourd" in the Context of Campbell's Monomite and Jung's Archetypal Concepts)</i>	
<b>Nusret ERSÖZ</b> .....	244-255
<i>'Them Was The Days': Malignant Nostalgia in Patrick McCabe's The Butcher Boy (Patrick McCabe'in The Butcher Boy Adlı Romanında Kötücül Nostalji)</i>	
<b>Tatiana GOLBAN</b> .....	256-270
<i>The Labyrinthine Space as Reflected in Philip Ridley's Play Mercury Fur (Philip Ridley'in Kürklü Merkür Adlı Oyununda Labirentimsi Mekanın Temsili)</i>	
<b>Abdulfettah İMAMOĞLU</b> .....	271-286
<i>Postmodernist Anlatının Bilim-Kurgu ile Anakronik Buluşması: Konstantiniyye Üçlemesi (The Anachronistic Rendezvous Between Postmodernism and Science Fiction: Trilogy of Konstantiniyye)</i>	
<b>Hilal KAYA</b> .....	287-300
<i>The Car as a Thing: Latife Tekin's Swords of Ice and José Saramago's "Embargo" (Bir Eşya Olarak Araba: Latife Tekin'in Buzdan Kılıçlar ve José Saramago'nun "Embargo" Eserleri)</i>	
<b>Nikolaos LIAZOS</b> .....	301-320
<i>Batılama Döneminde İstanbul'da Rum Cemaatinin Eğitimi (The Education of the Greek Community in İstanbul During the Westernization Period)</i>	
<b>M. Halil SAĞLAM</b> .....	321-340
<i>Çocuk Şiirlerinde Soru, Sorgulama ve Felsefi Düşünme: Mustafa Ruhi Şirin Örnekleme (Questions, Inquiry and Philosophical Thinking in Children Poemes: The Sample of Mustafa Ruhi Şirin)</i>	
<b>Mehmet Devrim TOPSES</b> .....	341-352
<i>Sosyolojide Pozitivist Kuramın Toplumsal Olaylara Yaklaşımı, Felsefi ve Sınıfsal Temelleri (Philosophical and Class-Based Foundations of Positivist Theory and its Approach to Social Events in Sociology)</i>	
<b>Ayşegül TURAN</b> .....	353-371
<i>Creating the Nation on the Page: The Imagined Nationhood in Raja Rao's Kanthapura (Ulus Sayfaya Taşımak: Raja Rao'nun Kanthapura Adlı Eserinde Ulus Tahayyülü)</i>	
<b>Dilek TÜFEKÇİ CAN</b> .....	372-392
<i>Maurice: Through the Lenses of Lacanian "Mirror, Mirror, On The Wall..." (Maurice: Lacancı Bakış Açısıyla "Ayna, Ayna, Güzel Ayna ...")</i>	
<b>Saniye VATANDAŞ</b> .....	393-417
<i>Şiddet ve Televizyon: Şiddetin Televizyon Üzerinden Deneyimlenmesi (Violence and Television: Experience of Violence on Television)</i>	

## KENTLEŞME SÜRECİNDE İNSAN İLİŞKİLERİNİN NİTELİKSEL DEĞİŞİMİ (SİVAS KENT ÖRNEĞİ)<sup>1</sup>

Osman ALACAĞAN<sup>2</sup>

### Öz

Kır/köy ve kent sadece mekânsal veya demografik ayrışmanın ismi olarak değil, daha fazlasıyla zihniyet ve yaşam tarzında gerçekleşen ayrışmanın ismi olarak anlam kazanmaktadır. Kırsalın gerektirdiği zihniyet ve yaşam tarzı ile kentin gerektirdiği arasında önemli farklılıklar vardır. Bu farklılıklar bilhassa sosyal bilimcilerin yoğun ilgi gösterdikleri önemli konu başlıklarından birisidir. En çok ilgi gösterilen husus ise, kırsaldaki küçük yerleşim birimlerinden (çoğunlukla köyden) kente göç edenlerin değişim ve dönüşüm süreçleridir; yani kentleşme süreçleridir. Kentleşme, Türkiye için çok önemli bir olgudur. Zira Türkiye, 1990'lara kadar, nüfusunun çok önemli kısmı kırsalda yaşayan bir ülkedir. Bu nüfusun çok büyük bir kısmı, 20-30 yıl gibi oldukça kısa sayılabilecek bir zaman diliminde kırsaldan kentlere göç etti. Bu durum kentleşme açısından özel bir önem ifade etmektedir. Burada kentli olma durumunun seyri ve oranı kırsaldan/köyden kente göç bağlamında ele alınıp incelenecektir. Araştırmanın örneklemini Sivas kent merkezi oluşturmaktadır. Veriler anket tekniği ile toplanmış ve SPSS programı ile analiz edilmiştir.

*Anahtar Sözcükler:* kent, köy, kentleşme, göç, Sivas

### A QUALITATIVE CHANGE OF HUMAN RELATIONS IN THE URBANIZATION PROCESS: SIVAS CITY CASE

#### Abstract

The rural and the urban do not prompt only a spatial or demographic distinction but also distinctions regarding the mindset and lifestyle. These differences are so significant that they become important concerns in the field of the humanities. Among such subject-matters is urbanization as a transformation process involving immigrants from villages to cities. Urbanization is an important concept for Turkey, where an important part of the population, living mostly in the rural background until the 1990s, started to immigrate to urban settlements in the recent 20 or 30 years. Among them, Sivas received a great

<sup>1</sup> Bu çalışma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Bilimsel Araştırmalar ve Projeler Birimince İKT-124 No'lu proje ile desteklenmektedir.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü, oalacahan@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8715-5325



amount of immigration, and, focusing on this city center as the main sample in the present research, this study analyzes the progress and ratio of urbanization in terms of immigration from the rural to the city. The data was collected through a questionnaire and analyzed with the SPSS program.

**Keywords:** city, village, urbanization, migration, Sivas

## Giriş

*Kır/köy* ve *kent* nitelermeleri yahut sınıflamaları, sadece coğrafi bir bölgenin veya demografik bir kütleinin ismi olarak değil, aynı zamanda zihniyetten yaşama tarzına kadar geniş bir yelpazede yer aşan; düşünsel, zihinsel ve yaşamsal özelliklerde ayrışmanın ifadesi olarak anlam kazanmaktadır. *Kır/köy* zihniyet ve yaşama tarzı olarak daha çok geleneksel olanı ifade etmesine karşılık, *Kent* ise modern zihniyet ve yaşama tarzını temsil etmektedir. Bir diğer ifadeyle *kır/köy cemaat yapısını, birincil ilişkileri, mekanik işbölümünü, tarım üretimini, kutsal olanı, homojen etnik yapıyı...* temsil ederken, *kent* ise *cemiyet yapısını, ikincil ilişkileri, organik işbölümünü, endüstriyel üretimi, seküler olanı, heterojen etnik yapıyı...* temsil etmektedir. Fakat burada şunu da belirtmek gerekiyor ki modern zihniyet ve yaşama tarzının yaygınlaşması ve yerleşik hale gelmesi ile *kent* ve *kentli* olmak arasında çift yönlü bir ilişki vardır. Bu ikili ilişkinin tarafları, birbirlerinin hem sebebi hem de sonucu olabilmektedirler.

*Kent*, modern zamanların temel değişkenlerinden birisidir. Bu sebeple *kent* ve *kentlilik* sayısız denecek kadar çok araştırmanın konusu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Zira sosyal bilimciler açısından *kente özgü* davranışların neler olduğunu belirlemek, problemin göreceli olmasından dolayı pek kolay olmamaktadır. Buna rağmen ortak bir *kentli insan* özelliği çıkarabilmek mümkün görünmektedir. *Kente* göç eden insanlar zaman içinde ekonomik ve sosyal bakımlardan *kentlileşmektedir*.

Ekonomik bakımdan *kentlileşme*, kişinin geçimini tamamen *kente* veya *kente özgü* işlerle sağlıyor duruma gelmesiyle gerçekleşmektedir. Sosyal bakımdan *kentlileşme* ise, *kır* kökenli insanların türlü konularda *kentlere özgü* tavır ve davranış biçimlerini, sosyal ve tinsel değer yargılarını benimsemesi ile gerçekleşmektedir (Erkut, 1991, s. 53).

Marshall, *kentliliği* şu şekilde açıklamaktadır;

*Kentlilik*, *kent* topluluklarının tipik toplumsal yaşam kalıplarını anlatan bir terimdir. *Kentli* yaşam tarzı, oldukça uzmanlaşmış bir işbölümünü, toplumsal ilişkilerde araççılığın, gelişmesini, akrabalık ilişkilerinin zayıflamasını, gönüllü birliklerin çoğalmasını, normatif çoğulculuğu, sekülerleşmeyi, toplumsal çatışmaların artışı ve kitle iletişim araçlarının gün geçtikçe daha önemli bir rol oynamasını kapsamaktadır (Marshall, 1999, s. 400).

Burada kentli olma durumunun seyri ve oranı kırsaldan/köyden kente göç bağlamında ele alınıp incelenecektir. Araştırmanın örneklemini Sivas kent merkezi oluşturmaktadır.

### **Kent Nedir veya Neresidir?**

Toplumsal bir varlık olması nedeniyle hemcinsleriyle bir arada yaşayan/yaşamak zorunda olan insan, tarihinin en erken dönemlerinden itibaren belirli yerleşim birimleri inşa etmiştir. Tarihçilerle, toplumbilimciler kentlerin oluşumunu uygarlığın doğuşu olarak değerlendirirler (Alacahan, 1994, s. 1). Bu yerleşim birimlerinin inşasında din, ekonomi, siyaset, hukuk ve savunma gibi faktörler belirleyici olmuştur. Sürekli niteliksel ve niceliksel değişim gösteren söz konusu yerleşim birimlerini belli bir tanımlamayla sınıflandırmak oldukça zordur. Ancak buna rağmen insanoglunun inşa ettiği yerleşim birimlerinin kavramsallaştırılmasında sıklıkla başvurulan *kır/köy* ve *kent* gibi önemli bir ölçekten bahsetmek mümkündür; hatta en sık başvurulan sınıflama budur. Fakat ne var ki *kır/köy* ve *kent*, anlamı açık ve anlaşılır gibi görünen diğer birçok sözcükte olduğu gibi, üzerinde herkesin anlam birliğine ulaştığı sözcükler değildir. Aynı bilim dalının mensupları arasında bile bu sözcüklerle ilgili oldukça farklı içeriklere sahip tanımlar yapılabilmektedir. Konuyla doğrudan ya da dolaylı ilgilenen farklı bilim dalları ve dolayısıyla bilim insanlarının görüşleri arasındaki ayrılıklar daha da belirgindir. Bu itibarla kent bilimciler, sosyologlar, coğrafyacılar, iktisatçılar, yönetim bilimciler ve yöneticiler *kır/köy* ve *kent* olgularını, farklı açılardan değerlendirerek ve farklı ölçütler kullanarak oldukça farklı içeriğe sahip tanımlarla ele almışlar ve bu durum değişmeksizin devam etmektedir (Özer, 2004, s. 2). Örneğin idari açıdan belirli sınırlar içinde kalmış yerleşik demografik birimler *kent* olarak tanımlanmıştır. Demografik açıdan *kent*, belli bir nüfus büyüklüğüne sahip yerleşkenin ismidir. Ekonomik açıdan düşünüldüğünde ise, tarımsal olmayan üretimin yapıldığı, hem tarımsal hem de tarımsal olmayan üretimin dağıtım ve denetiminin gerçekleştiği, çok az kimsenin tarımla uğraştığı birimi ifade etmektedir. Kent plancılarına göre ise, belediye sınırları içinde veya dışında büyüklüğü ne olursa olsun, köysel ve kırsal hayattan ayrılmış, kent ihtiyaçları için kullanılan ve kent planlamasına uygun bir birim oluşturacak biçimde birbirine bağlı, sosyo-ekonomik problemleri olan yerler kent olarak isimlendirilmektedir (Taneri, 1978, s. 19).

Burada amacımız veya önceliğimiz *kır/köy* ve *kent* hakkındaki tanım çeşitlerini tespit etmek değildir. Dolayısıyla konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak birkaç tanımla örnek olarak hatırlamak yeterli olacaktır. Bu bakımdan ilk hatırlanacaklardan birisi kentbilimci Wirth'e aittir. Wirth'e göre kent, "toplumsal bakımdan ayrı cinsten bireylerden oluşmuş oldukça geniş, yoğun nüfuslu ve sürekli bir yerleşmedir" (Pahl, 1965, s. 95). Reiss ise bir yerleşme dizgesi olarak kenti, ayrı cinstenlik, ilişkilerde kişisel olmamak (anonimlik), toplumsal farklılaşmalara karşı

hoşgörü, dikey ve yatay hareketlilik, dernekler içinde örgütlenme, davranışların dolaylı denetimi gibi özelliklere dayanarak tanımlamıştır (Hatt ve Reiss, 1957, s. 43-49).

Kent Bilim Terimleri Sözlüğünde ise kent, şöyle tanımlanmıştır:

Sürekli toplumsal gelişme içinde bulunan ve toplumun, yerleşme, barınma, gidiş geliş, çalışma, dinlenme, eğlenme gibi gereksinimlerinin karşılandığı, pek az kimsenin tarımsal uğraşlarda bulunduğu, köylere bakarak nüfus yönünden daha yoğun olan ve küçük komşuluk birimlerinden oluşan yerleşme birimidir (Keleş, 2017, s. 75).

Bookchin, kenti bir *eko-topluluk* olarak görmüş ve bu bağlamda kenti etik ve toplumsal nitelikteki bir eko-topluluk olarak tanımlamıştır. Bookchin'e göre kent, mekânsal olarak birbirine sıkı biçimde bağlı, büyük nüfuslu bir insan topluluğunun işgal ettiği bir alan, biyolojik yakınlığın toplumsal yakınlığa dönüştüğü bir sahne, etnik bir grubu seküler yurttaşlara, dar görüşlü bir kabileyi evrensel yurttaşlar kitlesine dönüştüren önemli bir faktördür (Bookchin, 1999, s. 9-10).

Görmez ise kentin temel özelliklerini şu şekilde sıralamıştır:

Kent, heterojen bir sosyal gruptur. Çeşitli etnik grupları, sosyal grupları, ayrı kültür ve inanç sistemlerinden insanları bir arada barındırır. Kent, nüfus olarak kalabalık ve nüfus yoğunluğu fazla bir yerleşmedir. Kentte ilişkiler, bireysel, soğuk ve özensizdir. Kentte sosyal kontrol zayıftır. Kentte formel iş organizasyonları kurulmuştur. Kentte toplumsal hareketlilik hâkimdir (Görmez, 1996, s. 10).

Kente yüklenen anlamlar, bulunulan coğrafyaya ve zaman dilimine bağlı olmak üzere farklılaşmaktadır. Bu nedenle kentin her çağda ve her koşulda geçerli olabilecek özelliklerini ifade etmek zordur. Konuyla ilgilenen pek çok araştırmacı kentin bir tanımını yapmak yerine, onu kır-kent karşıtlığı içinde ele almış ve bir yerleşim birimi olarak kentin kırsaldan/köyden farklarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Birçok sosyoloğun tercihi de bu yöndedir. Konunun ilk örneklerinden birisi olarak Tönnies'in insan topluluklarını *cemaat* ve *cemiyet* başlıkları altında ele alan yaklaşımı ifade edilebilir. Durkheim ise *mekanik* ve *organik* dayanışma temeline dayanan toplum tipolojisi oluşturmuştur. Durkheim, küçük, başka toplumsal gruplardan ayrılmış, kendine yeten toplulukların mekanik dayanışma üzerinde kurulduğunu, bu topluluklarda bireyler arası iş bölümünün ve işlevsel uzmanlaşmanın yok denecek kadar az olduğunu ifade etmiştir. Durkheim, mekanik dayanışmanın esas olduğu toplulukları basit ve insanlığın gelişiminin ilk basamağı olarak kabul etmiştir. Organik dayanışma üzerine kurulmuş ve karmaşık yapıya sahip olarak açıkladığı toplulukları ise insanlığın gelişiminin daha ileri bir aşaması olarak değerlendirmiştir. Durkheim'in *mekanik* dayanışma esasına dayanan topluluğunu Tönnies'in *cemaati*, *organik* dayanışma esasına dayanan topluluğunu ise yine Tönnies'in *cemiyetine* karşılık gelecek şekilde ifade etmek mümkündür. Topluluk içi ilişkinin niteliği açısından düşünülürse Tönnies ve

Durkheim'in toplum tipolojisinde birinci aşamada ele aldıklarının Cooley'in sınıflamasındaki karşılığı *birincil ilişkiler*, ikinci aşamada ele aldıklarının karşılığı ise *ikincil ilişkiler* olarak kategorize edilen ve bizim de burada sıklıkla atıfta bulunacağımız ilişkilerin şekillendiği sosyal birimlerdir. Bu sosyal birimler *birincil gruplar* ve *ikincil gruplar* olarak isimlendirilmektedir (Vatandaş, 2020b, s. 20-21).

Sosyal yapıları niteliklerine göre ayırtıran örnekleri daha da artırabiliriz; Robert Redffeld'in *folk* ve *kent* topluluğu ayrımı örneklerden bir diğeridir (Yörükân, 1968, s. 12-13). *Folk topluluğu* kendi kendine yeterli ve diğer gruplardan soyutlanmış, ırk ve adetler bakımından homojen karakterli topluluktur. Bu topluluk basit bir teknolojiye, bölünmemiş-farklılaşmamış bir ekonomik yapıya sahiptir; ilişkiler yüz yüze ve çoğu zaman da akrabalık temeline dayanarak oluşup-gelişir; din toplumsal yaşamın hâkim rengidir. *Kent topluluğu* ise başka gruplar ile ilişkiler ve adetler bakımından heterojendir; bu topluluklarda akrabalık bağlarının yerini anonim ilişkiler almış, dinin toplumsal yaşamdaki etkisi büyük oranda kaybolmuştur. Kent topluluğu karmaşık bir teknoloji ve geniş ölçüde işbölümüne dayanan ekonomik yapıya sahip olup, değişmelere karşı fazla dirençli değildir. Loomis, Sorokin'den esinlendiği bir yaklaşımla aile niteliği baskın olan *familistic gemeinschaft* topluluk ve sözleşme özelliği baskın olan *contractual gesellschaft* topluluk ayrımlarını yapmıştır (Yörükân, 1968, s. 7). Becker ise *kutsal* ve *laik* topluluk tipolojisi geliştirmiş ve tüm bunlar ve belirtmediğimiz daha birçokları hep benzer içeriklere ve açılımlara sahiptir (Tatlıdil, 1989, s. 6). Bütün bu toplum tipolojilerine ilişkin genel bir yargıya ulaşmak gerekirse, bu tipolojilerin ilk kısımlarının konumuz açısından karşılığını *kır/köy*, ikincilerin karşılığını ise *kent* oluşturmaktadır.

Sorokin ve Zimmerman *köy* ve *kent* toplulukları arasındaki farklılıkların sekiz başlık altında toplanabileceğini ifade etmişlerdir (Mann, 1970, s. 7) . Onlara göre, bu iki farklı yerleşim biçimi arasındaki farklar, toplulukta yer alan meslekler, topluluğun büyüklüğü, nüfus yoğunluğu, nüfusun heterojenliği ve homojenliği, toplumsal farklılaşma ve tabakalaşma, hareketlilik ve etkileşim faktörleri açısından incelenebilir. Boran'a göre kent ile köy arasındaki ayrımın temelini, nüfus oranları değil, işlev farklılıkları oluşturmaktadır. Boran'a göre köyün nüfusunu geçimi tarımsal üretime dayanan bireyler oluşturmasına karşılık, kentinkini ticaret ve endüstri gibi tarım dışı üretim ve ekonomi alanlarında uğraş verenler oluşturmaktadır (Boran, 1945, s. 12). Tütengil (1966), kentten ayrılan özellikleriyle köyün, *tarım temeli üzerinde* kurulduğunu, *cemaat hayatının, nispi bir kapalılığın, geleneksel dayanışma ve yaşama biçimlerinin* hâkim olduğunu belirterek, aynı zamanda kentin bazı özelliklerini de açıklamış olmaktadır. Keleş'e göre ise, bir yere *kent* denilebilmesi için o yerin tarımsal olmayan üretiminin görece bir ağırlık kazanması,

üretim araçlarının ve dolayısıyla nüfusun orada yoğunlaşması, türdeş olmama ve bütünleşme derecelerinin yükselmiş bulunması gerekmektedir (Keleş, 1983, s. 6).

### Araştırmanın Teknik Özellikleri

Kenti belirli bir yaşama biçimi ve toplumsal ilişkiler ağı olarak ele alan yaygın yaklaşım içinde *kent* ve *kentliden* söz edildiğinde kastedilen şey, ne sadece nüfusun belli bir mekânda yoğunlaşması ne de sadece mekânsal yapıdır. Kent, bunların yanı sıra, daha çok belli bir kültürle yani *kente özgü kültürle* tanımlanır. Bir başka söyleyişle kentleşme ve kentlileşme hem mekânıyla ve hem de bireylerinin tutum ve tavırlarıyla kendine özgü bir yapılaşma tarzı, bir kültür değişimi ve/veya toplumsal uyum olarak kabul edilir. Bu çerçevede olmak üzere *kentleşme* özel bir mekânın inşası, *kentlileşme* ise ekonomik anlamda kente özgü bir iş, toplumsal anlamda ise kente özgü değerlerin benimsenmesi ve bunlara ek olarak kentin sunduğu fırsat ve imkânlardan yararlanma süreci olarak anlam kazanmaktadır. Bu araştırma ile özellikle son otuz yıl içinde kırsaldan büyük oranda göç alan Sivas kent merkezindeki bireylerin sosyal ilişkilerinde ve diğer bireylere ve kurumlara yönelik tutumlarında nereye evrildiklerinin tespiti amaçlanmaktadır. Sivas örneğinde olmak üzere yürütülen “*Güven Temelinde Sosyal Kaynaşma Olgusu*” başlıklı bilimsel araştırma projesi kapsamında evrenini Sivas kent merkezi ve bu yerleşim biriminde yaşayanlar oluşturmaktadır. Araştırma, konusunu *tanımlamak* amacındadır; sebep-sonuç ilişkisi bağlamında *nasıl* sorusuna cevap olacak tespitlerde bulunma çabasına sahiptir. Bu nedenle test edilecek hipotez(ler)i bulunmamaktadır. Araştırmanın” evrenini Sivas merkez ilçede ikamet eden ve yaşı 18’in üzerinde olan herkes oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklem grubu, mahalle nüfusuna göre belirlenen kota ve tesadüfi örneklem tekniğine göre belirlenmiş olan 458 kişiden oluşmaktadır. Araştırmanın verileri Ağustos-Ekim 2019 tarihleri arasında toplanmıştır. Katılımcıların %55’i erkek, %45’i kadındır. Okur-yazar olmayandan, doktora düzeyinde olmak üzere her düzeyden öğrenim düzeyine sahip katılımcıya yer verilmiştir. Yine katılımcıların %56,3’ü evli, %43,7’si bekârdır. Araştırmada değişkenler arası ilişkinin olup-olmadığını tespit etmek için Chi-square ( $X^2$ ), ilişkinin anlamlı olup olmadığını tespit etmek için Significant (P), ilişkinin gücünü tespit etmek ise Contingency (C) testi yapılmıştır.

### İç Göç Olgusu ve Sivas

Kentleşme modern çağların bir olgusudur. Bu nedenle Osmanlı döneminde kentleşme olgusundan bahsedebilmek için kapitalist dünya ile ilişkilerin oluşmasını beklemek gerekecektir. Türkiye’deki kentleşme sürecinde dönüm noktasını 1950’li yıllar oluşturmaktadır. Bu durumu oluşturan faktör veya faktörlerin neler olduğu ise üzerinde özellikle durulması gereken konudur. Söz konusu faktör(ler)in neler olduğu sorusuna farklı cevapların verildiğini görüyoruz. Ruşen

Keleş'in cevabı bunlardan bir örnektir. Ruşen Keleş'e göre Türkiye'de kentleşmenin faktörleri üç grupta toplanabilir: 1. Tarımda kapitalizmin gelişimi. 2. 1940'lı yılların sonlarına doğru dış yardımlarla başlatılan karayolları çalışmaları, 3. ilk iki faktöre bağlı olarak köylü gelirlerindeki nominal artış (Keleş, 1983, s. 27). 1950'lerde başlayan ve kitlesel düzeyde gerçekleşen göçün yavaşlamaya başladığı 1970'lerin sonuna gelindiğinde, kentler gecekondulaşma sorunu ile baş etmenin mücadelesini vermeye başladılar. Sağlıksız kentleşme büyük bir probleme dönüşür. 1980'li yıllara gelindiğinde ise, o güne kadar uygulanmakta olan tarım politikalarındaki "neo-liberalleşme" doğrultusundaki değişim, kırsal kesimde çok önemli etkiler yaratır, Türkiye tarımında önemli bir yer tutan özellikle geçimlik işletme dokusunun ve topraksız köylülüğün kırsal alandan kopuşu için yeni bir zemin oluşturur. Bu bağlamda ülkede yaşanan göç olgusunun temel nedenlerinden birisi olan yaşam kalitesinin kırsal alandaki yetersizliği, özellikle 1980 sonrası tarım sektöründe yaşanan gelişmelere bağlı olarak, gelirin de - nüfus artışı, arazilerin bölünmesi gibi etkilerin dışında- önemli oranda düşmeye başlaması ile daha da açığa çıkmıştır (Günaydın, 2001, s. 9-36).

Nitekim Sivas ili de kırsaldan kente göç alan ve diğer illere göç veren bir kenttir. Özellikle 1980'li yıllarda artışı hızlanan kırsaldan kente göç, günümüzde de devam etmektedir. Bir yandan ilin kırsal nüfusu azalmakta, öte yandan kent merkezi göç aldığı gibi diğer kentlere de göç vererek sürekli nüfus kaybetmektedir. 1980'de ilin toplan nüfusu 750.144 ve merkez ilçe nüfusu köyler dâhil 273.215 (%36,4) kişidir. 2018 yılı nüfus sayımına göre Sivas ilinin toplam nüfusu 646.608 kişi olup bu nüfusun 470.589 (%58,39)'u köyler dâhil merkez ilçede, 176.019'u (%41,61) köyle dâhil diğer ilçe merkezlerinde ikamet etmektedir. (Sivas Valiliği, 2019, s. 42). TÜİK'in (2020) verilerine göre, Sivas ili 1980-1985 yılları arası toplam nüfusu 671.190 kişi, aldığı göç 31.331 kişi, verdiği göç 69.018 kişi ve net göç hızı % -54,6 olarak gerçekleşmiştir. 2018-2019 yıllarında ise toplam nüfus 638.956, aldığı göç 23.574 kişi, verdiği göç 36.430 kişi ve net göç hızı % -19,9 olarak gerçekleşmiştir.

1990 sonrası kırsaldan kente göçte son kırk yıldır tipik bir nitelik kazanan kitlesel göçün daha da yoğunlaştığı ama daha önemlisi göçü oluşturan nedenlerin değişime uğradığı bir dönemi temsil eder. Artık mevcut göç, zorunlu göç niteliğini kazanır. Göçün gerekçesi ve niteliğinde önemli bir değişim ortaya çıkar, ekonomik gerekçelerin yerini "güvenlik" alır. 1990'lı yıllar ülkede ekonomik problemlerin ve toplumsal gerginliklerin hâkim olduğu bir dönemi teşkil etmiştir. Bu problemlerin ve gerginliklerin temelinde ise Doğu ve Güneydoğu'da 80'li yılların başından itibaren yaşanan terör olayları vardır. Terör nedeniyle Cumhuriyet tarihinin

en büyük kitlesel göç hareketi yaşanmış ve bölgeden çok sayıda insan kentlere ve özellikle de batı bölgesindeki kentlere göç etmiştir. Göktürk'e göre;

[N]edenleri çeşitli boyutlarda tartışılmaya açık bu süreçte, tarımsal üretimden boşa çıkan nüfus değil, tarımsal üretimin farklı boyutlarında yer alırken mekânından koparılan bir nüfus iradesi dışında kent nüfusuna eklenmiştir. Ekonomik ve sosyal açıdan kente göçü planlamayan, böylesi bir göç için bir hazırlığı ve beklentisi olmayan, daha iyi yaşam koşulları arayışını bulunduğu kırsal mekânın dışına taşımayı düşünmeyen bu kesim, kentsel alanlara yığılmış, bu yığılanlar ise bireysel çözümsüzlüklerle karşı karşıya kalmıştır. Yaşanan bu göç kısa bir süre sonra ilk plandaki göç edenlerin bireysel çözümsüzlük konumunun çok daha ötesine geçmiş, önce göç edilen mekânda, mekânı paylaşanların (eski ve yeni) tamamı için ekonomik, sosyal, yönetsel ve kültürel açıdan hızla büyüyen kitlesel sorunlar ortaya çıkmaya başlamış, hemen ardından da göçe kalkılan mekânın ülke ekonomisine (ör. hayvancılıkla) sağladığı katkının artık yaratılamaması nedeni ile önemli bir açık doğmuştur (Göktürk, 2001, s. 282).

### **Kır-Kent Farklılaşması ve Toplumsal İlişkiler**

Sosyolojik açıdan yapılmış tanımlamalara göre *kent*, görel olarak büyük, hareketli ve heterojen bireylerden oluşan sürekli bir yerleşme birimidir. Kentlerin görel büyüklüğü mesleklerde, kültürel yaşamda, kişisel yaşamda ve fikirlerde geniş toplumsal farklılaşmaya yol açar. Bu farklılaşma geleneksel bağları ve bunun bağlamında akrabalık ve komşuluk bağlarını zayıflatır; daha farklı nitelikte ilişkilerin gelişmesine imkân sağlar. Wirth, kent yaşamını getirdiği geleneksel ilişkilerden tamamen farklı ilişki türlerine dikkate çekerek kentlerde yaşayan insanların büyük bir çoğunluğunun bir arada ama birbirlerini tanımaksızın yaşadıklarını ve bunun geleneksel topluluklardakinden tamamen farklı olduğunu belirtmiştir. Bu durumun en tipik örneği; geleneksel yerleşim tipi olan ve genellikle tek katlı evlerden oluşan mahallelerde neredeyse bütün komşuların birbirlerini tanımlarına karşılık, tipik kent konutu olan apartmanlarda alt ve üst katlardaki komşuların birbirlerini tanımlarının ve komşuluk ilişkisine girmelerinin son derece zayıf bir ihtimal olmasıdır. Kentsel yaşamda sürekli bir hareket olduğu için insanlar arasında görel olarak zayıf bağlar oluşmaktadır. Çünkü kentteki hayatın ritmi kırsaldakinden çok fazladır (Giddens, 2008, s. 507). Konuyu detaylı bir şekilde incelemiş olan Giddens (2008) kentte yaşayan insanların büyük çoğunluğunun, geleneksel karakteri baskın özelliği olan kırsal hayatlarındakinin aksine geçici ve istikrarsız bağlarla birbirlerine bağlı olduklarını ifade ederken, kır-kent ayrımının önemli farklılıklarından birisine vurguda bulunmuştur. Bu Cooley'in isimlendirmesiyle *ikincil ilişkileri* işaretleyen, *birincil ilişkilerin* zayıfladığını ifade eden bir açıklamadır. Elbette ki kentte, kentin o yüksek binalarının arasındaki çalışma hayatı, değerleri, kültürü, aile bağları, sınıf ilişkileri ve kişisel bağlantılarıyla toplumsal

bir dünya vardır ve bu dünyadaki ilişkilerin niteliği kırsaldakine göre daha formel niteliktedir. Yine Cooley'in isimlendirmesiyle *ikincil ilişkilerin* egemen olduğu bir dünyadır bu.

Bu aşamada, Cooley'in gerçekleştirdiği kategoriye biraz detaylı ele almakta yarar var. Cooley, sosyal yapıları, bu yapılarda vücut bulan birliktelikleri ve ilişkileri nitelikleri açısından *birincil* ve *ikincil* olmak üzere iki ayrı başlık altında ele almış ve incelemiştir. Ona göre konu *ilişkilerin nitelikleri* açısından ele alınacak olursa, iki farklı ilişki biçiminden bahsedilebilmektedir: *Birincil ilişkiler*, *İkincil ilişkiler*. Konuyu derinlemesine ele alan sembolik etkileşimci görüşün önemli temsilcilerinden Cooley'e göre *birincil ilişkiler* yüz yüze, sürekli, az kişinin yer aldığı, işbirliği ve bağlılığın hâkim olduğu ve yakın düzeyde gerçekleşen ilişkilerdir. Bu ilişkilerin şekillendirdiği gruplar, insanın benliğinin oluşumunda en önemli belirleyici niteliğe sahip gruplardır. İnsan bu gruplarla özdeşleşerek *biz* duygusunu paylaşır. Farklılık ve rekabetler bu gruplarda ortak *biz* duygusu şemsiyesi altında sosyalleştirilir ve ortak bir ruh disiplini altına girer. Cooley birincil ilişkileri hem toplumsal hayatın gelişebilmesi, hem bireyin toplumsal hayata ayak uydurabilmesi için bir zorunluluk olarak görmüştür (Çevik, 1994, s. 85).

Cooley'e göre en önemli birincil gruplar aile ve komşuluk gruplarıdır. Komşuluk ya da mahallelilik birincil grubun ortak disiplin ruhu içinde denetim işlevini sürdürür. Bu bağlamda kırsalda egemen olan birincil ilişkiler, kentte sosyolojik açıdan toplumsal ilişkilere hâkim olan ikincil ilişkilere dönüşmekte, akrabalık ve komşuluk bağları çözülmekte, gelenekse toplumsal dayanışma ağları etkisini yitirmeye başlamaktadır (Wirth, 2002, s. 101). Bütün bunların yanında kentleşmeyle birlikte, geleneksel statü ölçütleri de eski anlamını kaybetmekte, meslek ve eğitim gibi yukarı hareketlilik kanalları ile sosyal hareketlilik artmakta, gönüllü birlik ve sosyal organizasyonlar ortaya çıkmaktadır (Çelik, 2002, s. 56).

Bu bağlamda araştırmanın bulguları önemlidir. Zira ilişkilerin niteliği, ilişkilere eşlik eden güven duygusu üzerinden Sivaslının ve dolayısıyla Sivas'ın sosyolojik açıdan kır-kent düzleminde konumlandığı yeri belirlemek mümkün olabilecektir. Araştırma kapsamında katılımcılara *güven* duygusunu eksene alan bir dizi soru yöneltilmiştir. Öznel bir duygu olan *güven* duygusunun olduğu yer ve muhatap üzerinden Sivaslının ilişkilerinin *cemaat* veya *cemiyet* bağlamında yahut *birincil*, *ikincil* nitelikte ilişki olup olmadığının tespiti amaçlanmıştır. Konu ile ilgili olarak araştırmada 7 ayrı soruya yer verilmiştir. Bunlar; *Borç İstemek durumunda kalsanız öncelikle kime müracaat edersiniz? Bir tanıdığınız sizden verebileceğiniz miktarda borç istese verir misiniz? Maddi bir sorunuz olduğunda bunun çözümü için öncelikle hangisine müracaat edersiniz? Birkaç günlüğüne şehir dışına çıkacak olsanız evinizin anahtarını kime emanet edersiniz? Birkaç günlüğüne şehir dışına çıkacak olsanız arabanızın anahtarını kime*



*emanet edersiniz? Birkaç günlüğüne şehir dışına çıkacak olsanız çocuğunuzu kime emanet edersiniz?* sorularıdır.

Bu sorular ilişkilerin niteliği üzerinden, mevcut egemen bireysel ilişkilerin cemaat/cemiyet veya Cooley'in isimlendirmesiyle Birincil/İkincil nitelikte ilişki olup olmadığını belirleme amaçındadır. Söz konusu sorulara verilen cevapların frekans dökümleri aşağıda Tablo 1-Tablo 8'lerde yer almaktadır.

Tablo 1

*Borç para istemek durumunda kalsanız öncelikle kime müracaat edersiniz?*

	N	%
<b>Aile üyelerinden birine</b>	255	55,7
<b>Akrabalarım</b>	45	9,8
<b>Arkadaşlarıma</b>	79	17,2
<b>Komşularım</b>	2	0,4
<b>Bankalara</b>	69	15,1
<b>Diğer</b>	8	1,7
<b>TOPLAM</b>	458	100,0

Tablo 2

*Bir tanıdığınız sizden borç istese verir misiniz?*

	N	%
<b>Evet</b>	302	65,9
<b>Kararsızım</b>	108	23,6
<b>Hayır</b>	48	10,5
<b>TOPLAM</b>	458	100,0

Tablo 3

*Maddi bir sorununuz olduğunda bunun çözümü için öncelikle hangisine müracaat edersiniz?*

	N	%
<b>Aile bireyelerine</b>	289	63,1
<b>Akrabalarım</b>	27	5,9
<b>Arkadaşlarım</b>	58	12,7
<b>Komşularım</b>	4	0,9
<b>Banka/Finans kuruluşlarına</b>	64	14,0
<b>Sosyal yardım yapan kurum ve kuruluşlara</b>	10	2,2
<b>Diğer</b>	6	1,3
<b>TOPLAM</b>	458	100,0

Tablo 4

*Birkaç günlüğüne şehir dışına çıkacak olsanız evinizin anahtarını kime emanet edersiniz?*

	N	%
<b>Akrabama</b>	188	41,0
<b>Komşuma</b>	72	15,7
<b>Arkadaşıma</b>	51	11,1
<b>Hiçbirine</b>	147	32,1
<b>TOPLAM</b>	458	100,0

İhtiyaç durumunda borç para istemek veya vermek, geleneksel güven duygusunun egemen olduğu toplumsal yapılarda (cemaat) ve bu yapılardaki egemen ilişki türünün (birincil) gerektirdiği bir ilişki/yardımlaşma davranışı olarak anlam kazanmaktadır. Çünkü bu yapıda bireylerin parasal ihtiyaçlarını karşılayacak kuruluşlar (banka, yardımlaşma sandığı vs.) bulunmamaktadır. Bulunsa bile ihtiyaçlar yakın akraba, komşu, arkadaş, dost ilişkileri kapsamında çözüme kavuşturulmaktadır. Üstelik yardımlaşma resmi bir ilişki niteliğine kavuşmamıştır. Konuya ilişkin araştırmada yer verilen *borç isteme* ile ilgili olanında (Tablo 1), %55,7'lik oranla borç istenecek kimsenin/tafaflın aile üyesi olması önemlidir. Buna *akraba*, *arkadaş*, *komşu* eklendiği zaman oran %83,2'lik bir düzeye erişmektedir.

Tablo 5

*Birkaç günlüğüne şehir dışına çıkacak olsanız arabanızın anahtarını kime emanet edersiniz?*

	N	%
<b>Akrabama</b>	181	39,5
<b>Komşuma</b>	42	9,2
<b>Arkadaşıma</b>	58	12,7
<b>Hiçbirine</b>	177	38,6
<b>TOPLAM</b>	458	100,0

Tablo 6

*Birkaç günlüğüne şehir dışına çıkacak olsanız çocuğunuzu kime emanet edersiniz?*

	N	%
<b>Akrabama</b>	202	44,1
<b>Komşuma</b>	19	4,1
<b>Arkadaşıma</b>	25	5,5
<b>Hiçbirine</b>	212	46,3
<b>TOPLAM</b>	458	100,0

Hiç kuşkusuz bu görece önemli bir oranı temsil etmektedir. İhtiyaç durumunda *bankaya* müracaat edeceğini ifade edenlerin oranı görece düşüktür: %15,1. *Borç isteme* ile ilgili bu bilgiler büyük oranda *borç verme* davranışı ile örtüşmektedir. Zira bireylerin *borç verme* (Tablo.2) eğilimleri oldukça yüksektir (%65,9). Fakat burada dikkat çeken şey, katılımcıların %23,6'sının *kararsızlık* içerisinde bulunmasıdır. Bu durum muhtemel borç isteyen tarafın niteliğinin soruda açıkça ifade edilmemiş olmasıdır. Zira soruda bor isteyen bir *tanıdık* biçiminde ifade edilmiştir, eğer *borç isteyen, aile, akraba, komşu* veya *arkadaş* olarak daha açık olarak ifade edilseydi *borç verme* davranışının daha yük çıkacağı açıktı. Hâlbuki *tanıdık* kesim, aile/akraba, komşu ve arkadaşları kapsayan ama bunların toplamını aşan bir kesimi temsil etmektedir.

Borç isteme ile ilgili olarak farklı demografik değişkenler dikkate alındığında, *yaş* faktörünün belirleyici ve dolayısıyla önemli bir değişken olduğu anlaşılmaktadır. *Borç isteme* ile *yaş* değişkenleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı ve görece güçlü sayılabilecek bir ilişki vardır ( $X^2$ : 58,526; P: 0,000; C: 0,337). Buna göre yaş ilerledikçe *aile üyelerinden* borç isteme

oranı düşmekte, bankadan borç alma eğilimi yükselmektedir. 18-24 yaş grubuna mensup olanların *aile üyelerinde* borç isteme oranları %66,3 olmasına karşılık 55 ve üstü yaşa mensup olanların *aile üyelerinde* borç isteme oranları %48,1 düzeyine inmektedir. Fakat yaş faktörü diğer seçeneklerde düzensiz ve dağınık bir tutumun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Örneğin *bankadan* borç alma eğiliminin de yaşa bağlı olarak yükselmesi zihinsel bir karmaşaya işaret ediyor gibidir. *Eğitim* ile *borç isteme* değişkenleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır (P: 0,327). Aynı şekilde *hanenin aylık geliri* ile *borç isteme* (P: 0,450) arasında da istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Buna karşılık *ailenin maddi durumunu yeterli bulma*, *borç isteme* ( $X^2$ : 41,969; P: 0,003; C: 0,290) ve *medeni durum* ile *borç isteme* ( $X^2$ : 27,370; P: 0,000; C: 0,237) arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmakta, fakat bu ilişki görece zayıftır.

Hiç kuşkusuz aile, akraba ve arkadaş çevreleri, *cemaat* yapılarında, *birincil düzey* ilişkilerin şekillenmesinde, bireyler arası irtibatların oluşmasında ve yoğunlaşmasında önemli faktörlerdir. Ancak kent ortamında *aile/akraba* ve komşuluk ilişkileri *arkadaş* ilişkilerine göre daha hızlı aşınıp zayıflamaktadır. Dolayısıyla eğer bir yerleşim birimindeki bireyler kentlileşiyorlarsa *aile/akraba* ve *komşuluk* bağlarını daha çok kaybetmekte, fakat bireysel bağlamda sürekliliğe sahip olan *arkadaşlık* ilişkilerini ötekilerine göre daha uzun süre korumaktadırlar. Bu açıdan araştırmanın bulguları incelendiğinde (Tablo 4-6) *Sivaslıların* büyük oranda *aile/akraba* ve *komşularına* güvenmeye devam ettikleri, *arkadaşlık* ilişkisinin başat nitelik kazanmadığı gözlenmektedir. Burada dikkat çeken husus *hiçbirine* cevabının görece yüksek olmasıdır. Bu durum *kentlileşme* potansiyelinin varlığına işaret etmesi açısından önemlidir.

Evin anahtarını, arabayı veya çocuğu *emanet etme* davranışının/güveninin yönünü ve düzeyini tespit etmek için gerçekleştirilen istatistiksel analizlere göre; *evin anahtarını emanet etme* ile *cinsiyet* (P: 0,730), *eğitim* (P: 0,270), *ailenin aylık geliri* (P: 0,221) ve *ailenin maddi durumunu yeterli bulma* (P: 0,193) arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Buna karşılık *evin anahtarını emanet etme* ile *yaş* ( $X^2$ : 52,790; P: 0,000; C: 0,321) ve *meslek* ( $X^2$ : 33,388; P: 0,042; C: 0,219) değişkenleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

*Arabayı emanet etme* ile diğer değişkenler arasındaki ilişki incelendiğinde; *Arabayı emanet etme* ile *cinsiyet* (P: 0,494), *meslek* (P: 0,140), *ailenin aylık geliri* (P: 0,328), *ailenin aylık gelirini yeterli bulma* (P: 0,252) değişkenleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Buna karşılık *arabayı emanet etme* ile *yaş* ( $X^2$ : 51,586; P: 0,000; C: 0,318),

*eğitim* ( $X^2$ : 25,947; P: 0,011; C: 0,232) ve *medeni hal* ( $X^2$ : 28,545; P: 0,000; C: 0,242) değişkenleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Önemli bir faktör olarak *çocuğu emanet etme* ile diğer bazı değişkenler arasında istatistiksel açıdan bir ilişki bulunup-bulunmadığı incelendiğinde; *çocuğu emanet etme* ile *cinsiyet* (P: 0,447), *yaş* (P: 0,235), *meslek* (P: 0,293), *eğitim* (P: 0,303), *medeni hal* (P: 0,247), *ailenin aylık geliri* (P: 0,3127), *ailenin aylık gelirini tatmin edici bulma* (P: 0,757) değişkenleri istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. *Çocuğu emanet etme* ile demografik değişkenlerin arasında istatistiksel açıdan ilişki bulunmaması hali tam bir “karmaşa” durumuna işaret etmektedir. Ve bu durum oldukça dikkat çekicidir.

### Kent Kültürü ve Birey

*Birincil düzey ilişkilerin* baskın olduğu kırsaldaki küçük bir yerleşim merkezinden (köy veya kasaba), *ikincil ilişkilerin* baskın olduğu kent merkezi niteliğindeki bir toplumsal yapıya geçiş, toplumsal hayatın her cephesinde büyük ölçüde değişiklikler meydana getirmektedir. Bu açıdan *kentleşme*, yalnızca kırdan kente yönelik bir nüfus akım süreci olarak kalmamakta, aynı zamanda kentte yaşayanların tabi oldukları yeni değerler, ortak davranış kalıpları ve tutumlar da yaratmaktadır (Türkdoğan, 1996, s. 112). Kentlerde iş bölümünün çok ilerlemiş olması, büyük nüfus yığılmaları ve çok yoğun insan ilişkileri, bürokratik bir yapılaşmayı yaygınlaştırmaktadır. Bu ortamda geleneksel toplumsallaşma ve toplumsal denetim yolları işlerliğini yitirmektedir. Böylece, *kentleşme*, herhangi bir yerleşmeyi yalnızca fizik ve ekonomik bir yapı haline getirmekle kalmayıp, ayrıca kendine özgü bir yaşama biçimi ve kent kültürü de yaratmaktadır. Sanayileşme ile birlikte, ekonomik gelişme ve teknolojik inkişaf ile yeni iş kollarının ortaya çıktığı, iş bölümünün çok daha karmaşıklaştığı, yeni sosyal grupların oluştuğu ve kentte yaşayan kitlelerin *kentleşme* ile oldukça heterojen bir yapı kazandığı görülmektedir. Kırsal nüfusun gelişmiş büyük kentlere göçü konut, giyim gibi dış görünüşler yanında, kişiler arası ilişkiler, davranış, tutum ve değer yargıları da değişmektedir. Bu durum *kentlileşme* olarak isimlendirilmektedir. Görmez’in (1997) ifade ettiği üzere *kentlileşme* ile birlikte bireylerin siyasal tutum ve davranışlarında, dayanışma ve yardımlaşma konusundaki benimsedikleri değerlerde, örgütlenme şekilleri ve tutumlarında, eğitim ve öğretim konusundaki tutum ve davranışlarında, bilgilenme biçimlerinde, dinî tutum ve davranışlarında, hak arama yöntemlerinde, kadın ve erkek ile ilgili düşünce tutum ve davranışlarında, toplumdaki farklılıkları açıklama biçimlerinde önemli değişiklikler meydana gelmektedir.

*Kentlileşme* bir süreç olarak algılanmalı ve kent kültürünün birey üzerinde, yaşam biçimi ve algısı, zevkleri, hobileri, eğlence tarzı ve anlayışı, yaptığı iş ve geliri, giyim tarzı, yemek

alışkanlığı, sanatsal, kültürel, siyasal ve örgütlü sivil toplum çalışmalarına zaman ayırması ve değerlendirmesi, boş zaman olgusunun farkında olması ve kendine boş zaman ayırması, daha sağlıklı bir çevrede ve konutlarda yaşaması, bir sosyal güvencesinin olması vb. şeklinde, gözle görülebilen değişiklikler yaratması olarak değerlendirilmelidir. Kırdan kente göç edenler açısından kentleşme kente göç öncesini ve kentteki yaşamdan oluşan iki ana süreci kapsamaktadır. Kırsal nüfusun kente göçmesi ile başlayan, kentin belirli bir kesiminde kararlılık kazanmasına kadar geçen süre *kentlileşme* olarak nitelendirilebilir (Erkan, 2002, s. 20). Weber'in aktardığına göre Wirth, *bir yaşam biçimi olarak kentleşme ve kentlileşmeye*, birbiriyle ilişkili üç perspektiften, ampirik açıdan bakılabileceğine inanmaktadır.

Birincisi, Bir nüfusun temeli olan bir fiziksel yapı olarak; ikincisi, bir yapıya ve kurumlar dizisine sahip bir toplumsal örgütlenme sistemi olarak; üçüncüsü, bir davranışlar, fikirler dizisi ve kişilikler kümesi olarak. Birinci yaklaşımda, kentsel nüfus, birçok faktörde seçme (selection) ve farklılaşma gösterir. Hayatın olgun devrinde daha fazla sayıda kişiler vardır. Toplumsal bir düzen olarak kentleşmenin özelliği, birincil ilişkilerin yerine ikincil ilişkilerin ikame edilmesidir. Bununla bağlantılı olarak, kentli insanın akrabalık bağlantıları zayıflar, mahallenin (komşuluğun) önemi azalır, toplumsal dayanışmanın geleneksel temelini zayıflaması, eğitimsel ve eğlence türü faaliyetlerin, uzmanlaşmış kurumlara transferi söz konusu olur. Bunun yanında bireysel aktör tek başına etkisiz olduğundan ve etkinlik yalnızca gruplarda başarılı olduğundan, gönüllü kuruluşların sayısında büyük bir artış söz konusudur. Son olarak, kentli ve kolektif davranış, artan kişisel çözülme, zihinsel hastalıklar, intihar, suçlar ve düzensizliğe paralel olarak yukarıda değinilen tüm özellikleri sergiler (Weber, 2003, s. 49-50).

Özen'e göre, "kentleşme hareketi, kentli davranış biçimlerinin kabullenilmesini ortaya çıkaran kentlileşme olgusunu beraberinde getirmektedir. Kentleşme, kentli diyebileceğimiz bir yaşama biçimini de oluşturmaktadır" (Özen, 1996, s. 12). Çoğu zaman kentleşme ve kentlileşme kavramları aynı değerlendirilmektedir. Hâlbuki kentleşme, bir ülkenin nüfusunun kentlerde yaşamaya gelen oranının artması, buna bağlı olarak kentlerin sayısının artması ve kentlerin büyümesi sonucunu doğuran nüfus birikimi olayını ifade ederken; kentlileşme, kırdan kente göçen nüfusun ekonomik ve sosyal bakımlardan kırsalın özelliklerinden arınarak kentin özelliklerini kazanması sonucu, geniş kentsel merkezlerde bulunan yaşam biçimini ifade etmektedir. Buna göre, kentleşmenin ekonomik ve demografik boyutu, kentlileşmenin daha ziyade sosyolojik boyutu yansıttığı belirtilebilir (Özen, 1996, s. 12). Sencer'in tespitleriyle, kentleşme, nüfusun kesin bir kararla bulunduğu yerden ayrılarak bir kent merkezinin belli bir kesimine son ve sürekli olarak yerleşmesi biçiminde gerçekleşen bir olay değildir. Tersine kentleşme, birbirinden anlamlı ayrımlar gösteren çeşitli aşamalardan oluşmuş

bir süreçtir. Tıpkı göçten önce olduğu gibi göçten sonra da, nüfusun kentte sürekli olarak yerleşene kadar geçirdiği bir aşama vardır. Kente göçle birlikte başlayan nüfus devriminin kentin belirli bir kesiminde kararlılık kazanmasına kadar süregelen bir aşama kentleşme olarak adlandırılabilir. Bu süreç içinde yeni kentliler, değişik evrelerden geçerek kentin sürekli yerlisi durumuna gelirler. Kentleşme her şeyden önce bir toplumsal değişme süreci, bir uyum ilişkisi olmakla birlikte, aynı zamanda bir fiziksel yerleşme sürecidir. Daha yerinde bir deyişle, kentleşmenin toplumsal içeriği en somut karşılığını yerleşme sürecinde bulmuştur. Kentleşme aşamasında beliren farklı yerleşme evreleri, aynı zamanda kentle bütünleşme sürecinde çeşitli gelişme aşamalarını simgelemektedir (Sencer, 1979, s. 292).

Kentleşmenin bir yaşam biçimi olduğuna dikkat çeken Wirth, kentlerin büyümesiyle birlikte, kente özgü yeni değerlerin ortaya çıktığını vurgulamıştır (Wirth, 2002, s. 81-82). Aile yapısındaki, meslekî yapıdaki, eğitim seviyesindeki değişimler kentleşme süreci ile birlikte nüfusun köyden farklılaşan yönlerini ortaya koymaktadır. Köydeki geleneksel aile tipinin yerini kentte çekirdek aileye bırakması, artan eğitim olanakları ile beraber genel eğitim düzeyinin yükselmesi, mesleki çeşitliliğinin artması, kentleşmenin demografik yönüne ilişkin değişimlerdir. Nüfusun büyüklüğü ve yoğunluğu dışında, kentleşmenin önemli bir boyutunu da kentsel nüfusun heterojenliği oluşturmaktadır (Savage, Warde, Ward, 2003, s. 108). Kentleşme ile birlikte toplumsal yapı açısından köyde var olan homojen yapı yerini din, etnik köken, sosyal tabaka açısından farklılaşmış heterojen bir toplum yapısına bırakmaktadır. Diğer yandan kentleşme sürecinde cemaat hayatından cemiyet hayatına geçiş yaşanmakta ve cemiyet hayatının gerektirdiği yeni sosyal ilişkiler ve örgütlenme biçimleri ortaya çıkmaktadır (Sezal, 1992, s. 22). Cemaat ve cemiyet hayatından bakarak değerlendirilebilecek olan kentleşme *dar mekânla* bir cemaat hayatından, *geniş mekânla* bir cemiyet hayatına geçiş ve bu ikinci yaşama şekline göre yeni *sosyal ilişkilere* ve bunun gerektirdiği *yeni örgütlenmelere giriş* olarak tasvir edilebilir (Sezal, 1992, s. 22). Erkan'a göre kentleşme, bir toplumsal değişme, uyum ve bütünleşme sürecidir. Kısaca, kente göç eden nüfusun yeni koşullara uygun ilişkiler biçimi geliştirerek kentin bir ögesi olma sürecidir. Bu süreç, kentin bürokratik yapısı, yerleşik kentli nüfus ve kentsel örgütler ile ilişki arttıkça hızlanmaktadır. Ayrıca bireyin eğitimi, yapmış olduğu iş, gelmiş olduğu yerle ilişkileri de kentleşme sürecini etkilemektedir. Göç ettiği yerle ilişkilerinin yoğun bir biçimde sürmesi, bu süreci olumsuz yönde etkilemektedir. Kentin yerleşik nüfusu ve örgütlü yaşam içinde yer almasının artması ile birlikte de kentleşme hızlanmaktadır. Kentleşme süreci hızlandıkça, bütünleşme de artmaktadır. Fakat özellikle büyük kentlerin sürekli göç alması nedeniyle kentte yaşayan insanlarda tam bir kentleşme, kent ve nüfusun

bütünleşmesi zorlaşmaktadır. Genellikle kente göç eden aileler de ikinci hatta üçüncü kuşakta kentlileşmenin olduğu söylenebilir (Erkan, 2002, s. 20-21).

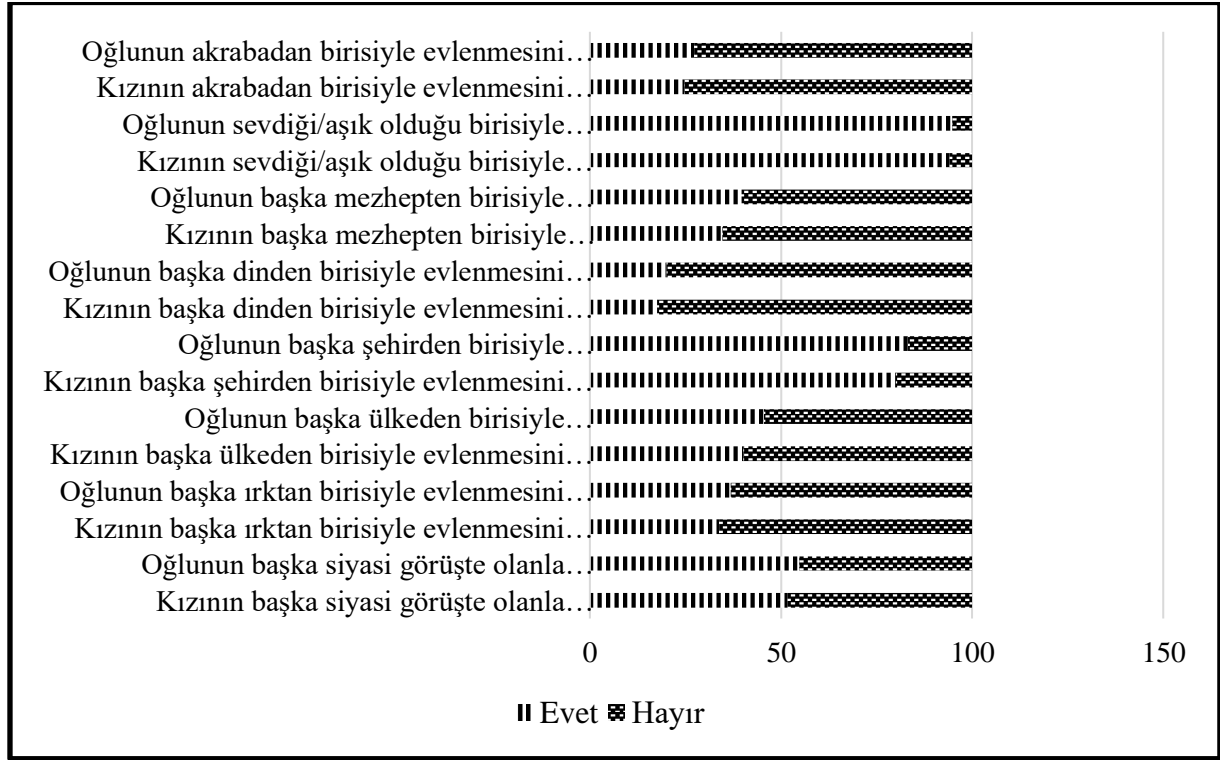
İnsan toplumlarında toplumsal/kültürel sürekliliği sağlayan çeşitli faktörlerden en önemlisi *toplumsallaşma* sürecidir. Bu süreç ile bireyler toplumun standartlarını ve ortak değerlerini edinir, toplumun öngördüğü tarzda yaşamlarını düzenler hale gelirler. Bu süreç hem toplumsal/kültürel devamlılığı sağlarken, hem de toplumsal denetim mekanizmalarını teşvik eder (Vatandaş, 2020a, s. 815-816). Toplumsallaşma eskiden sadece toplumsal/kültürel değerlerin çocuklara aktarılması sürecini ifade ederken, bugün artık büyüklerin de toplumsallaşmasından bahsedilir olmuştur. Büyüklerin toplumsallaşmasının en yoğun açığa çıktığı durum ise kentlileşme sürecidir. Bir göçmenin kentte yaşadığı kentlileşme süreci, çocuğun sosyalleşmesi sürecinden çok farklı değildir, ancak tek farkla; göçmenler bu süreci önceden edindikleri toplumsal temeller üzerinde yaşamaktadırlar. Oysa çocuklarda böylesi bir temel yoktur.

Büyüklerin ve elbette ki göçmenlerin toplumsallaşması kent ortamına uyum sürecini ifade etmektedir. Birey kentlileşmekte, kentin gerektirdiği düşünsel, yaşamsal, ekonomik, kültürel... özelliklerle donanırken, kırsal bölgenin/köyün gerektirdiği düşünsel yapısından, toplumsal değerlerinden, yaşama biçiminden sıyrılmaktadır. Tüm bunlar ise birey ölçeğinde bir değişimi ifade etmektedir. Toplum ölçeğinde anlam ifade eden kentleşmenin birey ölçeğindeki karşılığı kentlileşmedir. Ancak teorik düzlemde beklenen bu değişim realitede her zaman gerçekleşmeyebilmekte, bireyler fiziksel kent ortamında kırsal yerleşim biçiminin gerektirdiği toplumsal özelliklere göre yaşamaya devam edebilmektedirler. Kentlileşme sürecinde bireyin siyasal tutum ve davranışlarında, dayanışma ve yardımlaşma konusunda benimsenen değerlerinde, toplumsal örgütlenme biçimlerinde ve bunlara ilişkin tutumlarında, uyulan/benimsenen değer yargılarında, eğitim ve öğretim konusundaki düşünce, tutum ve davranışlarında, bilgilenme biçimlerinde, dini tutum ve davranışlarında, hak arama yöntemlerinde, kadın ve erkekle ilgili düşünce, tutum ve davranışlarında, toplumsal farklılıkları açıklama biçimlerinde ve gerekçelerinde kente göre olması beklenirken, bireyler tüm bu özelliklerinde köye göre olmayı ısrarla devam ettirebilmektedirler. Bu ise suni, sağlıksız, demografik kentleşme olarak tanımlanan sorun olarak açığa çıkmakta, kentler büyük bir köye dönüşebilmektedir. Çünkü bir şekilde kent bireylerdeki kentsel değişimi yerine getiremez hale gelmekte, kentlileşmenin mekanizmaları çalışmaz olmakta veya çalışsa bile etkisiz kalmaktadır.



Tablo 7

*Ebeveynlerin kızının/oğlunun evleneceği kişinin bazı durumlarına ilişkin tutum ve görüşleri*



Araştırma kapsamında katılımcılara kızı veya oğlu üzerinden bazı kesimlerle akraba olmaya ilişkin tutum ve görüşlerinin ne olduğu sorulmuştur (Tablo 7). Söz konusu sorulardan yer alan özellikler arasında *akraba olmak, sevmek/âşık olmak durumu, farklı mezhep, din, şehir, ülke, ırk siyasi görüş* yer almaktadır. Söz konusu özelliklere bakıldığında en yüksek onayın kızın/oğlanın sevdiği/âşık olduğu kişi ile evlenmesine onayda olduğu gözlenmektedir. Geleneksel değerlerle çok fazla örtüşmeyen bu anlayışın destek bulması kent kültürünün veya kitle iletişim araçlarının değerlerde ve zihniyetlerde oluşturduğu etkiyi göstermesi açısından önemlidir. Bu durumla örtüşmesi açısından akrabadan birisi ile evlenmeye verilen desteğin düşüklüğü anlamlıdır. Bu iki durum birbiri ile örtüşmektedir. Önemli ve dikkat çekici olan din farklılığının önemli bir durum olarak algılanıyor olmasıdır. Dinin bu etkisi geleneksel kültürün bir gereği olarak anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla bu özelliğin seküler kent kültürü veya kitle iletişim araçlarının etkisiyle değişmesi beklenirdi; ancak değişimi oranının yaklaşık %20 civarında kaldığı anlaşılmaktadır. Bu ise dinin hala evlilik konusunda oldukça güçlü bir belirleyici faktör olduğunu göstermekte, dolayısıyla kentin seküler kültürünün bu alandaki etkisinin sınırlı kaldığını göstermektedir. Din farklılığının evlilik durumunu onaylama veya onaylamamada etkisini farklı demografik değişkenler açısından incelendiğinde, özellikle yaş faktörünün önemli olduğu anlaşılmaktadır. Zira katılımcıların yaşları büyüdükçe *hayır* cevabının görece arttığı

gözlenmektedir. Katılımcıların öğretim durumları da önemli ve çok güçlü bir belirleyici faktör olduğu tespit edilmiştir. Katılımcının öğrenim düzeyinin artışına bağlı olarak din farklılığını evliliğe engel olarak görme anlayışının güç kaybettiği gözlenmektedir. İlginç ver son derece dikkat çekici bir bulgu olarak ifade etmek gerekirse katılımcıların yaşları ile çocuklarının evlilikleriyle ilgili sorularda ifade edilen değişkenler arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunmuyor olmasıdır. Yaş ve öğrenim değişkenleri ile demografik değişkenler söz konusu tutumlar arasındaki istatistiksel ilişkinin yönü ve durumu şöyledir:

Tablo 8

*“Yaş” açısından ebeveynlerin kızının/oğlunun evleneceği kişinin bazı durumlarına ilişkin tutum ve görüşleri*

	X <sup>2</sup>	P	C
Akrabalarınızla kızınızın evlenmesini ister misiniz?	18,778	0,002	0,198
Akrabalarınızla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	13,726	0,017	0,171
Başka siyasi görüşte olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?	11,538	0,042	0,157
Başka siyasi görüşte olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?		0,154	
Başka ırktan olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?	18,385	0,003	0,196
Başka ırktan olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	20,823	0,001	0,206
Başka ülkeden olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?	18,258	0,003	0,196
Başka ülkeden olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	17,136	0,004	0,190
Başka şehirden olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?	18,786	0,002	0,198
Başka şehirden olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	22,002	0,001	0,214
Başka dinden olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?		0,056	
Başka dinden olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	14,514	0,013	0,175
Başka mezhepten olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?		0,186	
Başka mezhepten olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	14,040	0,015	0,172
Sevdiği/âşık olduğu biriyle kızınızın evlenmesini ister misiniz?	11,600	0,041	0,157
Sevdiği/âşık olduğu biriyle oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	13,239	0,021	0,168

Tablo 9

“Öğrenim” açısından ebeveynlerin kızının/oğlunun evleneceği kişinin bazı durumlarına ilişkin tutum ve görüşleri

	X <sup>2</sup>	P	C
Akrabalarınızla kızınızın evlenmesini ister misiniz?	15,552	0,004	0,181
Akrabalarınızla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	13,238	0,010	0,168
Başka siyasi görüşte olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?		0,284	
Başka siyasi görüşte olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?		0,460	
Başka ırktan olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?		0,059	
Başka ırktan olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?		0,053	
Başka ülkeden olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?	15,392	0,004	0,180
Başka ülkeden olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	18,005	0,001	0,194
Başka şehirden olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?		0,131	
Başka şehirden olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	10,556	0,032	0,150
Başka dinden olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?		0,077	
Başka dinden olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?		0,156	
Başka mezhepten olanla kızınızın evlenmesini ister misiniz?	11,389	0,023	0,156
Başka mezhepten olanla oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?	12,413	0,015	0,162
Sevdiği/âşık olduğu biriyle kızınızın evlenmesini ister misiniz?		0,902	
Sevdiği/âşık olduğu biriyle oğlunuzun evlenmesini ister misiniz?		0,977	

Geleneğin, özellikle de dinin bireysel ve toplumsal ilişkilerde gücünü koruması, araştırmamızın ilgili sorusunda konu edildiği üzere evliliklerde belirleyici olması, modern kent zihniyetinin, seküler tutumların ve yaşam tarzının henüz tüm boyutlarıyla egemen hale gelmediğini göstermesi açısından önemlidir. Evlilik kararında ön plana çıkan bu özellik başka bağlamlarda da incelenmiştir. Bu bakımdan katılımcılara farklı din (Tablo 10) veya mezhepten (Tablo 11) birisiyle komşu olmayı isteyip istemedikleri sorulmuştur. Hiç kuşkusuz karakteristik özelliklerinden birisi de heterojenliği olan kent kültüründe farklı olanlarla bir arada yaşama isteği önemli bir göstergedir. Buna karşılık cemaat yapılarında homojen karakter baskın olup, farklılığa tahammül zayıftır. Dolayısıyla din ve mezhep ile ilgili bu iki soruya verilen cevaplar bağlamında Sivas kent merkezinde yaşayanların kentleşme düzeylerine ilişkin bir ipucu yakalamak mümkün olabilir.

Tablo 10

*Farklı dinden birisinin komşunuz olmasını ister misiniz?*

	N	%
<b>İsterim</b>	108	23,6
<b>Fark etmez</b>	201	43,9
<b>İstemem</b>	149	32,5
<b>TOPLAM</b>	458	100,0

Tablo 11

*Farklı mezhepten birisinin komşunuz olmasını ister misiniz?*

	N	%
<b>İsterim</b>	128	27,9
<b>Fark etmez</b>	254	55,5
<b>İstemem</b>	76	16,6
<b>TOPLAM</b>	458	100,0

Alınan cevaplara göre Sivas kent merkezinde yaşayanlar din konusunda daha ayrıştırıcı bir zihniyete sahipler; farklı dinden bir komşularının olmasına göre daha yüksek oranda itiraz ediyorlar. Doğal olarak mezhep farklılığı din farklılığına göre daha önemsiz düzeyde bir olgu olarak anlam kazanıyor. Fakat buna rağmen genel bir değerlendirme yapıldığında gerek din gerekse mezhep konusunda kitlenin neredeyse yarısına yakını itiraz-kabul açısından belirgin bir tavra sahip değiller. Bu “kabul” noktasında bir yaklaşımın öncü tutumu olarak değerlendirilmektedir.

Farklı din ve mezhepten bir komşu isteyip/istememe tutumu farklı demografik özellikler açısından incelendiğinde, özellikle *yaş* ve *eğitim* faktörlerinin önemli düzeyde belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Farklı *dinden* (Tablo 12) ve *mezhepten* (Tablo 13) birisiyle komşu olma/olmama isteği *yaş* faktörü açısından incelendiğinde, beklentiye uygun olarak *yaş* ilerledikçe istememe, *yaş* küçüldükçe isteme düzeyinde dikkat çekici bir artış tespit edilmektedir. Bu da görece *yaş* küçük olanların tüm yaşamları içerisinde kentte geçirdikleri sürenin daha fazla olması ve/veya değişime daha açık olma özellikleri ile açıklanabilecek bir durumdur.

Tablo 12

*Yaşa göre farklı dinden birisiyle komşu olma isteği*

		Başka dinden olanların komşunuz olmasını ister misiniz?			
		İsterim	Fark etmez	İstemem	Toplam
Yaş	18-24	29 36,3%	32 40,0%	19 23,8%	80 100,0%
	25-31	20 23,3%	42 48,8%	24 27,9%	86 100,0%
	32-38	18 18,2%	54 54,5%	27 27,3%	99 100,0%
	39-45	20 22,5%	37 41,6%	32 36,0%	89 100,0%
	46-52	9 17,3%	18 34,6%	25 48,1%	52 100,0%
	53-++	12 23,1%	18 34,6%	22 42,3%	52 100,0%
	TOPLAM	108 23,6%	201 43,9%	149 32,5%	458 100,0%

$X^2_{(10)} = 22,071$  C:0,214 P: 0,015

Tablo 13

*Yaşa göre farklı mezhepten birisiyle komşu olma isteği*

		Başka dinden olanların komşunuz olmasını ister misiniz?			
		İsterim	Fark etmez	İstemem	Toplam
Yaş	18-24	28 35,0%	44 55,0%	8 10,0%	80 100,0%
	25-31	25 29,1%	48 55,8%	13 15,1%	86 100,0%
	32-38	21 21,2%	64 64,6%	14 14,1%	99 100,0%
	39-45	24 27,0%	47 52,8%	18 20,2%	89 100,0%
	46-52	12 23,1%	30 57,7%	10 19,2%	52 100,0%
	53-++	18 34,6%	21 40,4%	13 25,0%	52 100,0%
	TOPLAM			128 27,9%	254 55,5%

p>0,05

Farklı din ve mezhepten bir komşu isteyip/istememe tutumu katılımcıların eğitim düzeyleri açısından incelendiğinde, yaş faktöründe olduğu gibi, eğitim faktörünün de ilgili tutumun şekillenmesinde belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 14

*Eğitim düzeyine göre farklı dinden birisiyle komşu olma isteği*

		Başka dinden olanların komşunuz olmasını ister misiniz?			
		İsterim	Fark etmez	İstemem	Toplam
Eğitim Düzeyi	Diplomasız	1 14,3%	2 28,6%	4 57,1%	7 100,0%
	İlköğretim	14 15,2%	29 31,5%	49 53,3%	92 100,0%
	Lise	48 24,4%	91 46,2%	58 29,4%	197 100,0%
	Lisans	42 29,8%	66 46,8%	33 23,4%	141 100,0%
	Lisansüstü	3 14,3%	13 61,9%	5 23,8%	21 100,0%
	TOPLAM	108 23,6%	201 43,9%	149 32,5%	458 100,0%

$X^2_{(8)}=29,890$  C:0,248 P: 0,000

Tablo 15

*Eğitim düzeyine göre farklı mezhepten birisiyle komşu olma isteği*

		Başka mezhepten olanların komşunuz olmasını ister misiniz?			
		İsterim	Fark etmez	İstemem	Toplam
Eğitim Düzeyi	Diplomasız	1 14,3%	5 71,4%	1 14,3%	7 100,0%
	İlköğretim	21 22,8%	41 44,6%	30 32,6%	92 100,0%
	Lise	61 31,0%	108 54,8%	28 14,2%	197 100,0%
	Lisans	42 29,8%	86 61,0%	13 9,2%	141 100,0%
	Lisansüstü	3 14,3%	14 66,7%	4 19,0%	21 100,0%
	TOPLAM	128 27,9%	254 55,5%	76 16,6%	458 100,0%

$X^2_{(8)}=26,716$  C:0,235 P: 0,001

Eğitim düzeyinin artışına bağlı olarak farklı dinden birisi ile komşu olma isteği ciddi bir azalma içerisindedir. Örneğin ilkokul düzeyinde eğitime sahip olanların %53,3'ü farklı dinden birisiyle komşu olmak istemediğini ifade ederken, bu oran lisansüstü düzeyinde %19 gibi görece düşük bir seviyeye inmektedir. Bu da kent kültürünün seküler, bireyci, rasyonel niteliği dikkate alındığında beklentilere işaret eden bir durum olarak anlam kazanmaktadır. Fakat mezhep ile ilgili soruda dindeki kadar görünür ayrışmanın olmaması dikkat çekici. Bu belki, mezhebin dine göre ikinci düzeyde yer almasının sonucu olabilir.

Tablo 16

*Sizce, Kadınların öncelikli meşguliyeti ne olmalıdır?*

	N	%
<b>Bir iş yerinde çalışmak</b>	24	5,2
<b>Çalışmayıp, evi ve/veya çocuklarıyla ilgilenmek</b>	135	29,5
<b>Öğrenim görüp bir meslek sahibi olmak</b>	299	65,3
<b>TOPLAM</b>	458	100,0

Kuşku yok ki toplumsal cinsiyet rolleri açısından kır/köy ortamında ve kent ortamında kadından beklentiler farklılaşmaktadır. Kadın kır/köy ortamında ev merkezli bir sorumluluk alanına sahipken; eviyle, çocuklarıyla, tarla ve bahçesiyle, hayvanlarıyla sınırlı bir yaşam alanının içinde roller üstlenmekte ve bunların gereğini yerine getirmekteyken, kent ortamında kadının toplumsal cinsiyet rolleri önemli oranda değişime uğramakta, erkeğinkilerle büyük oranda benzeşmektedir. Kent ortamında kadının eğitim,/öğretim faaliyetlerine katılması ve buna bağlı olarak daha formel iş kollarında çalışması istenmektedir. Bu bakımdan kadından beklenenler önemli olduğu için araştırma kapsamında katılımcılara kadının en önemli meşguliyet alanının (sorumluluğunun) ne olduğu sorulmuştur. Katılımcıların % 29,5'i "Çalışmayıp, evi ve/veya çocuklarıyla ilgilenmesi" cevabını verirken, %65,3'ü ise "Öğrenim görüp bir meslek sahibi olması" demiştir. Bu ayrışma önemlidir. Zira "çalışmayıp, evi ve/veya çocuklarıyla ilgilenmesi" cevabı kır/kent eksenli bir zihin dünyasının yansıması olarak anlam kazanırken, "öğrenim görüp bir meslek sahibi olması" cevabı ise kent kültürünün gereği bir durum olarak anlam kazanmaktadır. Kadının öncelikli meşguliyetinin ne olması ile ilgili soru katılımcıların cinsiyetleri açısından incelendiğinde; iki değişken arasında istatistiksel açıdan anlamlı ve güçlü sayılabilecek bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir ( $X^2$ : 28,093; P: 0,000; C: 0,240). Kadın katılımcıların %76,7'si "kadın öğrenim görüp bir meslek sahibi olmalı" derken, bu görüş

erkeklerde %56'lık bir orana sahiptir. Dolayısıyla beklentiye uygun olarak kadın katılımcıların %17'si "kadın çalışmayıp, evi ve/veya çocuklarıyla ilgilenmesi gerekir" derken, bu görüş erkeklerde %39,7'lik bir orana erişmektedir. Bu ise genel anlamda düşünüldüğünde Sivas kent merkezinde yaşayanların kadının toplumsal cinsiyet rolleri konusunda önemli düzeyde kent kültürüne sahip olduklarını göstermektedir. Kadın katılımcılar erkek katılımcılara göre kadının toplumsal cinsiyeti konusunda daha fazla kent kültürünü temsil ettikleri de araştırmanın önemli bulgularından birisi olarak anlam kazanmaktadır.

Kadının toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili beklentiler "yaş" değişkeni açısından incelendiğinde önemli ve Sivas kent merkezinde yaşayanların kent kültürünü belirli oranda da olsa içselleştirdikleri ile ilgili sonuçlar tespit edilmiştir ( $X^2$ : 25,215; P: 0,005; C: 0,228). Katılımcıların yaşları büyüdükçe kadından beklenen toplumsal cinsiyet rollerinin kentli karakterinde azalma yaşanmaktadır. Örneğin 18-24 yaşındaki katılımcıların %80'i "kadın öğrenim görüp bir meslek sahibi olmalı" derken, 53 ve üzeri yaşa mensup katılımcıların %53,8'i aynı görüştedir. Eğitim değişkeninin de kentlilik bilincinin oluşumunda önemli bir faktör olduğuyla ilgili bir bulgu olarak ifade etmek gerekirse; katılımcıların eğitim düzeyleri ile kadının temel meşguliyetinin niteliği görüşleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki vardır ( $X^2$ : 23,192; P: 0,003; C: 0,220). Katılımcıların eğitim düzeyleri yükseldikçe, kadının toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili beklentilerde kentli oluşa uygun beklenti yükseliş kaydetmektedir. Örneğin ilköğretim düzeyinde eğitime sahip katılımcıların %48,9'u "kadın öğrenim görüp bir meslek sahibi olmalı" derken, lisans eğitimine sahip katılımcıların %77,3'ü aynı görüşü dile getirmiştir.

### Sonuç

Bireyin yaşadığı toplumsal çevrenin niteliği, bireyin zihin dünyasının ve yaşam tarzının şekillenmesinde belirleyici önemli faktörlerden birisidir. Bir parçası olarak mensubu olunan toplumsal birimin nicel nitelikleri, zihniyet ve yaşam tarzı seçeneklerinde belirleyici bir işlev görmektedir. Bu açıdan kır/köy gibi küçük bir yerleşim birimine mensup olmakla, kent gibi sayısal olarak büyük nüfus barındıran yerleşim biriminde yaşıyor olmak, nitelikleri açısından bireyleri oldukça farklı yönlerden etkilemekte ve görünüşte tamamen bireysel gibi görünen tutum ve davranışlar, yaşam tarzları üzerinde oldukça baskın nitelikte belirleyici rol oynamaktadır. Bu bağlamda kır/köy ile kentin farklılıkları, bireysel ve toplumsal işleyişi, kültürü, karakteristik özellikleri sosyoloji, iktisat, siyaset, antropoloji gibi toplumsal bilimler ve psikoloji, sosyal psikoloji gibi bireyi dikkate alan bilimler açısından ilgi ile incelenen ve takip eden konular olmuştur. Gerçekleştirilen çokça araştırma sonucunda kır/köyün özellikleri ile ilgili olarak



“cemaat”, “birincil grup/ilişki”, “mekanik işbölümü” kavramlaştırmaları, kentin özellikleri ile ilgili olarak da “cemiyet”, “ikincil grup/ilişki”, “organik işbölümü” kavramlaştırmaları yapılmıştır. Kır/köydeki ilişkilerin din/gelenek bağlamında oluşmasına, “biz” duygusunun egemenliğinde şekillenmesine karşılık, kentteki ilişkilerin rasyonel, seküler, bireyci ilke ve anlayışların etkisini taşıdığı ifade edilmiştir.

Kır/köy ile kent arasındaki niteliksel farklılık, göç olgusu bağlamında incelendiğinde; kırdan/köyden kentte göç eden bireylerin tüm yaşam boyu devam eden toplumsallaşmalarının bir başka tarzı oluşmaktadır. Bireyler kır/köy kültüründen kent kültürüne geçişin gerektirdiği ve literatürde “kentlileşme” olarak isimlendirilen yeni bir toplumsallaşma sürecine dâhil olmaktadır. Fakat gerek kente göç eden kişilerin bireysel özellikler gerekse göç edilen ve “kent olarak nitelenen yerleşim biriminin kendine özgü nitelikleri bireylerin kent kültürünü içselleştirme (kentlileşme) süreçlerinin de içselleştirme oranlarının da farklılaşmasına yol açabilmektedir. Çünkü birey sürecin tamamen pasif bir nesnesi olmadığı gibi, kentin karakteristik özellikleri de aynı düzeyde belirleyici olmayabilmektedir. Bu ise hem bireylerin kentlileşmelerini hem de kent kültürünün yapısal özelliklerini etkilemektedir.

Bu araştırma kırsaldan sürekli göç alan Sivas kent merkezinde yürütülmüş ve burada yaşayan bireylerin kentlileşme düzeylerini, bir diğer ifadeyle kent kültürünü içselleştirme düzeylerini ölçmeyi amaçlamıştır. Gerçekleştirilen araştırmanın bulgularına göre Sivas kent merkezinde yaşayan bireylerin kırsalın/köyün kültüründen tamamen kopmadıkları yani dolayısıyla kent kültürünü tamamıyla içselleştirmedikleri anlaşılmıştır. Din hala önemli bir faktördür. Ebeveynler, çocuklarının evliliklerinde veya komşuların niteliklerinde din belirleyici faktör olarak işlev görmektedir. Buna karşılık kent kültürü sekülerdir ve toplumsal ilişkilerde dinin etkisinin olmaması beklenir. Yine güven ekseninde komşularla, arkadaşlarla ve akrabalarla ilişkiler dikkate alındığında da, yakın arkadaş ve akraba ilişkilerinin belirgin oranda güç kaybına uğramış olsa bile varlığını sürdürüyor olması önemli bir tespittir. Bu da beklentilere uygundur. Zira kent kültürünü benimseme şeklinde gerçekleşen bu tür toplumsallaşma süreci hem bireyler hem de kent açısından bir anda olup-biten bir değişim sürecini ifade etmemektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri dikkate alındığında Sivas kent merkezinde yaşayanların bu konuda oldukça önemli düzeyde kent kültürüne sahip hale geldikleri ve kadının toplumsal cinsiyet rolleri açısından daha modern bir konumda yer almasını bekledikleri tespit edilmiştir.

### Kaynakça

- Alacahan, O. (1994). *Sivas'ta kentleşme sürecinde sanayileşme olgusu*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Bookchin, M. (1999). *Kentsiz kentleşme*. (B. Özyalçın, Çev.). İstanbul: Ayrıntı yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1987)
- Boran, B. (1945). *Toplumsal yapı araştırmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Felsefe Enstitüsü.
- Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çevik, D. (1994). *Sembolik etkileşim*. Ankara: Belvak Yayınları
- Erkan, R. (2002). *Kentleşme ve sosyal değişim*. Ankara: Bilimadamı Yayınları.
- Erkut, G. (1991). Kentleşme sürecinin sosyolojik boyutu. G. Erkut (Ed.), *Kentleşme ve kentleşme politikaları* içinde (s. 37-69). İstanbul: Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı Yayınları.
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji* (C. Güzel, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1982).
- Göktürk, A. (2001). Diyarbakır ve Mersin'e zorunlu göç. *Toplum ve Hekim Dergisi*. Türk Tabipler Birliği, 16(4), 40-52.
- Görmez, K. (1996). *Şehir ve insan*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Görmez, K. (1997). *Kent ve siyaset*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Günaydın, G. (2001). *Türkiye kırsal yerleşme düzenine yönelik planlama yaklaşımları*. Ankara: Türk Mühendis ve Mimar Odalar Birliği Ziraat Mühendisleri Odası Tarım Politikaları yayın dizisi.
- Hatt, P. K. ve Reiss A. J. (1957). *The revised reader in urban sociology*. New York: Free Press of Glencoe Inc.
- Keleş, R. (1983). *100 soruda Türkiye'de şehirleşme, konut ve gecekondu*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Keleş, R. (2017). *Kentbilim terimleri sözlüğü*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Mann, P. H. (1970). *An approach to urban sociology*. London: Roudledge and Kegan.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akınhay, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları (Orijinal çalışma tarihi 1994).

- Özen, S. (1996). *Kentleşme sürecinde ailede kuşaklararası ilişkiler*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Özer, İ. (2004). *Kentleşme kentleşme ve kentsel değişim*. Bursa: Ekin Kitabevi.
- Pahl, R.E. (1965). *Reading in urban sociology*. London: Pergamon Press.
- Savage, M., Warde, A. ve Ward, K. (2003). *Urban sociology capitalism and modernity*. Hampshire: Palgrave Macmillan
- Sencer, Y. (1979). *Türkiye’de kentleşme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sezal, İ. (1992). *Şehirleşme*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Sivas Valiliği. (2019). 2018 Sivas çalıştayı sonuç raporu. Sivas Valiliği Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü.
- Taneri, E. (1978). *Şehircilik konuları*. İstanbul: İstanbul Devlet Mühendislik Mimarlık Akademisi Mimarlık Bölümü Yayınları.
- Tatlıdil, E. (1989). *Kentleşme ve gecekondular*. İzmir: Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1996). *Değişim, kültür ve sosyal çözümme*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2020). *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Göç İstatistikleri, 1980-2019 İllerin aldığı, verdiği göç, net göç ve net göç hızı*. <https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=nufus-ve-demografi-109&dil=1>
- Tütengil, C. O. (1966). *Az gelişmiş ülkenin toplumsal yapısı*. İstanbul: İstanbul matbaası.
- Vatandaş, S. (2020a). Sosyalleşme ve sosyalleşmenin sosyal medya mecralarındaki anlamsal ve işlevsel değişimi, *Erciyes İletişim Dergisi*, 7(2), 813-832.
- Vatandaş, S. (2020b). Sanal cemaat (Tarihsel ve sosyolojik gerçekten, dijital çağın sanallığına: Cemaatin sanallaşması). *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 21(2), 19-46.
- Weber, M. (2003). *Şehir: modern kentin oluşumu* (M. Ceylan, Çev.). İstanbul: Bakış Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1921).
- Wirth, L. (2002). Bir yaşam biçimi olarak kentleşme. A. Alkan ve B. Duru (Ed), *20. yüzyıl kenti içinde* (s. 70-106). Ankara: İmge Kitabevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1938).
- Yörükkan, A. (1968). *Şehir sosyolojisinin teorik temelleri-temel kavramlar-teoriler problemler*. Ankara: İmar ve İskân Bakanlığı.

**Alacahan, O. (2021). Kentleşme sürecinde insan ilişkilerinin niteliksel değişimi (Sivas kent örneği).**  
*Humanitas, 9(17), 1-29*

Yörükan, T. (1968). *Gecekondu ve gecekondu bölgelerinin sosyo-kültürel özellikleri*. Ankara:  
İmar ve İskân Bakanlığı.

**GRIEVABLE AND UN-GRIEVABLE LIVES: PHIL KLAY'S  
REDEPLOYMENT**

**M İkbal M ALOSMAN<sup>1</sup>**

**Abstract**

The Middle East occupies considerable space in the US media and public debate after America's recent wars in Afghanistan and Iraq. This paper examines Phil Klay's delineation of these wars in his award-winning story collection, *Redeployment* (2014), in accordance with its approach to the value of life of both Americans and non-Americans and its perspective(s) on violence. It is Judith Butler's contention that, in Western democracies, lives and deaths are treated with a different method; while the lives of western citizens are valued and grieved, the lives of non-citizens are devalued and ungrieved. I investigate the status of life/death in this work in the first section while the stories' appropriation(s) to and justification of violence are elaborated in the second part. In these stories, fatalities among both Americans and locals are abundant and grief appears to dominate the scenes, however, in rather different way.

**Keywords:** grievable, Phil Klay, *Redeployment*, ungrievable, war fiction

**KEDERLİ VE KEDERLİ OLMAYAN YAŞAMLAR: PHIL KLAY'IN  
REORGANİZASYONU**

**Öz**

Ortadoğu, son 20 yılda, özellikle Amerika'nın Afganistan ve Irak'taki son savaşlarından sonra, ABD medyasında ve kamuoyunda önemli bir yer almaktadır. Bu makale, Phil Klay'ın bu savaşların tanımını, ödüllü öykü koleksiyonu olan *Redeployment* (2014)'da hem Amerikalıların hem de Amerikalı olmayanların yaşam değeri ve şiddet perspektifinden incelenmektedir. Judith Butler'a göre, Batılı demokrasilerde hayat ve ölümler farklı olarak değerlendiriliyor, Batılı vatandaşların hayatları daha değerli ve kederli olmalı düşünürken, vatandaş olmayanların hayatları daha az değerlidir. Birinci bölümde yaşam / ölüm durumu incelenirken, öykülerin uygunluğunu ve şiddetin gerekçesi ikinci bölümde ele alınmaktadır. Bu öykülerde, Amerikalılar ve yerliler arasındaki ölümler sahneler oldukça çoktur ve kederli görünmektedir.

<sup>1</sup> Asst. Prof. Dr., Dhofar University, Department of English Language and Literature, meqbal1980@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-3798-5347

**Anahtar Sözcükler:** kederli, Phil Klay, Reorganizasyon, dayanılmaz, savaş kurgusu

### Introduction

After less than one-month of the 9/11 attacks, the United States led a war on Afghanistan and started another on Iraq in 2003 under the umbrella of 'War on Terror'. Thousands of American service personnel were deployed in these distant geographies, many of whom molded their experiences into literature. Phil Klay is one of those veterans who served in Iraq between 2007-2008 and wrote his first story collection, *Redeployment*, in 2014. Throughout the twelve stories, American recent wars are brought under deliberation by diverse characters, settings and circumstances. Klay's collection was largely acclaimed and received the 2014 National Book Award among many other rewards. It was labeled as the best literary work written by veterans in recent years (Packer, 2014), "a must-read for anyone with the slightest interest in the actuality of the wars that have been fought in our names" (Docx, 2014, para. 9), and "the best thing written so far on what the war did to people's souls" (Filkins, 2014, para. 4).

Klay's work receives wide attention from a variety of voices from diverse backgrounds. Tyrell Mayfield (2016) argues that Klay's veterans return home either dead or traumatized and that does not reflect truism of war where many soldiers return home unharmed. Soldiers are acted upon; they have no control over their circumstances and are passively the victims of war. Klay's characters are mainly preoccupied with their own survival rather than grandeur of valour (Alosman, 2020, p. 1025). What is of utmost concern for Roy Scranton (2015), however, is soldiers' responsibility for war crimes; He considers Klay's work a continuation of what he terms as 'trauma hero', a tradition in war literature that begins with Wilfred Owen, Leo Tolstoy, Ernest Hemingway, Tim O'Brien to Kevin Powers. He considers such an approach to soldiers' involvement in war as problematic in the sense that soldiers are victimized rather than held accountable for war atrocities. Scranton (2015) argues that at the expense of questions regarding motives of war and its local victims, the anguishes of soldiers are magnified in what Scranton calls 'a politics of forgetting.'

*Redeployment* is also regarded as an anti-war fiction, by some reviewers, owing to its elucidation of the reprehensibility of war where it asks America to listen to the despicable stories of its soldiers in order to re-evaluate their entanglement in recent wars in the Middle East (Kunsa, 2017, p. 236). It also induces diverse, and sometimes contradictory, views regarding its approach to these wars and to militants' accountability/victimhood. In line with

Kunsa's view, Paul Petrovic (2018) believes that the collection rightly critiques war, in general, and American soldiers' uninvestigated misconducts, in particular. It raises readers' awareness of what occurs in combat without dictating specific attributes about soldiers' actions and behaviors (Booth, 2019, p. 188). Klay does not try to convince his readership to pity American veterans or to ignore the sufferings of people they have murdered (Booth, 2019, p. 188). What seems to be certain, though, is that Klay's work engages a diversity of commentators and critics from different backgrounds and interests.

Twelve stories delve into the complications of America's recent wars with twelve narrators who are militants, civilians, and chaplains, among others. This article examines how these stories approach the value of life/death of both American and non-American characters within the context of wars in Afghanistan and Iraq. I investigate the status of life/death in this work in the first section while the stories' appropriation(s) to and justification of violence are elaborated in the second part.

### **Conceptual Framework: When Is Life Grievable?**

On September 11, 2001, the world was shocked by the many images and videos from the catastrophe which kept circulating constantly in all news agencies for months. The death of more than three thousand Americans and the destruction of one of America's landmarks saddened not only Americans but millions of people throughout the world. The stories of those traumatized, injured, and killed occupied media outlets and kept flowing incessantly. In less than one month, the US started a war on Afghanistan and another one on Iraq in less than two years under the slogan 'War on Terror'. Hundreds of thousands of local people lost their lives and more injured. Most cities in these two geographies were turned into large-scale sites of destruction and millions of people were displaced. The deaths and sufferings of millions of local people were barely reported and briefly mentioned in Western media, especially when compared to the expansive and extensive coverage of the September attacks. Casualties in these Middle Eastern countries were mainly presented as lifeless numbers of unidentifiable figures.

In her seminal book, *Frames of War: When is life grievable?*, Judith Butler (2009) poses a question about the value of lives; "whose lives are considered valuable, whose lives are mourned, and whose lives are considered un-grievable[?]" (Butler, 2009, p. 38). She contends that the world is divided into two sections, grievable and un-grievable lives; while a grievable life is mourned and revered, an un-grievable life is not mourned as its life never counts as life. Wars are waged so as to preserve the lives of some people who are defended

against the lives of others, even if that means annihilating the latter lives. On 9/11, the images and stories of American families are circulated repetitively while there is significantly less public grieving for non-Americans while illegal workers are totally ignored, even though all of them died under the same circumstances. Such differential distribution of public grieving is a political issue that has been practiced for thousands of years where

governments seek to regulate and control who will be publicly grievable and who will not [because] [o]pen grieving is bound up with outrage, and outrage in the face of injustice or indeed of unbearable loss has enormous political potential, [. . .] [it]would disrupt the order and hierarchy of political authority as well (Butler, 2009, p. 39).

In the US most recent wars in Iraq and Afghanistan, the effect is regulated to support the war effort and to prevent all that might disturb the official narrative. Therefore, once the photos from Abu Ghraib are broadcasted, conservative commentators claim that it is “unAmerican to show them” (Butler, 2009, p. 40). Americans are not supposed to know about their government’s acts of torture, violation of recognized human rights, and how these wars are erroneously conducted. Such knowledge is limited in order to decrease public awareness of the awful realities of war which would turn public opinion against the war in Iraq.

Talal Asad (2007) also has questions about the reasons behind the felt horror and moral repulsion concerning suicide bombing while the same cannot be said about state-sponsored violence. He wonders why both acts of violence should not produce the same feelings of outrage and repugnance in the West, even though modern states destroy and disrupt life more easily and on a much grander scale. What is heeded in the west is the means by which people are killed and killers’ motivations, not the actual acts of murder or dehumanization. Modern states justify state propagated violence out of the belief that they are different and morally advanced while others are not. People in the West react differently to the loss of lives under certain conditions; They consider the death of those who are killed in a war sponsored by a state as regrettable and sad while if such death is perpetrated by insurgency groups it is considered illegitimate, then the reaction invariably changes.

Though every war or act of violence has some fatalities, not all casualties are regarded and treated equally, some have more privilege than others. Butler (2009) maintains that people in the US differentiate between those on whom their life and existence depend and those who represent a direct threat to their life and existence;

When a population appears as a direct threat to my life, they do not appear as "lives," but as the threat to life (a living figure that figures the threat to life) . . . Those we kill are not quite



human, and not quite alive, which means that we do not feel the same horror and outrage over the loss of their lives as we do over the loss of those lives that bear national or religious similarity to our own" (Butler, 2009, p. 42).

Asad (2009) contends that there are different approaches to deal with death; the west objects to suicide-caused deaths more compellingly and with greater moral outrage than to aerial-bombings executed by armies. Some people are considered socially dead or as living threats to the lives of westerners (Butler, 2009, p. 41). In current wars, there are defendable, valuable, and grievable lives and "those that are not quite lives, not quite valuable, recognizable or, indeed, mousable" (Butler, 2009, p. 42-43).

Although state armies are supposed to abide by humanitarian law, they do not seem to do so as demonstrated by many war crimes committed by these armies (Asad, 2007, p. 60). They can wage wars without being held responsible for their actions so long as the army belongs to a strong state. Regardless of the just or unjust status of such wars, "they have always constituted an integral part of the right to defend oneself and one's way of life" (Asad, 2007, p. 60). In a modern state, there is a guarantee of life for "the citizen-soldier who is prepared to kill and die for it, yet whose health, longevity, and general physical well-being are objects of the democratic state's solicitude" (Asad, 2007, p. 61-61). It has the absolute right to use force and violence in order to defend itself against the different and backward enemy who poses a threat to the civilized world.

Suffering is also represented differently depending on the nationality of the victims in a way that affects people's responsiveness, and particularly, how certain figures determine what will and will not be grievable (Butler, 2009, p. 75). There are explicit or implicit norms that govern which lives are considered human and which are not; "These norms are determined to some degree by the question of when and where a life is grievable and, correlatively, when and where the loss of a life remains un-grievable and unrepresentable" (Butler, 2009, p. 74). In the case of Guantanamo Bay, American police harassment of Muslims after 9/11 and the suspension of civil liberties, certain rules have been operational in determining who is human and thus entitled to human rights and who is not. This debate implies the question of grievability: whose life would be publicly grievable if terminated and whose life would be un-grievable?

While some people are considered human, others are not, because they do not exemplify the norm that regulates what and who will count as human life (Butler, 2009, p. 76). The norm creates "the nearly impossible paradox of a human who is no human, or of the

human who effaces the human as it is otherwise known” (Butler, 2009, p. 76). When local people are devastated in recent wars in Afghanistan and Iraq, they are regarded as not yet having arrived at the idea of the rational human (Butler, 2009, p. 125). They are murdered and their countries are destroyed because they are thought to constitute a threat to the human, “the West,” which is positioned to “articulate the paradigmatic principles of the human-of the humans who are worth valuing, whose lives are worth safeguarding, whose lives are precarious, and, when lost, are worth public grieving” (Butler, 2009, p. 125). Gregory (2004) asserts that on more than one occasion, American officials emphasize the notion of Americans’ supreme value when addressing the high numbers of local casualties in Iraq and Afghanistan. Their lives are considered more valuable than those of locals who are chiefly treated as threats to Americans’ lives.

Muslim peoples are regarded as being outside the civilizational trajectory that decides the human, provides the guardians of civilization the “right” to use violence against them, and rationalize the war against Islam in the belief that Islam poses a threat to Western culture as well as prevailing norms of humanization (Butler, 2009, p. 130). Since Muslims are believed to pose a threat to western peoples and cultures, the justification for their torture and death is secured as they are not considered human. And American wars in Afghanistan and Iraq are to be conceived within their civilizational framework regarding the backward and “pre-modern Islamic Other” (Butler, 2009, p. 132). Since western countries regard themselves as the guardians of democracy and their communities as representing these democratic ideals, they believe that they qualify to undertake justified violence against those who do not represent such ideals (Butler, 2009, p. 132). Some acts of violence are rationalized and upheld while other means of violence are defiled and criminalized.

This article problematizes Klay’s delineation of the value of life and grieve(ability) of both Americans and locals as well as his approach to state perpetrated violence as illustrated in *Redeployment*. This article investigates Klay’s stories in two sections; The first section, ‘Grievable/Ungrievable Lives,’ elaborates on the stories’ positions regarding the value of the life of Americans and locals and compare them, while the second part, ‘Justified/Unjustified Violence,’ expounds on how violence is recognized, treated and justified/condemned in each story.

## Analysis

### Grievable/Ungrievable Lives

Wars are known to be the sights where life is unwarranted and death is abundant, especially for locals who find themselves in the midst of forced circumstances. Scenes of scattered corpses of Iraqis in the streets of Iraq are recurrent in war fiction like Sinan Antoon's *The Corpse Washer* (2013), Kevin Powers' *The Yellow Birds* (2013), and Klay's *Redeployment* (2015). In "Redeployment," the first story in Klay's collection, Sergeant Price recounts how he used to shoot dogs to prevent them from devouring the corpses of Iraqis despite the fact that he is a "dog person" (Klay, 2015, p. 1). He steps up and shoots a dog that is "lapping up blood the same way he'd lap up water from a bowl," even though it is not "American blood" (Klay, 2015, p. 1). He is upset about the scene and finds himself obliged to interfere and stop the profane act. Though the act of averting the dog from transgressing the sanctity of the dead is empathetic, one may ask who is behind the death of the man in the first place, who is accountable for these scenes of death, and why only the bodies of Iraqi people are left unattended to rot in the streets and alleys? Scranton (2015) answers that by focusing on a peripheral detail, like that about shooting dogs, Klay conceals the significant fact about American soldiers' responsibility for such deaths. We are brought to appreciate the soldier's act and forget his accountability as part of an occupying force.

Local people have no particular features to be remembered with in "Redeployment"; they are mainly faceless figures or corpses rotting and dissolving under the sun. While preparing to mercy-kill his aging dog, Sergeant Price remembers the other time he hesitates to pull the trigger when he and other Marines find an insurgent hiding in a cesspool beneath liquid shit "like a fish rising up to grab a fly" (Klay, 2015, p. 15); They aim at him except Price. Scranton (2015) argues that this story is primarily written for American readers who will care more about the death of the dog than that of the Iraqi. It is worth notice that the insurgent has no facial expressions or character that might make him memorable. He is rather an abstraction of a man who is less valuable than Price's dog, Vicar, whose appearance, adorable actions, warmth of body are fully described. He dies in a contemptible way in the midst of a cesspool while the dog dies in a more honorable way after being "happy all his life" (Klay, 2015, p. 14). Scranton (2015) rightly argues that there are almost no Iraqi characters in *Redeployment* except some caricatures. With no distinguishing human traits, the Iraqi man does not appear to induce grief or empathy from the readership like that we have for Vicar, the old dog.

The lives of Iraqis do not have much value in their homeland since they can be murdered, even slaughtered, by American soldiers who do not give consideration to any legal consequences or punishment. In this episode, an Iraqi insurgent who is seriously injured in the chest and who is expected to die in a second, “but the company XO walks up, pulls out his KA-BAR, and slits his throat. Says, “It’s good to kill a man with a knife.” All the Marines look at each other like, “What the fuck?” (Klay, 2015, p. 3-4). Even though all the other Marines are disgusted by the act, no action seems to be taken and the terrible deed goes with impunity which indicates the insignificance of Iraqis’ lives.

One way to justify civilian casualties at war is to conflate non-combatants with militants; They become more susceptible to injury and death. In the third story, “After Action Report,” American soldiers are not able to differentiate the militant from the civilian in Fallujah (Klay, 2015, p. 30). They are unable to identify the source of threat or the potential attacker. After the soldiers are targeted with an explosion and while they are trying to recover from the shock, Iraqis stare at them; “One of them was the bomber, probably, waiting to see if there was gonna be a CASEVAC [evacuation of casualties by air]. They get paid extra for that” (Klay, 2015, p. 30). Civilian are thus complicit in targeting American soldiers; “The civilians were probably watching for it, too. You can’t plant a bomb that big without the neighborhood knowing” (Klay, 2015, p. 30). All Iraqis become accordingly suspects and justified targets for an American reprisal; Their lives are made dependent on how Americans interpret their actions and presence and act accordingly. Americans are thus cleared from any responsibility for the numerous civilian casualties in Iraq, whereas Iraqis are held accountable for being ambiguous, i.e., not distinguishable as civilian or militant so much so that the big question pertaining Americans’ presence in Iraq is obliterated.

Civilian lives are also conflated with those of militants in “Prayer in The Furnace” where a lance corporal who has witnessed the murder of his colleague tells the chaplain, “The only thing I want to do is kill Iraqis [ . . . ] That’s it. Everything else is just, numb it until you can do something. Killing hajjis is the only thing that feels like doing something. Not just wasting time” (Klay, 2015, p. 148). When asked whether he means insurgent Iraqis, he retorts, “[t]hey’re all insurgents” (Klay, 2015, p. 148). He shows the chaplain a photo of a five- or six-year-old boy “planting an IED [improvised explosive device]” (Klay, 2015, p. 148). American soldiers wait until the kid leaves to blow the IED; they make sure that the kid does not get hurt. When the lives of non-combatants and combatants are confused with each other, they become more susceptible and endangered in the context of war. Civilians are thus

turned into suspects and legitimate targets whose lives hold no immunity which, in turn, explains the huge numbers of civilian fatalities in Iraq and Afghanistan.

There are other episodes where civilian lives are targeted accidentally by American soldiers who find it difficult to make decisions about the source of fire or whether Iraqis are militants or not. After American soldiers are attacked, they call for artillery support and it blows the suspected building (Klay, 2015, p. 33). Then, they “walk through and find pieces of little kids, tiny arms and legs and heads everywhere” (Klay, 2015, p. 33). A Sergeant asks the soldiers, “What you gonna tell a nine-year-old girl who don’t know her daddy’s dead ‘cause his legs is still twitching, but you know ‘cause his brains is leaking out his head?” (Klay, 2015, p. 33). Elsewhere, the Marines kill “a family that failed to brake in time” (Klay, 2015, p. 140). Americans who take part and witness these events appear to be saddened and sometimes traumatized by the scenes; “when you get back to the States no civilians will be able to understand what you’ve gone through” (Klay, 2015, p. 157). Americans’ acts are shown to be in retaliation for an Iraqi assault, rather than the opposite, which indicates their victimhood. They are also keen on the lives of Iraqis as they do their best to avoid casualties among them. We are to empathize with what Scranton (2015) calls ‘trauma heroes’, soldiers who undergo trauma while being deployed where their ordeal is magnified to induce compassion. Americans allow the psychological anguish suffered by soldiers who are primarily sent to kill for the safety of their country displaces and erases their accountability for Iraqis’ fatalities. They become innocent witnesses and victims of the despicability of war.

When cities are turned into battlefields, children become less safe and more vulnerable to lethal combats. In both *Redeployment* and *The Yellow Birds*, there are some armed Iraqi children who get killed while holding their arms. While American soldiers are under the shock after their convoy is attacked, they fire with their guns at a suspected, and yet unseen target (Klay, 2015, p. 31). Then, they hear a woman’s scream; “a woman in black, no veil, and maybe a thirteen- or fourteen-year-old kid lying on the ground and bleeding out” (Klay, 2015, p. 31). They are dumbfounded when they find out that they have killed the boy whose gun is lying beside him. They figure that he has “grabbed his dad’s AK when he saw us standing there and thought he’d be a hero and take a potshot at the Americans [. . .] But apparently he didn’t know how to aim” (Klay, 2015, p. 32). As his mother tries to pull him back into the house, she sees “bits of him blow out of his shoulders,” and Timhead, the soldier in charge of the kill, takes “a big step back from reality” (Klay, 2015, p. 32). The heart-breaking scene induces much compassion and empathy, however, for a relatively small

narrative space with the rest of the story concentrating on Timhead's felt guilt. Timhead becomes the center of the narrative and readers have more empathy for his extended anguish. What is more memorable than the boy's death is the soldier's humane standing and his long struggle with this excruciating experience.

Accountability for the kid's murder is further discussed when Timhead's colleague Lance Corporal Paul, nicknamed Ozzie, tells the chaplain, "I don't even think that kid was crazy, [. . .] Not by hajji standards. They're probably calling him a martyr [. . .there is something] fucked with this country [Iraq]" (Klay, 2015, p. 44). The issue becomes an Iraqi one; it is not related to the war waged by the United States but rather to Iraqis' perception of martyrdom. Blame is thus shifted from the US Military to the people and land of Iraq. Hence, Iraqis' culture of martyrdom takes responsibility for the kid's murder. Private Bartle, in Kevin Powers' *The Yellow Birds*, shares Ozzie's feelings of misgivings about Iraq and its bad omen for Americans. Iraq becomes more visible as the sight of evil and the source of Americans' extended sufferings.

Despite the several heart-breaking scenes of civilian fatalities in "Prayer in The Furnace," the death of Fujita, the American soldier, is far more grievable and memorable. When his squad approaches the battle cross at his memorial service, "they knelt close together, their arms over one another's shoulders, leaning into one another until it was one silent, weeping block. Geared up, Marines are terrifying warriors. In grief, they look like children" (Klay, 2015, p. 132). While the death of the American soldier is treated with respect and reverence, Iraqis' corpses are left to die, rot and dissolve in the streets; They are less grievable than Americans.

Iraq is made a hostile and aggressive land where death lurks for Americans in every corner; "People trying to kill you, everybody angry, everybody crazy all around you, smacking the shit out of people" (Klay, 2015, p. 151). The city of Ramadi becomes "an evil thing" where they commit "evil things all around" (Klay, 2015, p. 152). Some soldiers are "gone [. . .] Acosta ain't Acosta no more. He's wild [. . .] How can you say this place ain't evil?" (Klay, 2015, p. 152). Iraq and Iraqis are to hold responsibility not only for their own miseries but for the sufferings and misconducts of Americans; Americans are thus the victims of the people and geography of Iraq. What is evident in Klay's stories is the victimhood of the US soldiers and the viciousness of Iraq, people and geography, and that entails proportionate degrees of value ascribed to American and Iraqi lives where the former holds a supreme value and the later a diminished one.

### Justified/Unjustified Violence

Asad (2007) argues that acts of violence are treated inconsistently in the West; while modern states' violence is justified by means of morality, others' violence is condemned and regarded as an act of terrorism despite the fact that the first inflicts far more damage to the civilian life than the second. A contrastive image is drawn between the acts of American soldiers and al-Qaeda members in the second story, "Frago." Even though not all militants in Iraq belong to al-Qaeda in *Redeployment*, however, there is an emphasis on their presence and horrible deeds in Iraq. American liberators intervene to set free two Iraqi men who have been imprisoned by al-Qaeda. They untie them and provide first aid for them because they are strapped with wire to chairs which is "dug into their skin, so getting them loose is tricky without stripping off more flesh. Also, something's wrong with their feet" (Klay, 2015, p. 19). And while inspecting al-Qaeda hideout, Dyer, an American Private, shoots one of al-Qaeda members in the face as he shows up without warning. Dyer uses his first aid kit to rescue the bleeding man, though he is not supposed to do so with his own kit. He is too worried about the man's health and keeps asking about his state while being treated by the US medics. As he learns that the man has died, he is saddened to the point that he loses appetite for food. Americans' rescue of the Iraqi prisoners and treatment of al-Qaeda members is contrasted with al-Qaeda's cruel and brutal acts to accentuate Americans' rather civilized and moral model.

"Prayer in The Furnace" illustrates some aggressive tendencies and behaviors in the US Army where soldiers, under the influence of their officers, believe in violence as the only and most successful method to deal with locals (Klay, 2015, p. 141). They are the minority in the army while the majority are annoyed and disgusted by such an extreme approach to civilians and combatants. Captain Boden, a company commander, believes that Iraqis are "a people who do not understand kindness [. . .] They see kindness as a weakness. And they will take advantage of it. And Marines will die" (Klay, 2015, p. 141). Captain Boden finds a complaint regarding his soldiers' aggressive behavior as "funny" (Klay, 2015, p. 141). What is funnier for him is the Civil Affairs trainer's concern regarding the battalion's excessively focus on "killing people" (Klay, 2015, p. 141). Boden ridicules the trainer, "I guess that pogue thinks he joined the fucking Peace Corps [. . .] some real men might go out and kill some al-Qaeda. But I just wanna be friends" (Klay, 2015, p. 141). Soldiers, under Captain Boden's commandment, take the "advice to heart, roughing up several role players during training" (Klay, 2015, p. 141). They would use obscene words when they deal with insurgents or

civilians. Even though they are critiqued and condemned in the story, they are still shown to be exceptional while most soldiers are depicted as compassionate and considerate. As the story condemns Captain Boden's behavior and acts, it implicitly advocates the idea of the peacefulness and benign presence of the US Army in Iraq. As the story exposes some atrocities committed by a minority in the US Army, it advocates and justifies what the majority do in Iraq.

Though wars kill many civilians and disturb many lives, still, wars are regarded as legitimate because they are thought to defend western peoples' lives within the outline of "civilization" and "barbarism" (Asad, 2007, p. 91). When civilians are killed, their death is attributed to their presence in the wrong time and place and for being unaware of the hazardous surroundings (Klay, 2015, p. 145). Major Eklund tells the chaplain that in war,

Sometimes, by accident, there's civilian casualties. It's not our fault [. . .] you have no idea what these guys [soldiers] are dealing with. On my last deployment I saw a couple insurgents literally hiding *behind a group of Iraqi children* and shooting at us. Do you know how hard it is to get shot at and not respond? And that's what my Marines did. They let themselves get shot at because they didn't want to risk hurting children. [. . .] *Most Marines are good kids*. Really good kids. But it's like they say, this is *a morally bruising battlefield*. My first deployment, some of those same Marines fired on a vehicle coming too fast at a TCP. They killed a family, but they followed EOF perfectly. The driver was drunk or crazy or whatever and kept coming, even after the warning shots. *They fired on the car to save the lives of their fellow Marines*. Which is *noble*, even if you then find out you didn't kill al-Qaeda—you killed a nine-year-old girl and her parents instead [Emphasis Added] (Klay, 2015, p. 145).

It is relevant to note that while the story provides some incidents where non-combatants are killed unintentionally by US service members through Major Eklund, the huge number of civilians killed and maimed in war is obliterated. Blame is shifted to militant Iraqis who take advantage of the civilian presence to provide camouflage for their attacks on Americans or by Iraqis' negligence and unawareness as shown in the drunk driver's case. Most of the Marines are presented as caring and eager to avoid jeopardizing civilian lives. Their warfare in Iraq is excluded from the whole argument as if it is a neutral and natural one. What is also problematic for Americans is the "morally bruising battlefield" (Klay, 2015, p. 145), not their very presence inside cities full of civilians. Therefore, when Americans use fire, they only do that for the purpose of safeguarding their lives, even if that means endangering Iraqis' lives; Their lives are not valuable when compared to Americans' lives.



For Asad (2007), the lives of Americans are of paramount importance even if that means extinguishing the lives of thousands of non-citizens.

The chaplain in "Prayer in The Furnace" raises the issue of Americans' culpability for some of the violence inflicted on them and he relates that to the actions and behaviors of some American soldiers (Klay, 2015, p. 157). He tells them in a Sunday Mass that he has heard American soldiers say that Iraqis, including civilians, "should be razed. Should be burned, with everyone in it [Ramadi] perishing in the flames" (Klay, 2015, p. 157). He recounts a story about an Iraqi father whose daughter suffers from injuries in a cooking accident. He brings his daughter to the Marine squad to get help, she receives health care and medication, and her life is saved. When the father is asked whether he feels grateful to Americans, he answers, "No" (Klay, 2015, p. 158). This Iraqi has,

"already lost a son [. . .] to the violence that came after the invasion. He blamed us for that. He blames us for the fact that he can't walk down the street without fear of being killed for no reason. He blames us for his relatives in Baghdad who were tortured to death. And he particularly blames us for the time he was watching TV with his wife and a group of Americans kicked down his door, dragged his wife out by the hair, beat him in his own living room. They stuck rifles in his face. They kicked him in the side. They screamed at him in a language he did not understand. And they beat him when he could not answer their questions (Klay, 2015, p. 158).

The chaplain is concerned about how the behavior of some American soldiers is affecting Iraqis' views on Americans and that, consequently, motivates more aggression against Americans. However, the Iraqi's whole argument regarding Americans' misbehaviors is refuted when the translator describes him as a "bad guy. An 'ali baba'" (Klay, 2015, p. 158). The man's argument is also challenged by his resorting to Americans' assistance which implies their renowned benevolence and that contradicts the man's claims regarding their misconduct with Iraqis. The whole episode highlights the untruthfulness of some narratives that accuse Americans of misconduct and emphasizes their rather benevolent conduct.

### **Conclusion**

In 1996, when Madeleine Albright, who was then the US permanent representative to the United Nations and later became the US Secretary of State, was asked about over 500,000 Iraqi children who had died as a result of the American sanctions on Iraq in 1991, she replied, "We think it's worth it" (quoted in Gregory, 2004, p. 175). In the same vein, the lives of American service personnel in Iraq and Afghanistan appear to have the highest value in comparison with those of local people in the Middle East. In spite of Klay stories' attempt to

depict the sufferings undergone by local people, such misfortunes are illustrated mainly under a subcategory of Americans' lived trauma in Iraq and Afghanistan. Local people are by and large faceless and flat characters whose miseries are invested to show Americans' humane standing. The lives of locals are drawn to complete the image of the American victimized soldiers whose sufferings are intended to induce empathy and to eliminate their full responsibility for the large scale of death and destruction inflicted on local peoples and lands. American soldiers are thus depicted as traumatized victims of war, not the persecutors of its atrocities. While stories like Klay's illustrate the despicability of war and make war more reviled, it provides unconditional pardon for its basic makers, soldiers, who are made victims, not aggressors.

While the world still commemorates the victims of the 9/11 attacks every year and recollects their names, photos, and stories, hundreds of thousands of lives which are lost in America's recent wars in Afghanistan and Iraq are consigned to oblivion. They are only numbers in deserted records with no faces or names to be remembered with. This approach to human lives should be challenged, curbed, and eradicated. Every life on the planet should matter regardless of race, religion, ethnicity, or origin.

## References

- Alosman, M. I. M. (2020). Tarnished heroes: Faces of war in American fiction. *Şarkiyat: Journal of Oriental Scientific Research*, 12(3), 1016-1026.
- Antoon, S. (2013). *The corpse washer*. New Haven: Yale University Press.
- Asad, T. (2007). *On suicide bombing*. New York: Columbia University Press.
- Booth, A. (2019). Thank you for your service: Negotiating the civilian-military divide in Phil Klay's Redeployment. *Texas Studies in Literature and Language*, 61(2), 168-192.
- Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* London: Verso Books.
- Docx, E. (2014, March 26). Redeployment by Phil Klay review-'Incendiary stories of war'. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com>
- Filkins, D. (2014, March 6). The long road home. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com>
- Gregory, D. (2004). *The colonial present*. Oxford: Blackwell.
- Klay, P. (2015). *Redeployment*. New York: Penguin.
- Kunsa, A. (2017). *Reconstructing the war in Iraq: Post-9/11 American war fiction in dialogue with official-media discourse*, (Unpublished doctoral Dissertation). Duquesne University, Pennsylvania.
- Mayfield, T. O. (2016). Reflections on redeployment. *WLA; War, Literature and the Arts*, 28, 1.
- Packer, G. (2014, March 31). Home fires: How soldiers write their wars. *New Yorker*, <https://www.newyorker.com>
- Petrovic, P. (2018). Beyond appropriation: Arab, Coptic American, and Persian subjectivities in Brian Turner's *Here, Bullet*, Phil Klay's *Redeployment*, and Elliot Ackerman's *Green on Blue*. *War, Literature & The Arts: An International Journal of the Humanities*, 30, 1-24.
- Powers, K. (2013). *The yellow birds*. New York: Little, Brown and Company.
- Scranton, R. (2015, January 25). The trauma hero: From Wilfred Owen to *Redeployment* and American Sniper. *Los Angeles Review of Books*. <https://lareviewofbooks.org>

## THE CRITIQUE OF MILL'S UTILITARIANISM CONCERNING VIRTUE

Dilek ARLI ÇİL<sup>1</sup>

### Abstract

Utilitarianism is based on the idea that human beings are inclined to increase pleasure and avoid pain. Although Mill agrees with this idea, he distinguishes higher from lower pleasures considering their quality. Higher pleasures result from the employment of higher faculties but lower pleasures result from satisfying bodily desires. Mill argues that those who know both, prefer higher pleasures. According to Mill, virtue brings out higher pleasures. It means that exercising virtue gives one higher pleasure which is more valuable. This is why virtue is considered valuable. This view is subjected to strong criticisms. In this study, it will be argued that although Mill's account can be defended against some of them, it leads to a contradiction. It will also be argued that this contradiction is caused by Mill's desire to give an empirical explanation for virtue and his account has a problem with providing an epistemological foundation for it.

**Keywords:** J.S. Mill, utilitarianism, happiness, virtue, justice

## ERDEMLE İLGİSİNDE MİLL'İN FAYDACI AHLAK ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

### Öz

Ahlaki faydacılık, insanın doğası gereği acıdan kaçan ve hazzı yönelen bir varlık olduğu düşüncesinden hareket eder. Mill, bu görüşe katılmakla birlikte, yüksek hazlar ve alçak hazlar arasında bir ayrıma gider. Bu ayrım, hazzın niceliğini değil, niteliğini gözeterek yapılan bir ayrımdır. Yüksek hazlar, yüksek yetilerin işleyişi sonucunda elde edilen hazlardır. Alçak hazlar ise, doğal arzuların tatmin edilmesi sonucu elde edilen hazlardır. Mill'e göre, erdemler, yüksek hazlar getiren şeyler arasındadır, yani erdemli davranmak, doğal arzularımızı tatmin etmekten daha fazla ve daha değerli bir haz verir. Bu yüzden, erdem, değerlidir. Mill'in erdemle ilgili bu görüşü, çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu çalışmada, Mill'in görüşlerinin, bu eleştirilere karşı savunulabilse de, kendi içinde bir çelişkiye yol açtığı öne sürülecektir. Bu çelişkinin

<sup>1</sup> Assist. Prof., Maltepe University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, dilekarli@maltepe.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8004-4916

nedenin, Mill'in erdemle ilgili görüşlerini deneysel olarak kanıtlamaya çalışma çabası olduğu ve Mill'in faydacı ahlak anlayışının, erdem bilginin temelini açıklama konusunda yetersiz kaldığı iddia edilecektir.

*Anahtar Sözcükler:* J.S. Mill, faydacılık, mutluluk, erdem, adalet

### Introduction

Utilitarianism is a normative theory that claims the rightness of actions depends on the consequences produced by those actions. According to utilitarianism, neither intention nor duty is important in determining the rightness of actions. Only the consequences are considered relevant to the evaluation and the ultimate consequence which is desired by everyone is happiness. Bentham is the founder of utilitarianism and he is the one who introduces the principle of utility as the criterion of morality. He defines the principle of utility in the following way: "By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever. According to the tendency it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words to promote or to oppose that happiness" (Bentham, 1781, p. 14). According to Bentham, ethics aims to produce the greatest possible quantity of happiness for the greatest possible number (Bentham, 1781, p. 225). It is called the maximization of happiness.

Bentham argues that human beings are governed by two sovereign powers by nature: pain and pleasure (Bentham, 1781, p. 14) and he defines happiness in terms of pleasure and pain. According to Bentham, there is no difference between pleasures. For him, all kinds of pleasures have the same worth. But Mill distinguishes between higher and lower pleasures by differentiating the quality and the quantity of pleasures. He claims that the quality of pleasure is more important than its quantity. His famous saying clarifies his point: "It is better to be an unsatisfied Socrates than being a satisfied pig; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied" (Mill, 1863, p. 12-13). This distinction constitutes the basis of Mill's utilitarianism and allows him to talk about virtue. In this study, I will analyze the utilitarian idea of virtue focusing on Mill's version of utilitarianism and discuss its problems considering some of the criticisms raised against it.

According to Mill (1863), happiness is the only thing that is desired as an end by all because it is good for them. Thus he asserts that the promotion of happiness is the criterion of morality. Mill calls it the greatest happiness principle or the principle of utility and defines it in the following way: "Utility or the greatest happiness principle holds that actions are right in

proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure" (Mill, 1863, p. 10). Although Mill, different from Bentham, doesn't mention "the greatest happiness of the greatest number", he states that general happiness is also desirable and the principle of morality (the greatest happiness principle) aims to promote general happiness. He states that if one person's happiness is good for that person, then the general happiness is good for the aggregate of people (Mill, 1863, p. 36). Feldman (1978) calls it the aggregation argument. The problem with this argument is that he doesn't give a clear account of why the individual should desire general happiness instead of promoting her individual happiness. But Mill thinks that it doesn't need to be proved because it is already clear for everyone.

The general happiness which Mill introduces as the aim of the principle of morality doesn't involve the happiness of the world but the happiness of the individuals who are relevant to the situation in which an action is conducted. He expresses it in the following words: "The great majority of good actions are intended not for the benefit of the world, but for that of individuals, of which the good of the world is made up; and the thoughts of the most virtuous man need not on these occasions travel beyond the particular persons concerned" (Mill, 1863, p. 21). In this respect, Mill differs from Kant (2006) who argues that the rightness and wrongness of actions are universally determined considering everyone. This difference arises from the fact that utilitarianism is a consequentialist theory and the consequences of actions can be evaluated by considering the individuals who are related to them.

Although utilitarianism is a general view that is adopted by many people in the 19<sup>th</sup> century, the distinctive feature of Mill's utilitarianism lies in the distinction between different kinds of pleasure. Not all pleasures have equal value for him. He distinguishes higher pleasures from lower ones and argues that higher pleasures are more valuable than the others. This distinction also constitutes the ground of his ideas on virtue because he argues that exercising virtue gives one higher pleasure.

### **Higher and Lower Pleasures**

As I have stated, the genuine characteristic of Mill's utilitarianism is to distinguish between higher and lower pleasures which his processor Bentham was not willing to make. According to Bentham, all the pleasures have equal worth, for instance, the pleasure of having a delicious meal has equal worth with the pleasure of saving one's life. On the other hand,

Mill thinks that the latter is more valuable than the other. The difference between Bentham's and Mill's thoughts is grounded on their different conceptions of human nature. Bentham sees human beings as natural organisms similar to animals but Mill thinks that they are capable of having higher pleasures through exercising their higher faculties.

The criterion which distinguishes higher pleasures from lower ones is their quality. Mill clarifies it by saying that "It is quite compatible with the principle of utility to recognise the fact, that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasures should be supposed to depend on quantity alone" (Mill, 1863, p. 11). He first distinguishes the quality of pleasure from its quantity and then he argues that in the evaluation of pleasures, not the quantity but quality should be considered. Later, he explains what he means by the quality of pleasure: "Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure" (Mill, 1863, p. 11). Now, the first problem comes out. This explanation shows us that Mill derives a normative statement from an empirical one. From the fact that most of the people who experience both kinds of pleasure desire the higher pleasures more, he arrives at the idea that higher pleasures are more valuable. It seems that he commits a fallacy of thought, which Hume (1896) points out, by deriving a normative statement from an empirical one. Cevizci recognizes the same problem and states that Mill disregards the distinction between is and ought and he makes a mistake by deriving ought from is (Cevizci, 2015, p. 895). Furthermore, if "value" is assigned to the pleasures which are desired more by *most or all* of the people, then it again becomes a matter of quantity. In this sense, we can't talk about the value inherent in some of the pleasures but the quantity of how much they are desired. For now, I will leave this issue and turn back to Mill's explanation of higher pleasures.

Mill argues that "it is an unquestionable fact that those who are equally acquainted with, and equally capable of appreciating and enjoying, both, do give a most marked preference to the manner of existence which employs their higher faculties" (Mill, 1863, p. 12). As it is seen, Mill is certain that someone who experiences both kinds of pleasure prefers higher ones over the lower. But one might claim as well that there are some people who experience both kinds of pleasures and still prefer the lower ones. Mill himself is aware of this objection which might be raised against his account of higher pleasures. His answer is simple: "But I do not believe that those who undergo this very common change, voluntarily

choose the lower description of pleasures in preference to the higher. I believe that before they devote themselves exclusively to the one, they have already become incapable of the other" (Mill, 1863, p. 13). He *believes* that if one prefers lower pleasures over the higher ones, it is just because he became incapable of enjoying them. But what could make someone who used to enjoy higher pleasures, incapable of enjoying them? Mill has an answer to this question:

Capacity for the nobler feelings is in most natures a very tender plant, easily killed, not only by hostile influences, but by mere want of sustenance; and in the majority of young persons it speedily dies away if the occupations to which their position in life has devoted them, and the society into which it has thrown them, are not favourable to keeping that higher capacity in exercise. (Mill, 1863, p. 13)

Mill further analyzes higher pleasures and he states that being capable of having higher pleasures is not something perpetual. Even though one has it in a period of time in his life, he might lose it at one point. He explains it in the following paragraph:

Men lose their high aspirations as they lose their intellectual tastes, because they have not time or opportunity for indulging them; and they addict themselves to inferior pleasures, not because they deliberately prefer them, but because they are either the only ones to which they have access, or the only ones which they are any longer capable of enjoying. (Mill, 1863, p. 13)

It follows from the previous paragraphs that being capable of exercising higher pleasures is not something that comes by nature but depends on the environment. Human nature can be cultivated in a way that it becomes capable of having higher pleasure through education. It is clear that for Mill, being capable of enjoying intellectual pleasures is a matter of time and opportunity not a matter of choice. According to this view, if one has enough time and opportunity to exercise higher pleasures, and we design the environment in a way that leads him to exercise higher pleasures then he prefers them. But we should keep in mind that in this case, one prefers higher pleasures out of habit, not out of the will. The problem here is this if one doesn't deliberately prefer higher pleasures but needs encouragement and support, then what makes higher pleasures more valuable becomes unclear.

Silier argues that it is hard to understand Mill's distinction between higher and lower pleasures in our age where relativism is promoted and everything is considered relative including ethical values (Silier, 2013, p. 416). From a relativist perspective, we cannot make a distinction among pleasures in terms of their value. All we have is a variety of pleasures. In this respect, I am in favor of Mill and I think that not all kinds of pleasures have the same



value. But I also think that making a distinction between different kinds of pleasure requires an epistemologically grounded value theory which seems to be lacking in Mill's account.

In my opinion, although it has some problems, Mill has a point in introducing higher pleasures. He aims to demonstrate the possibility of exercising virtue in utilitarianism. If he shows that human beings are capable of having pleasure exercising higher faculties, then virtue can become desirable as a source of higher pleasure.

### **Utilitarianism and Virtue**

Mill argues that utilitarian doctrine doesn't deny people desire virtue. On the contrary, it agrees that virtue is desirable in itself not as a means to happiness (Mill, 1863, p. 36). At first, it seems to contradict with his initial argument that the only thing desirable as an end is happiness namely the existence of pleasure and absence of pain:

Pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain. (Mill, 1863, p. 10)

It follows that virtue can only be desired as a means to happiness but Mill clearly states that virtue is desirable in itself, not as a means to happiness. At this point, he introduces a different argument saying that in some cases what is desired as a means to happiness later becomes something desirable in itself. He explains it in the following paragraph:

In these cases the means have become a part of the end, and a more important part of it than any of the things which they are means to. What was once desired as an instrument for the attainment of happiness, has come to be desired for its own sake. In being desired for its own sake it is, however, desired as part of happiness. (Mill, 1863, p. 37)

In this paragraph, Mill states that "virtue may be desirable in itself, even though happiness is the only thing desirable for its own sake, because virtue can come to be a part of happiness" (McElwee, 2017, p. 395). We can think of many examples of it. Mill gives the example of money. At first, money is desired as a means to happiness but in time it becomes an important ingredient of one's happiness and becomes desirable in itself. In the end, money is desired as a part of happiness, not for the sake of attaining happiness (Mill, 1863, p. 37). In the case of money, it is understandable how something becomes desirable as a part of happiness when once it was desired as a means to it. There is a psychological mechanism behind it. In time, one associates the happiness he has as a consequence of having something with the thing itself. Even though he doesn't spend it, having money may make someone happy. Similarly,

as Hobbes states, human beings desire power in order to preserve their lives but in time, power becomes desirable in itself even when it is not necessary for self-preservation. Mill argues that this line of thinking applies to virtue as well. He says that “virtue, according to the utilitarian doctrine, is not naturally and originally part of the end, but it is capable of becoming so; and in those who love it disinterestedly it has become so, and is desired and cherished, not as a means to happiness, but as a part of their happiness” (Mill, 1863, p. 37). He also states that there was no original desire for virtue before it was desired as a means to happiness:

Virtue, according to the utilitarian conception, is a good of this description. There was no original desire of it, or motive to it, save its conduciveness to pleasure, and especially to protection from pain. But through the association thus formed, it may be felt a good in itself, and desired as such with as great intensity as any other good. (Mill, 1863, p. 38)

Mill's account of virtue as something desirable as a part of happiness, seems to value virtue in itself but actually is not the case since he states that initially, it was desirable as a means to happiness. In his account, virtue can be defined as the conducts which give rise to pleasure and the reverse of pain. For instance, honesty is conceived as a virtue if it brings out pleasure and the reverse of pain. But sometimes, being honest does not bring out pleasure, on the contrary, it causes pain. Plato's *Apology* (1997) is a good example, where Socrates prefers death over denying the truth. Mill would answer to it by saying that Socrates had pleasure knowing that he acted virtuously. In this case, he must have died with pleasure. Mill's following words, support this point:

Those who desire virtue for its own sake, desire it either because the consciousness of it is a pleasure, or because the consciousness of being without it is a pain, or for both reasons united; as in truth the pleasure and pain seldom exist separately, but almost always together, the same person feeling pleasure in the degree of virtue attained, and pain in not having attained more. If one of these gave him no pleasure, and the other no pain, he would not love or desire virtue, or would desire it only for the other benefits which it might produce to himself or to persons whom he cared for. (Mill, 1863, p. 38)

Let us acknowledge that one has pleasure knowing that he acts virtuously and Socrates died with pleasure. It is a view I am willing to support. Even Socrates himself argues that the death sentence is a good to him. Thus, if one acts in a way he knows he is acting virtuously, then he might feel happy. This explanation doesn't define virtue in terms of lower pleasures it brings out but links it to higher pleasures. But then utilitarianism faces another problem: the meaning of virtue becomes unclear. If one has pleasure knowing that he acted virtuously, then he needs

to know what virtue is, independently of the pleasure it gives. But Mill doesn't give us a definition of virtue, he just gives examples of it. He especially focuses on *justice*. His five examples, defined mainly from the viewpoint of injustice are (i) deprivation of personal liberty and property, (ii) deprivation of legal rights, (iii) rewards or punishments according to deserts, (iv) breaking faith and (v) partiality in treatment of others (Bowden, 2009, p. 7). To sum up, in order to know we acted virtuously, we need knowledge of virtue. Mill's account is not complete for it doesn't give us a definition of virtue. I think, Mill thinks that we should live a virtuous life but he tries to provide an empirical account assuming that the most basic derive of a human being is having pleasure and avoiding pain.

Utilitarianism is wrongly criticized as sacrificing virtue in the name of general happiness. In order to explain my point, I will look into Mill's idea of general happiness. Mill states that utilitarianism doesn't aim to ensure individual happiness. He argues that one shouldn't just think of his own happiness. Thus he saves utilitarianism from egoism.

I must again repeat, what the assailants of utilitarianism seldom have the justice to acknowledge, that the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned. As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator. (Mill, 1863, p. 19)

According to Mill, one should always be impartial between his own happiness and the happiness of others (Mill, 1863, p. 19). In relation to it, he introduces the idea of general happiness. He argues that the general happiness principle, strengthens the utilitarian morality and the foundation of it lies in human nature:

This firm foundation is that of the social feelings of mankind; the desire to be in unity with our fellow creatures, which is already a powerful principle in human nature, and happily one of those which tend to become stronger, even without express inculcation, from the influences of advancing civilisation. (Mill, 1863, p. 32)

It follows from Mill's words about the general happiness that one shouldn't only go after his own happiness or the happiness of one individual but the happiness of all. In the 20<sup>th</sup> century, utilitarians adopt two different views concerning how to promote general happiness. Those are called rule utilitarianism and act utilitarianism. Rule utilitarianism argues that there are some moral rules which help to promote general happiness and they must be adopted by all. According to rule utilitarianism, we need those rules in order to maximize happiness. On the other hand, act utilitarianism argues that we should consider the consequences of our actions

in different cases and decide what is the right thing to do in each case. (Donner) Act utilitarianism has more supporters than rule utilitarianism but it also draws a lot of criticism.

Act utilitarianism seems to have a problem of leading to unvirtuous actions in some cases. Trolley examples are often introduced to show that utilitarianism sacrifices one individual or the minority to promote general happiness.<sup>2</sup> In trolley cases, there is an empty trolley which cannot be stopped and goes down the railroad. On the road, six people are tied down and if you don't do anything they are going to die. But there is one other option. You can change the line of the trolley using a remote control and lead it to another line. There is one person who is tied down on that line and in this option only he is going to die. It seems that harming one person is a better option than harming six but it is more complicated than it seems. It is widely discussed whether killing one person on the second line is the morally right thing to do and the general happiness principle requires sacrificing his life. Act utilitarianism is criticized as being in favor of sacrificing one for many and thus acting unvirtuously. I will discuss whether act utilitarianism violates virtue as it is argued considering a case about punishment and justice.

### **The Problems of Utilitarianism Related to Punishment and Justice**

Act utilitarianism claims that we should punish someone who does wrong if it increases general happiness more than other alternatives. In other words, the moral rightness of punishment depends on whether it promotes general happiness more than other alternatives in a particular case. If it maximizes general happiness, then it is morally right to punish. If it doesn't maximize general happiness, then punishment is morally wrong. (Feldman, 1978, p. 56). It offers a change in our understanding of reward and punishment. The idea of punishment which is commonly held by the contemporary theory of education claims that the punishment should be determined in proportion to the crime regardless of the happiness it produces. It is a retributive understanding of punishment. As opposed to it, the utilitarian understanding of punishment does not consider the crime itself but rather the consequences of the punishment. The problem of act utilitarianism concerning punishment has two aspects: It follows that (1) it is not morally permissible to punish someone who hurts others (for instance who kills someone) if it does not maximize general happiness and (2) it is morally right to punish an innocent person if it maximizes general happiness.

---

<sup>2</sup> For different versions of the case, see J.J. Thomson (1976). *Killing, Letting Die and the Trolley Problem*; P. Unger (1996). *Living High and Letting Die*.

The most common objection to act utilitarianism concerning punishment comes in favor of moral intuitions. The appeal to intuition is often used as an objection to consequentialist theories (Singer, 1999, p. 187). The objection from moral intuition is summarized as follows: If utilitarianism is true, the only moral reason for punishing someone is that doing so would maximize utility. According to common moral intuition, the only reason for punishing someone is not that it maximizes utility. Therefore, utilitarianism is not true. The second premise of the argument depends on our intuition concerning punishment. Our common intuition tells us that we should punish someone who does wrong even though it does not maximize utility or promote general happiness. We think that if one harms another, then he must be punished for what he has done. We want him to be punished and we call it justice. This whole objection depends on our intuition concerning punishment and justice. But intuition cannot be a good argument for proving a moral point due to several reasons. First of all, we don't know how intuitions are formed and we cannot prove that they are always right. Besides, we know that our intuitions are sometimes unreliable. Secondly, different people may have different intuitions about the same case and we don't have a criterion to choose from among.

Utilitarianism has difficulty with handling the problem of punishment in some cases. At this point, we should remember that those cases are the extreme ones that we do not often confront in real life. The fact that utilitarianism has problems in some cases related to punishment, justice and promising does not mean that our intuitions are always right. Moreover, other ethical theories also have difficulties in providing solutions to similar problems. Therefore, we should consider the possibility that our intuitions might be wrong or we must provide an account for our intuitions.

A utilitarian might also argue that the desire to punish someone even though it does not maximize utility serves to relieve the feelings of the sufferer and it depends on the feeling of retribution which seems irrelevant to justice. If it is not the demand of justice, then there seems to be no point in punishing other than maximizing utility.

We should also consider the second aspect of the problem. It seems more problematic to me than the first one. Act utilitarianism seems to justify punishing an innocent person in favor of general happiness. Let us consider it by appealing to a scenario: Imagine that a series of murders have been committed in a town and the killer cannot be found. The whole town is carried away by chaos and anarchy. Unless the killer is found more people are going to get hurt. The chief police officer thinks that if he sentences an innocent person to death, everyone

will calm down and nobody gets hurt but he also questions whether it is the right thing to do. According to act utilitarianism, the chief must rightly sentence the innocent person to death in order to avoid more damage. It seems to contradict our intuition concerning punishment and justice. Intuition tells us that it is unjust to punish an innocent person regardless of the consequences. We are inclined to think that it is not morally right to punish the innocent even though it maximizes utility but according to utilitarianism it seems the morally right thing to do. Utilitarianism seems to claim that in some cases we are morally obliged to act in the wrong way and it leaves us with a contradiction. The defense against the objection from intuition which I have mentioned before applies to the second aspect of the problem. When we claim that utilitarianism leads us to wrong actions in some cases, we are resting on the common intuition and as I have discussed we cannot be certain whether it is right.

An act utilitarian can also defend himself against this objection by referring to the long term consequences. He might argue that if we punish an innocent person it might seem to maximize utility in the short term, but it does not work out in the long term. In this example, if the truth comes out, then people won't trust the chief and the legal system anymore. And it will decrease general utility in the long-run. Thus it might be claimed that according to utilitarianism, it is morally wrong to punish an innocent person. In this way, utilitarianism can be defended against the objection of violating virtue.

To sum up, the main point of the objections raised against act utilitarianism is that it disregards virtue. Our moral intuition tells us that virtue should be the guide of actions independently of the consequences whereas utilitarianism aims at the general utility. But it is also clear that Mill does not want to give up virtue completely. He wants to show that among other things virtue promotes general happiness the most. Both in *Utilitarianism* (1863) and *On Liberty* (1978) he states that the rights of the individuals shouldn't be violated. And he seems to make it a rule. That's why rule utilitarians argue that there are some rules which must be followed in order to promote general happiness. They refer to Mill's own words: "The utilitarian standard enjoys and requires the cultivation of the love of virtue up to a greatest strength possible as being above all things important to the general happiness" (Mill, 1863, p. 38). But when Mill talks about those rules, he doesn't always say that they are necessary as a means to general happiness, rather he gives those rules priority over the utility of all.

The great majority of good actions are intended not for the benefit of the world, but for that of individuals, of which the good of the world is made up; and the thoughts of the most virtuous

man need not on these occasions travel beyond the particular persons concerned, except so far as is necessary to assure himself that in benefiting them he is not violating the rights, that is, the legitimate and authorized expectations, of anyone else. (Mill, 1863, p. 21)

In this passage, Mill clearly states that the rights of the individuals are more important than the benefit of a group. It may also be asserted that according to him, they are more important than the general happiness principle. Supporting this point, later he states that “the moral rules which forbid mankind to hurt one another (in which we must never forget to include wrongful interference with each other’s freedom) are more vital to human well-being than any maxims...” (Mill, 1863, p. 57). Mill introduces some moral rules which cannot be violated even for the greatest happiness. It seems to give rise to a contradiction in utilitarianism. Donner sees this potential contradiction and interprets it as Mill’s desire to exhibit the idea of rights:

Thus, it would be inconsistent to maintain on the one hand that rights ought to be effectively protected and guaranteed, and on the other hand that they can easily be traded off for unimportant or moderately important gains to others. Mill obviously does not intend to endorse such inconsistencies, but instead intends to propound a robust view of rights which can give this protection. (Donner, 1998, p. 286)

According to Donner, Mill tries to ground the idea of rights independently of the greatest happiness principle. McElwee argues that “there is little doubt, however, that virtue, or good character more generally, is a central obsession which runs through much of Mill’s work” (Donner, 2017, p. 390). I further claim that he tries to draw a line to the general happiness principle with the idea of rights. He thinks that some rights are grounded independently of consequences. He even gives some examples. In the following paragraph, he says that saving one’s life is right whereas betraying a friend is wrong:

He who saves a fellow creature from drowning does what is morally right, whether his motive be duty, or the hope of being paid for his trouble; he who betrays the friend that trusts him, is guilty of a crime, even if his object be to serve another friend to whom he is under greater obligations. (Mill, 1863, p. 20)

Consequently, Mill claims that there are some moral rules which must be followed by all. Although rule utilitarians argue that they are required as a means to promote general happiness, Mill makes it clear that he gives certain moral rules priority over the greatest happiness principle. And it shows that he is not willing to give up virtue for promoting general happiness but it inevitably gives rise to a contradiction in his theory.

## Conclusion

Utilitarianism is an empirical moral theory that is based on the idea that human beings are inclined to have pleasure and avoid pain. Bentham, as the founder of utilitarianism, argues that there is no difference among pleasures in terms of their quality or value. Mill's version of utilitarianism is different from Bentham's due to the distinction he makes between higher and lower pleasures. In this paper, I have argued that this distinction sets the ground for Mill's ideas concerning virtue but it also leads him to a contradiction.

Mill argues that everything is desired either as an end or as a means to something else. As Mill states, the only thing that is desired as an end is happiness. All other things are desired as a means to happiness. But then he argues that only virtue is desired not as a means to but as a part of happiness. Mill claims that there was not an original desire for virtue but in time people started to desire virtue independently of happiness. Thus, he tries to show that virtue is valued in itself. In fact, it becomes so valuable that it moves ahead of the general happiness principle.

As a result, Mill doesn't want to give up virtue for maximizing general happiness as it is criticized. He claims that we should act virtuously since it promotes general happiness. He tries to show that virtue maximizes utility more than everything else. But on the other hand, in some cases, he states that virtue is more important than maximizing utility. And it seems to bring out a contradiction in his theory. I think that the reason for this contradiction is that Mill tries to ground the idea of virtue from an empirical perspective. In the 19<sup>th</sup> century, there is a tendency to explain everything empirically depending on nature. Influenced by this tendency, he tries to derive the idea of virtue from human nature. But virtue cannot be grounded on the natural aspect of man. For this reason, although he doesn't give up virtue for maximizing general happiness, he forces himself to this contradiction.



## References

- Bentham, J. (1781). *An introduction to the principles of morals and legislations*. Kitchener: Batoche Books.
- Bowden, P. (2009). In defense of utilitarianism. *SSRN electronic journal*. <https://ssrn.com/abstract=1534305>.
- Cevizci, A. (2015). *Felsefe tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. Ankara: Say Yayınları.
- Donner, W. (1998). Mill's utilitarianism. In J. Skorupski (Ed.), *The Cambridge companion to Mill* (pp. 255-292). New York: Cambridge University Press.
- Feldman, F. (1978). *Introductory ethics*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Hume, D. (1896). *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, I. (2006). *Groundwork of the metaphysics of morals*. (M. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1785)
- Mill, J. S. (2001). *Utilitarianism*. Kitchener: Batoche Books.
- Mill, J. S. (1978). *On liberty*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- McElwee, B. (2017). Mill and virtue. In C. Macleod & D. E. Miller (Eds.), *A companion to Mill* (pp. 390-406). Oxford: John Wiley & Sons.
- Plato (1997). Apology. In J. M. Cooper & D. S. Hutchinson (Eds.), *Plato: Complete works* (pp. 17-36). Indianapolis: Hackett Publishing.
- Silier, Y. (2013). John Stuart Mill. In A. Tunçel, K. Gülenç (Eds.), *Siyaset felsefesi tarihi: Platon'dan Zizek'e* (pp. 406-424). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Singer, P. (1999). Living high and letting Die. *Philosophy and phenomenological research*, 59(3), 183-187.
- Thomson, J. J. (1976). Killing, letting die, and the trolley problem. *The monist*, 59(2), 204-217.
- Unger, P. (1996). *Living high and letting die: Our illusion of innocence*. New York: Oxford University Press.

**AYSEL ÖZAKIN'IN MAVİ MASKE ADLI ESERİNDE “ÖTEKİ”NİN  
İŞLEVSELLİĞİ**

**Oktay ATİK<sup>1</sup>**

**Nihan DOĞRU<sup>2</sup>**

**Öz**

İnsan farklı düşüncelere ve farklı bakış açılarına karşı büyük bir merak ve ilgi duyar. Farklılıklar yoluyla “öteki”ni anlamaya ve sorgulamaya başlar. Bireyin “öteki” ile olan ilişkisinin kendisini tanımasında ve özgürleşmesinde önemli bir role sahip olması, zamanla “öteki”ni kendisine daha yakın hissetmesini ve kendi portresini çizmesini sağlar. Kimlik arayışında olan birey, giderek kendine yabancılaşır ve “öteki” kendinin farkına varır. “Öteki”nin varlığından dolayı ortaya çıkan farklı yaşam tarzları ve kimlik arayışları, 1980’de politik nedenlerden Almanya’ya göç eden yazar Aysel Özakin’in *Mavi Maske* adlı eserinde somut biçimde kendini göstermektedir. Eserde birbirine zıt iki karakterin yan yana gelmesiyle ana karakterin kimliğini “öteki”nde keşfetmesi konu edilmiştir. Başkasının yaşamında kendini görme durumu romanda “öteki” kavramına farklı işlevsellikler kazandırılarak ele alınmıştır. Bu bağlamda, söz konusu eser üzerinde Alman toplumunda “öteki” konumunda olan Türk kadınının “öteki” kendinin farkına varması çalışmada irdelenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Aysel Özakin, Mavi Maske, öteki, göç, kadın

**FUNCTIONALITY OF THE “OTHER” IN Aysel ÖZAKIN'S NOVEL MAVİ  
MASKE**

**Abstract**

Human beings have always displayed great curiosity and interest in various thoughts and perspectives of approach. Man begins to understand and question the “Other” through differences. The fact that the relationship with the “Other” plays an important role in the recognition and liberation of the individual, makes the “Other” feel closer to him/her and draw his/her own portrait over time. Different lifestyles and identity searches that have emerged due to the existence of the “Other” are thematized in the novel titled *Mavi Maske* by Aysel Özakin. The main character's discovery of her

<sup>1</sup> Arş. Gör. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, oatik@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4767-186X

<sup>2</sup> Trakya ve Namık Kemal Üniversiteleri SBE Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Ortak Yüksek Lisans Programı Öğrencisi, nihandogru@gmail.com, ORCID: 0000-0001-2345-6789

identity in the “other” is handled by coming together of two opposite characters. The recognition of oneself in someone else's life is thematized in the novel by giving different functionalities to the “other”. This study focuses on the condition of Turkish woman as the “Other” in German society, as well as on her awareness of the “Other” self.

**Keywords:** Aysel Özakin, Mavi Maske, the other, migration, woman

### Giriş

“Öteki” kavramı anlam çeşitliliği açısından zengin olmakla birlikte toplum bilimleri alanında “mevcut kültürün içinde dışlanmış olan” biçiminde tanımlanırken, sıfat olarak kullanıldığında “sözü edilen veya benzer iki şeyden önem ya da yer bakımından uzakta olan” anlamına sahiptir (Öteki, t.b.). Temelleri Alman filozof Johann Gottlieb Fichte'nin “ben-felsefesi”ne dayanan “özne” ve “öteki” karşıtlığı, bireyin kendi benliğini algılayabilmesi için onun karşıtı olan “ben olmayana”, yani “öteki”ne ihtiyaç duymasına dayanır (Gültekin, 2018, s. 608). “Öteki” kavramı psikolojik ve sosyolojik etkenlerden dolayı insanın benlik ve kimlik yapısını derinden etkiler. Bunun yanı sıra bireyin benliğini ve kimliğini oluşturabilmesi için kendisini “öteki”lerden ayıracak toplumsal değerlere bağlı bir tarzının olmasını da gerektirir. Ayrıca bireyin kimlik yapısında önemli rol oynayan “öteki” de kimliklerle ve aidiyetle olan ilgisi üzerine şekillenir:

Kültürel kimlik ve ulusal bilinci oluşturmak, “öteki”yi yeniden kurgulamaktan geçer. Çünkü toplumun her bireyi, kendi kültürel ve toplumsal kimliğini “öteki”ne karşı verilen mücadeleyle şekillendirir. [...] Çünkü insan, ötekinin keşfi ile kendi kimliğini keşfeder. Çünkü Beyaz adamın, Kızılderili ile karşılaşmadan önce beyaz tenli olması, kimliğinde bir anlam ifade etmez (Biricik, 2020, s. 12).

Buna göre, bireyin kişilik yapısı “öteki”ni keşfetmesinde önemli bir olgudur. İnsanın farklı olana karşı duyduğu ilgi çeşitli düşünceleri ve bakış açılarını beraberinde getirir. Farklı olana karşı saygı ve hoşgörünün olmaması durumunda kültür çatışmaları ve kimlik bunalımları gibi sorunların ortaya çıkması kaçınılmazdır (Asutay, 2003, s. 27). Bu sorunlar “öteki” olarak adlandırılan kişinin girdiği toplumdaki kendini uzaklaşmış hissetmesine sebep olabilmektedir. Almanya'ya göç eden Türklerin iki kültür arasında geçirdikleri elli yılı aşkın süre buna örnek verilebilir. Almanya'ya misafir işçi olarak gidenler iki farklı kimlik, iki farklı kültür, iki ülke ve iki toplum arasında yeni bir hayata başlarlar. Hem Avrupa kültürüne duydukları yabancılıktan hem de bir gün kendi toplumlarına dönecek olmaları inancından dolayı Almanya'ya uyum sağlayamamış, Alman toplumunun dışında kalmış veya bırakılmışlardır. Söz konusu bu durum Almanya'da “öteki” olmalarına, kendi kültürü ile kabul görmedikleri

yerde “yabancı” olarak kalmalarına yol açar (Ulağlı, 2018, s. 50). Bu nedenle Alman toplumundaki Türk ve diğer göçmen işçi aileleri kendilerini girdikleri toplumdan soyutlanmış ve “öteki” olarak hissederler. Evde Türk, sokakta Alman olarak bir hayat sürmek tam manasıyla bir kimlik sahibi olamamalarına ve Alman toplumunda “yarı-öteki” olarak nitelendirilebilecek bir statüde kalmalarına sebep olur (Yaşar, 2019, s. 240).

İnsan zamanla kendine yabancılaşarak gerçek kişiliğine ötekileşebilir. Bu kendi kendini “öteki” görme durumu genellikle başkasına olan hayranlıktan, nefretten ya da kendi öz değerlerini beğenmemekten ortaya çıkmaktadır. Özellikle modern çağa ayak uydurmak isteyen bir kişinin kendi kimliğini küçümseyerek hayran olduğu kişiye dönüşmeyi tercih edecek olmasına şüphe yoktur (Öz, 2018, s. 75). Böylelikle kişi kendine yabancılaşarak kendini “öteki” olarak görür ve başkalarına duyduğu hayranlığın sonucunda kendi öz değerlerini kaybeder.

Kişinin kendi kimliğini oluşturmasında ve kendini tanımasında ötekileştirmenin rolü oldukça önemlidir. Zira kişilik, var olmak için farklılıklara ihtiyaç duyar (Yaşar ve Sağlam, 2017, s. 140). “Öteki”, nasıl bir insan olunduğu, onun becerileri, dünyaya bakış açısı ve kimliği hakkında bireyde bir farkındalık yaratır (Efil, 2016, s. 57). Bu farkındalık “öteki”ne karşı bütün önyargıları kırmayı, karşısındakini tanımaya çalışmayı, farklılıklara saygı göstermeyi ve hoşgörü ile bakabilmeyi gerektirir. Bauman korku, güvensizlik, belirsizlik, aşk, sevgi, çaresizlik, hassasiyet, vicdan, mutsuzluk ve kaygı temalarını metinlerinde sıklıkla vurgulamaktadır. Ayrıca metinlerinde toplumsal olguların nasıl bir duygu bıraktığı, içeriden nasıl algılandığı ve deneyimlendiği ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda Bauman empati duygusunu da çalışmalarında ele alır ve rasyonellik ile empatinin bilişsel boyutu arasında ilişki kurarak “öteki”ni anlamada bilginin ve hissetmenin; toplumsal yaşantıdaki gruplaşmanın “öteki”ni anlamayı ne derece etkilediğini değerlendirir. Yazara göre, “ben”in varlığı “ben olmayan” ile anlaşılabilir. Bununla birlikte ait olunan grup ve kişinin kendini ait hissettiği yer anlamına gelen “biz”, belirsizlik ve kopukluk durumunda olan ve bu durumda bulunmak istemeyen grubu tanımlayan “onlar” arasında “biz” ve “onlar” ayrımı ortaya çıkmaktadır (Bauman, 2010, s. 50-51). Kendini “öteki” olarak görmenin en temel örneklerinden biri Mevlana (ben) ve Şems (öteki)’tir. Mevlana, Şems ile tanıştıktan sonra bambaşka bir insana dönüşür. Bu değişimle beraber yüzyılları aşarak değerinden bir şey yitirmeden günümüze ulaşan Mesneviyi kaleme alır. Kendinde gelişip ortaya çıkmamış olan yönlerini fark eden Mevlana Şems ile olan dostluğu sayesinde dünyayı farklı bir biçimde görüp değerlendirmeye başlamıştır. Şems, Mevlana’da ciddi bir farkındalığa sebep olmuş ve

dünyayı farklı bir biçimde görüp okumasında etkili olmuştur. Kısaca bu dostluğun Mevlana'nın kendini bir başkasında keşfederek benliğini ötekileştirmesine yol açtığı söylenebilir.

Kadın-erkek eşitsizliği ve cinsiyet ayrımcılığının temelinde de “öteki” kavramı yatmaktadır. Kadını “öteki” olarak gören bu eşitsizliğin temeli kadim zamanlardan bu yana kadına karşı biçilmiş belli başlı ötekileştirici rollerden kaynaklanır. Örneğin erkekler kamusal alanda çalışabilirken kadınların görevi yalnızca ev işleri ile uğraşmak ve çocuklarıyla ilgilenmek olmuştur. Bu şekilde kamusal alandan uzaklaştırılmış olan kadınlar, kamusal alana dahil olabilmek için uzun süre çaba göstermek zorunda kalmışlardır. Yetmişli yıllarda ortaya çıkan öğrenci hareketinin bir parçası olan kadın hareketi de temelde eşitlik ilkesini esas alarak kadının hak ve özgürlükler alanındaki eşitliğine politik manada dikkat çekmeye çalışmıştır (Zengin, 2016, s.5). Ataerkil düzen içerisinde bulunmak zorunda olan kadın, bu düzenin tüm sınırlandırmalarına rağmen iş hayatında ve sosyal hayatta yerini alabilmiş, eğitim olanaklarından yararlanabilmiş “kadın imgesi”nin karşısında kendine baktığında içinde bulunduğu toplumda “öteki” olduğunu görmüştür (Aktaş, 2013, s. 69).

Kadın hareketlerinin Fransa'daki öncülerinden Simone de Beauvoir'ün “kadın doğulmaz, kadın olunur” sözü kadınlığın bir toplumsal cinsiyet olarak sonradan edinildiği anlamına gelir (Kalın, 2016, s. 230-231). Bu bağlamda kadının erkekle olan ilişkilerinde öznenen ziyade nesne konumunda olduğu açıktır ve kadın özne olabilmek için mücadele etmek zorundadır. “Simone de Baeuvoir'a göre özgürlük, insanın her gün kendisi için yeniden savaşmak zorunda olduğu bir olanaktır. Öteki olmaktan kurtulup, kendisi için özne olma yolunda bir zorunluluk...” (Bayoğlu, 2010, s. 74). Kadının özne olma yolundaki mücadelesi yazınsal alanda da kendini gösterir. Bir yandan kadın hareketleri kadının toplumdaki ötekiliğine politik yönden dikkat çekerken, diğer yandan feminist yazın aracılığı ile de bu konu yazınsal alanda derinleştirilir ve geniş kitleler arasında yayılır (Zengin, 2016, s. 165). Ancak toplum tarafından kendilerine biçilen rollerin dışına pek çıkamayan kadın edebiyatta da belli yazın türlerinde eserler verebilmiştir. Bu bakımdan otobiyografi, kadının kimlik arayışının ve kadın-erkek eşitsizliğinin ifadesinde etkili olmuştur (Zengin, 2016, s. 197-198). Bu bağlamda hem yukarıda sözü geçen “kadının kimliğini arayışı” ve toplumda “öteki” olması konuları hem de eserin otobiyografik özellikler taşıması bakımından Aysel Özakın'ın *Mavi Maske* adlı yapıtı dikkat çekicidir. Yazar, yapıtında seksenli yıllarda kadının toplum içindeki konumu ve kendini “öteki” olarak görmesini Türkiye ve Almanya arasında bağlantı kurarak ele almaktadır. Bu çalışmada araştırmaya konu olan *Mavi Maske* adlı eserdeki

cinsiyet eşitsizliği ve eşitsizliğe tepki gösteren kadın karakterlerin yazın dünyasında “öteki” ve “kendini öteki görme” kavramlarının, iki kadın figürü üzerinden ele alınışı incelenecektir.

Araştırmaya konu olan eserin kaleme alındığı yıllar Türk azınlığın Almanya'daki edebi temsili olan Türk-Alman yazınının ikinci kuşak yazar ve şairlerinin yazınsal ürünlerini verdikleri yıllara rastlamaktadır. Ancak Aysel Özakın Almanya'ya sonradan gelmiş ve bir dönemi burada geçirmiş biri olarak ikinci kuşak yazarlar ile beraber anılmasına rağmen olaylara dışarıdan bir gözlemcinin tecrübeleri ile yaklaşmaktadır. Zira seksenli yıllarda ikinci kuşak temsilcilerinin kaleme aldığı eserlerde ağırlıklı olarak “iki kültür arasında yaşama” konusu ele alınır. Bu noktada daha o yıllarda kadının “özne” olma yolundaki uğraşına “öteki” perspektifiyle ve Almanya'daki Türk göçmen kadını özelinde yaklaşan yazınsal bir eseri irdelemenin önemli olduğu düşünülmektedir.

### ***Mavi Maske* Adlı Eserde “Öteki” Kavramının İşlevi**

Aysel Özakın gelenek ve geçmişle bir köprü oluşturan, bu köprüde insanın karşısına çıkan engelleri, kadın olmanın zorluklarıyla harmanlayarak eserlerine yansıtan bir yazardır. Bu çerçevede kadın kavramına bir geleneğe başkaldırı olarak yaklaşır. Eserlerindeki karakterler geleneksel öğretileri kendilerince aşılması gereken bir eylem olarak görürler. Özakın, kadınların toplumun geleneksel ahlaki anlayışlarına karşı mücadele içerisinde yaklaşmaları gerektiğinin bilincindedir. Kadını bir geleneğe başkaldırı olarak ele alan yazar, kadın ve erkek için farklı değerlendirme standartlarına sahip olan ahlak kurallarını, Türk kadınlarının kendini geliştirmelerinin önündeki bir engel olarak kabul etmiştir. Aynı zamanda Türk kadınının hor görülen bakışlara maruz kalmasına ve belirli kalıplaşmış yargılar içerisinde değerlendirilmesine karşı çıkmıştır. Bunu yaparken ise ele aldığı kadın sorununu, farklı bir ülkeden gelen yabancı bir kadının bakış açısıyla incelemiştir (Siedel, 1986, s. 112). Söz konusu engele karşı verilen mücadele ise Aysel Özakın'ın *Mavi Maske* adlı eserinde görülmektedir.

*Mavi Maske* ilk olarak 1988 yılında Türkçe yayımlanmış, 1989 yılında ise Carl Koss tarafından “Die Blaue Maske” başlığı ile Almancaya çevrilmiştir. Yazar, olayların Almanya, İsviçre ve Türkiye’de geçtiği ve ana karakterin geçmişe dönük arayışını konu edindiği eserini Berlin’de kaleme almıştır. Romanın kahramanları adı metin boyunca belirtilmeyen ana karakter ile Dina K. adlı iki kadındır. Bu iki kadın kahramandan ilki içine kapanık, utangaç ve çekingen Türk kadınıdır ve diğeri ise özgürlüğüne düşkün, sosyal ilişkileri diğeri göre daha kuvvetli olan Dina K.’dır. Yazar eserinde birbirine zıt iki karakteri yan yana getirerek ana karakterin kendi hayatını Dina’nınki ile ilişkilendirerek yaşamını ve kimliğini sorgulamasına

zemin hazırlar, böylelikle ana karakter yaşamını ve kimliğini sorgulaması sonucu içindeki “öteki”ni keşfeder.

Yazar, başkasının yaşamında kendini görme durumunu “öteki” kavramına farklı işlevsellikler kazandırarak ele almıştır. Söz konusu bu işlevsellikler çalışmada üç başlık altında irdelenecektir. İlk olarak kadının toplumsal statüdeki yeri ve bunun “öteki” kavramı ile olan ilişkisi ele alınacaktır. “Öteki”nin oluşumunda toplumsal ve kültürel değerlerin etkisinin büyük olduğu ve kadının toplumdaki yerini sorgulaması sonucunda aidiyetsizlik hissinin olduğu düşüncesi ile diğer başlık altında “aidiyetsizlik” ve “öteki” kavramları arasındaki ilişki, eser örnekleminde irdelenecektir. Son olarak ise ana karakterin taktığı maskenin “öteki” kavramı ile olan ilişkisi incelenecektir.

### **Kadının Toplumdaki Yeri ile “Öteki” İlişkisi**

Kadın ve erkeğin toplumda eşit haklara sahip olmalarına rağmen kadınlara karşı biçilmiş belirli rollerin mevcut olduğu yukarıda ifade edilmiştir. Kadınlar eğitimden sosyal hayattan ve iş hayatından uzak bir yaşam geçirerek, çocukları ve ev işleriyle ilgilenmeli, erkekler ise çalışarak ailelerinin geçimini sağlamalıdır (Saraç, 2013, s. 28-29). Ataerkil toplumlarda erkeğin daha egemen olduğu, buna karşın kadının ikincil konumda bir hayat sürdürdüğü bilinir. Erkek, gücün temsili iken kadın ise zayıflığın temsili ile bağdaştırılır (Akkaş, 2019, s. 111). “Kadın, toplumsal olarak belirlenmiş cinsiyetinden ötürü erkekten ayrı, ötede, öteki olarak tutulmaktadır” (Bingöl, 2014, s. 113). “Öteki” kavramı içerdiği bu tezatlıklardan ötürü kadın-erkek eşitsizliği ve cinsiyet ayrımcılığı gibi konularla da iç içedir.

Kadın-erkek eşitsizliğinin temeli, kadının “öteki” olarak görülmesine dayanmaktadır (Akpınar ve Şahin, 2017, s. 332). Erkekler kamusal alanlarda çalışabilirken, kadınların görevi ailesine bakması ve çocuklarıyla ilgilenmesi olmuştur. Kadınlar kamusal alanın dışında kalmışlar ve burada yer alabilmek için uzun süre çaba göstermişlerdir. Bastırılmaya, küçümsenmeye, geri planda tutulmaya göğüs germişler ve haklarını aramaya çalışmışlardır (Üste, 2015, s. 121-122). Erkekler toplum içerisinde daha fazla hareket alanına sahiplerken, kadınların geç saatte dışarda bulunmalarına, giyimlerine dahi karışıldığı durumlar mevcuttur. Toplumsal-kültürel değerler bağlamında söz konusu olan bu eşitsizlik, eserde sıklıkla ön plana çıkmaktadır. Kadın bedeninin erkek egemen toplumlar tarafından denetlenebilir oluşu (Karakaya ve Cihan, 2017, s. 16) ana karakterin çocukluğundan gelen bir anısıyla aşağıdaki biçimde ifade edilmiştir:

Bense yeniyetmeliğimde bedenim yol açacağı tehlikelerden kendimi korumayı öğrenmiştim. Dizimi örten elbiseler, çatık kaşlarım, erkek bakışları karşısında kızaran yüzüm, göğüslerimi

gizleyebilmek için kamburlaşan sırtım, ürkeklikle öne doğru eğilen omuzlarım; göğüsleri ve cinsel organı kapatmak, gölgelemek ister gibi (Özakın, 1988, s. 33).

Romanda kadınların erken yaşta belirli geleneksel ve dini kavramlar altında bütünleştiği ele alınmıştır. Bu durum ana karakterin yaşadığı toplumda kız çocuğunun zorunlu bir şekilde geleneklere uygun yetiştirildiği görülmektedir. Karakaya ve Cihan (2017) çalışmalarında, kadın ve erkek bedeninin birçok açıdan toplum tarafından eşit görülmeyle kadınların dini ve kültürel etkenlerle belirli kalıplar içerisine sokulduklarını ifade ederler. Ana karakter bu duruma namus kavramı ile dikkat çeker:

O anda Zülfü'nün dönüp dönüp aynı parçayı çalması tedirgin ediyor beni. Bu yinelenen saz sesi bana Anadolu'da, kahvelerde oturan, ard arda buruk çaylar içen, tütün kokulu, kasketli erkekleri hatırlatıyor. Analarına tanrısal bir saygı besleyen, karılarına duydukları bağlılığı ise gecenin vahşi isteğine sığdıran erkekleri. Yoksul, sabırlı, saf, kurnaz, konuksever. Gazete haberleri: «Kıskançlıktan gözü dönen erkek, karısını ve karısının dostunu av tüfeğiyle vurdu», «Kötü yola düşen kız kardeşini. Namusumu temizledim dedi.» Namusun hükümdarları ve köleleri. Ben böyle erkeklere karşı hem nefret hem de acıma duyuyordum (Özakın, 1988, s. 75).

Kadınlar toplumsal yaşamda namus kavramının gölgesinde kalmışlardır. Toplumsal ve kültürel değerlerle bütünleşen bu kavramın kadınlarca benimsendiği ve kadınların kimliklerinin oluşumunda önemli bir yer edindiği anlaşılmıştır. Namus kavramı yazar tarafından farklı örneklerle ele alınmıştır. Örneğin, kadının bir erkekle gezmesinin suç sayıldığı ve bedelini kendi hayatıyla ödemesi şu şekilde örneklendirilmiştir:

Arkadaşımız cumartesi öğle sonrası erkek lisesinden bir oğlanla sinemaya giderken ağabeyi tarafından yakalanıvermiş. Ağabeyi sinemanın önünde birikmiş kalabalığa aldırmadan, öfkeden gözü dönmüş, kız kardeşine bir tokat atarak onu kolundan tutup eve götürmüştü. Aynı günün gecesi... Arkadaşımıza yalnızca bir tokat yüzünden intihar ettiği için neredeyse gücenmişti (Özakın, 1988, s. 34-35).

Kadınlar bu öğretilere, kısıtlamalara göre giyim kuşamlarına, tavır ve davranışlarına dikkat etmek zorundadırlar. Toplum içerisinde dikkat çekmeden, erkeklerin bakışları altında kalmadan yaşamaya çalışmaktadırlar. Bunun nedeni ise yine içinde yetiştiği toplumun kendisidir. Söz konusu baskıcı tutumu üzerlerinde hissetmelerinin nedenini eserden örneklerle açıklayabilmek mümkündür:

«Abla!»

Pencereden çekiyorum birden kendimi.

«Seni o Alman oğlan aradı yine.»



«Kim?»

«Geçen gün gelen, ablak yüzlü.»

«Ha o mu? Gazeteci. Ne istiyormuş?»

«Telefon etmeliymişsin ona.»“

Bu sözleri söylerken Zülfü kuşkuyla gölgelenen gözlerini dikey bana. Bir an eğer onun kuşkusunu yenemezsem Zürih'teki Türk çevrelerine erkeklerin beni aradıklarını anlatabileceğimi düşünüyorum (Özakin, 1988, s. 104-105).

Ana karakter, Zülfü'nün kuşku dolu gözlerle ona bakmasından duyduğu tedirginlik ile kendini kötü hissetmektedir. Ortada kötüye yorulacak bir durum olmamasına rağmen gazetecinin erkek olmasından dolayı, içini durumun yanlış anlaşılacağı korkusu kaplamaktadır. Ana karakter bu korkunun köklerini daha ilkökul yıllarında maruz kaldığı baskıcı okul yönetiminde aramaktadır:

Pazartesi günleri sırada düzgün sıralar halinde istiklal marşını söyledikten sonra yüksek tavanlı, mermer salonda tek sıra halinde müdire hanımın önünden geçiyorduk. Saçı kulak hizasından daha uzun olan, ya da eğer yeteri kadar uzunsa sımsıkı iki örük yapmamış olan, müdire hanım tarafından kulağından yakalanarak yan tarafa çekiliyordu, ya da siyah önlüğü diz hizasından yukarı olan, beyaz yakası kolasız ve ütüsüz olan, en kötüsü de kaşlarını cımbızla almış olan... (Özakin, 1988, s. 34)

Okulda hem erkek hem kız öğrenci olmasına rağmen müdire hanımın kendi hemcinslerine uygulamış olduğu bu zorunluluk kadınlar üzerindeki baskının hemcinsleri tarafından da uygulanabildiğinin bir göstergesidir.

Kadının "öteki" olarak görüldüğünün birer emsali olan bu tür uygulamalar Türk kadının Almanya'da da karşılaştığı durumlar arasındadır. 12 Eylül askeri darbesinden sonra Türkiye'den Almanya'ya gelen ana karakter bir basın toplantısına katılır ve orada gazeteciler ile konuşur. Bu konuşmada kitapları ve edebi üslubu hakkında kendisine soru sorulmasını beklerken gazeteciler onun alışageldikleri başörtülü göçmen Türk kadınlarından farklı oluşuyla ilgilenirler (Özakin, 1988, s. 7). Türk kadınları fiziksel görünüşleri, şalvar pantolonları, renkli kıyafetleri ve başörtülü giyim tarzları ile Almanya'da dikkat çekerler (Ridd ve Callaway, 1986, s. 194).

Bahsi geçtiği üzere kadınların sosyal hayatta çeşitli sınırlandırmalara maruz kalmaları, dış görünüşlerinin kişiliklerinin önüne geçmesi, çocuk bakımı ve ev işleri gibi sorumlulukları tümüyle üstlenmeleri benliklerini sorgulamalarında birer etken haline gelir. Buna ilaveten başka bir ülkenin toplumunda "öteki" olarak yaşamaya çalışmaları bu durumdaki kadınlarda

benlik çatışmalarına da zemin hazırlar. Toplumsal ve kültürel değerlerden ötürü toplum dışında kalan ve “öteki” olarak varlığını sürdüren kadında aidiyetsizlik ve yabancılık duygusu ön plana çıkar (İlgin ve Hacıhasanoğlu, 2006, s. 69).

### “Aidiyet” ile “Öteki” İlişkisi

Aysel Özakin 1980 darbesinden sonra gittiği Berlin'den siyasi sebeplerden ülkesine geri dönmeyerek, Almanya'da yaşamaya başlamıştır. Yazar, Kreuzberg'e gelmesiyle birlikte, Türk kadınının hem kendi hem de Alman toplumu içerisindeki durumu ve özgürleşmesi konularını ele alarak çalışmalarını bu doğrultuda sürdürmüştür. Kadını bir geleneğe başkaldırı olarak ele almıştır. Yazar, kadın ve erkek için farklı değerlendirme standartlarına sahip olan ahlak kurallarını, Türk kadınlarının kendini geliştirmelerinin önündeki bir engel olarak kabul etmiştir. Aynı zamanda Türk kadınının hor görülen bakışlara maruz kalmalarını ve belirli kalıplaşmış yargılar içerisinde değerlendirilmelerine karşı çıkmıştır. Bunu yaparken ise eserlerinde işlediği kadın sorununu, farklı bir ülkeden gelen yabancıнын bakış açısıyla incelemiştir (Siedel, 1986, s. 112). Bu durumun romanda sıklıkla okuyucu karşısına çıktığı söylenebilir. Ana karakter, kendini geliştirebilmek ve kadın olmanın zorluklarından uzaklaşabilmek için bulunduğu yerden kaçmak istemiştir. Özgürleştikçe yabancılık duygusunu daha ağır hissettiği aşağıdaki cümlelerde kendini gösterir:

Sanırım uzaklık isteği, gitme isteği hepimizi birleştiren bir duyguydu. Hemen hemen hepsi Paris'e ya da Londra'ya gidip gelmişti, oralarda bir süre yaşamıştı ve bu kentlerin adı birer sembol gibi yer alıyordu konuşmalarında; benden başka hepsinin tanıdığı semboller gibi (Özakin, 1988, s. 15).

Ancak ana karakter uzaklaşarak özgürleştiğini düşünse de köklerine olan bağlılığı zaman zaman kendini hissettirmektedir. Farklı kültürel köklere sahip olmanın neden olduğu aidiyetsizlik hissi ana karakterin kendini yabancı, yani bir nevi “öteki” olarak hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Kendini “öteki” olarak hissetmeyeceğini düşündüğü yerlerde bulunduğu anda dahi “öteki” olma duygusu ardını bırakmaz:

Berlin'de, bulutlu, soğuk havalarda güneşe kavuşmak, ısınmak ister gibi Türklerin yığıldığı sokaklara atıyordum kendimi. Türk bakkalından tanıdığım baharatları, kuruyemişleri alıyor ya da bir kebabçı dükkânına girip kendime acılı ve yoğurtlu bir kebab ısmarlıyordum. Masaya oturduktan az sonra başlıyordu yabancılık duygum. Yüksek perdeden arabesk şarkılar, duvarlarda güreşçi, boksör ve dansöz resimleri, gümüş kakmalı kılıç ve hançerler ve beni hem Türk hem de yalnız oluşumdan ötürü yadırgayarak süzen garsonlar, [...] (Özakin 1988, s. 28).

Ana karakter iki kültür arasında sıkışıp kalmış insanların manidar bakışlarından rahatsızlık duyar. Kendi kültürüne ait olmasına rağmen ortamda bulunan Türk kültürüne ait

simgeler onda yine "öteki" hissini uyandırır. Abartılı kültürel simgelerin kendini Alman toplumuna ait hissetmesinde birer engel olduklarını ve hatta bulunduğu yeri terk etme arzusunu uyandırdığını Dina K.'nin ayrılışı hakkındaki düşüncelerini açıklarken şöyle ifade etmektedir:

Dina'nın Berlin'deki bursu bitince Zürih'e gelip yerleştiğini duymuştum. (...) Oysa ben Dina'nın yine bir şeylerden kaçtığını düşünmüştüm. Belki de Almanya'daki Türk imajından. Bir kitleyi içine alan kaba ve gülünç bir imajdı bu, bireysel olmayan. Ayrıca Dina, Berlin'deki Anadolu'dan da kaçmış gibi geliyor bana. Kreuzberg'de arabesk müzikle, başörtülü küçük kızlarla, pala bıyıklı erkeklerle dine ve köylülüğe daha da gömülen, öte yandan üstüne sentetik bir elbise gibi beceriksiz bir biçimde, Berlin'i giyen Anadolu'dan (Özakin, 1988, s. 7-8).

Yazar, ana karakterine Türk kadınlarının Almanya'da da dine ve geleneklerine bağlı yaşadığını söyletir. Kuşkusuz bunda sahip olunan kültür ve geleneklerin göç edilen yere getirilmesinin de rolü büyüktür. Bu durum yazar tarafından "Anadolu Berlin'e yakışmayan, üzerinde kötü duran bir elbise" benzetmesi ile tanımlanmaktadır. Bir süre sonra uyum sağlayamadığı Berlin'den Zürih'e giden ana karakter, Türk kültürünün Berlin'e getirmiş olduğu belirli kalıpları ve içindeki Türk imgesinden kaçmak istediğini kendi kendine konuşmaları ile şöyle aktarmaktadır:

Berlin'den mi kaçıyorum? Berlin'deki izlenimlerin teröründen mi? Sivilceli alınını, tombul beyaz yanaklarını beyaz ipekli bir başörtüsüyle kapatmış, uzun mantolu yeni yetme kız. (...) İlahiler, dualar, ibadet. Anadolu'da gündelik hayatla birlikte akıp giderken Kreuzberg'de bir kavanoza konulmuş gibi koyu, sıkıntılı, yapay. Beni Berlin'den kaçırın bu muydu? (Özakin, 1988, s. 39-40).

Ana karakter kendi memleketi olan Türkiye'den uzaklaşmış olmasına rağmen kaçtığı sorunlarla Berlin'de de yüzleşmek zorunda kalır ve bu ana karakterin kendini bir yere ait hissedememesine neden olur. Türkiye'de geleneklerle ilgili bazı izlenimlerinin Kreuzberg'de daha katı biçimdeki uygulamalarına rastlamak ana karakterdeki aidiyet yoksunluğunu ve uzaklaşma isteğini bir kez daha tetikler. Ancak her seferinde kendini yine toplumsal dayatmaların eşliğinde bulur:

Bu delikanlıların çoğu ortaokulda İngilizce ve tabiat bilgisinden sınıfta kalarak okulu terk etmişlerdir. Okulu terk ederken, işlerine yaramayacak derslere, düzenli ve nezaket düşkün öğretilere, uysal hanım evladı sınıf arkadaşlarına toptan bir küfür savurmuşlardır. Ellerinin tersiyle hepsini bir anda cehenneme gönderir gibi. Bu okullarda okumaktan daha acil işleri, daha büyük hedefleri vardır onların. Evdeki sıkıntıları büyüdü değnekle bertaraf eder gibi gidermesini bekleyen annenin saygısını kazanmak, yaşlanmakta olan, işçilikten ya da

işsizlikten kamburu çıkmış babanın ailedeki yerini almak, kız kardeşlerin giyimine, hal ve gidişine mukayyet olup, kocaya devroluncaya kadar namuslarına göz diken, onların kadınlığını çalmaya çalışan öteki erkekler karşısında korkusuz şövalyeler gibi davranırlar (Özakın, 1988, s. 19-20).

Yukarıdaki alıntı, Türk toplumunda erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğu iddiasını yansıtır. Oysa metnin devamında ana karakter tarafından Alman kadınların Türk kadının aksine, seslerindeki dobralık, adımlarındaki sağlamlık, kararlı ve gerçekçi bakışları şu sözlerle yansıtılır:

Bu ses tonu ve soru sormadaki dobralık bana Almanya’da okumalar sırasında tanıdığım kadınları hatırlatıyor. Ortaklaşa bir tarz tok bir ses sağlam ve kararlı adımlar, dikkatli gerçekçi bir bakış... (Özakın, 1988, s. 81).

Ana karakterin Alman kadınlarına duyduğu hayranlık, bu cümlelerin içine gizlenmiştir. Dina gibi olmak istemesinin temel nedeni bu hayranlıktan doğmuştur da denilebilir. Dina’ya özenerek kendi toplumunun geleneklerini reddeder ve içinde yaşadığı Türk toplumunu arka planda bırakarak kendisini ötekileştirir. Türk kimliğinden sıyrılıp kendinde Dina’yı keşfeder ve hatta Türk örf ve adetlerinin getirmiş olduğu kurallara direnerek Dina’nın hayatını yazmayı arzular (Özakın, 1988, s. 107). Ana karakter tam da burada özgürlük arayışı çabasıyla kendi toplumunun ahlak kurallarının kendisine dayattığı kalıplardan kaçmaya çalışır. Nitekim Dina’yla buluşma anlarından birinde “*O anda onun beni yine eski moda ve acemi bulduğunu düşünüyorum*” (Özakın, 1988, s. 101) ifadesiyle giyim kuşamından dolayı kendisini Dina’dan daha demode bulduğunu vurgular. Bunun sonucunda dışlanmışlık hissine kapılıp kendisine ait olmayan hayatı arzular:

Masaya dönüp, müsamereye çıkan bir öğrenci gibi duygulu bir sesle şiirlerimi okudum. «Çehov’un kadın kahramanlarını andırıyorsun,» dedi Dina ve kadehini bana doğru kaldırdı: «Nataşa’nın şerefine!» diye bağırdı, ötekileri de kadeh kaldırmaya davet ederek. Ben de onlarla birlikte, Dina’nın bana taktığı ada gülerken kadehimi kaldırdığımda gerçekten de bir başkası olmayı, bir başka hayata sahip olmayı istediğimi hissettim (Özakın, 1988, s. 15).

Ana karakterin yaşadığı kimlik bunalımı onu güçlü olmaya iter, böylelikle “özne” ile “öteki” yer değiştirir. Zira “ben” ve “öteki” arasındaki ilişki, kişinin kimliğini keşfetmesinde önemli bir unsur olarak gösterilir (Yaşar ve Sağlam, 2017, s. 142). “Ben” ve “öteki” arasındaki ilişki metinde şu cümlelerle aktarılmıştır:

Yüzümü pencereden ayırıp salona doğru çeviriyorum. Masalarda oturanlara, kapıdan girenlere bakıyorum. Hintli genç kız yine barda. İnce sırtını duvara dayamış, önünde kırmızı şarap kadehi. Her gelişimde burada rastlıyorum ona. Kızıl Fabrika onun için bir sığınak belki;

anlarından ve Zürih'ten kaçarak sığındığı. Kayboluşunu kuşku uyandırmadan yaşayabileceği yer. Kimse tarafından tedirgin edilmeden ve yakınlık görmeden (Özakin,1988, s. 51).

Bu ifadeler ana karakterin kendisini kimsenin tanımadığı bir yerde bulunma arzusunda olduğunu gösterir. Berlin'den Zürih'e giden ana karakter, neden burada bulunduğunu sorgulayıp içindeki Berlin'de bulunan Anadolu'dan kaçma isteğini dile getirir. Bu bağlamda geleneksel ve modern toplum arasında sıkışan ana karakter, kentli ve taşralı ayrıştırmasına giderek kendini “öteki” olarak görmektedir:

Şimdi o telefon konuşmamızı hatırlayınca Dina'ya beni sonu belirsiz bir özleme sürüklemiş oluşundan ötürü kin duyup duymadığımı soruyorum kendime. Ama Dina olmasaydı da bir gün evimden kaçacağımı biliyorum şimdi. Taşradan ve kocamdan. Bir kalıptan, tekdüzelikten ve bedeli sıkıntı olan bir güvenceden. Dina'yı tanımak hızlandırmıştı bunu (Özakin, 1988, s. 98).

Bu ifadeden hareketle kentli ve taşralı arasında bir ötekileştirme eylemi olduğu söylenebilir. Kentli taşralıyı ötekileştirir ve zamanla taşralı da yaşadığı tecrübeler doğrultusunda kendi kendini ötekileştirir (Tunç, 2019, s. 59). Ana karakterin aklından geçen “Dina kendisi gibi benim de Kafka'nın «Milena'ya Mektuplar»ını okumuş olmama şaşırıyor. «Taşrada gençliğini ve yeteneğini tüketiyorsun,»“ diyor” (Özakin, 1988, s. 16) cümleleri kentli ve taşralı ayrımı ile kendini ötekileştirmesine neden olur. Böylece taşralı olmaktan rahatsızlık duyan ana karakterin taşradan uzaklaşma isteği beraberinde kendini arama isteğini getirir. Bu bağlamda Dina'nın hayatına duyduğu özlem onu bulunduğu toplumdaki ve erkek egemenliğinden uzaklara, özgürlüğe götürecektir:

Şimdi telefon konuşmamızı hatırlayınca Dina'ya beni sonu belirsiz bir özleme sürüklemiş oluşundan ötürü kin duyup duymadığımı soruyorum kendime. Ama Dina olmasaydı da bir gün evimden kaçacağımı biliyorum şimdi. Taşradan ve kocamdan. Bir kalıptan, tekdüzelikten ve bedeli sıkıntı olan bir güvenceden. Dina'yı tanımak hızlandırmıştı bunu (Özakin, 1988, s. 98).

En başından beri aklında kendi toplumundan kaçıp gitme arzusu olan ana karakter, Dina'yı tanıyıp kendi benliğini onda fark ettiğinde içindeki gitme arzusunun daha da arttığını vurgulamaktadır. Dina'yı tanımasa, içindeki Dina'yı keşfedemeyecek ve kendi “öteki” hali ile yüzleşemeyecekti. Fakat farklı birini tanıyarak kendi benliğini karşısındakinde bulduğunu hissetmektedir. Ne var ki ana karakter taşradan kurtulmasına ve kendindeki “öteki” yanını keşfetmesine rağmen, hala kendini içinde bulunduğu topluma ait hissedememektedir:

Gösterişli bir otelin pubına giriyoruz. Yuvarlak, beyaz örtülü masalar, siyah elbiseli, papyonlu garsonlar. Bara oturmamızı öneriyor. Dar eteğimle yüksek tabureye oturmak bana beceremeyeceğim bir şey olarak görünüyor. Ama o daha benim tereddüdümü fark etmeden

gidip yerleşiyor bara. Garson selamlıyor onu, bana ise belli belirsiz bir küçümsemeyle bakıyor, “Taşradan gelmiş bir akraba mı?” diye sorar gibi (Özakın, 1988, s. 16).

Özellikle toplumsal değerler ve kültürün etkisi altında kalan ana karakterin yabancılık duygusunun kendinde ötekini keşfetmesiyle beraber daha da etkili bir hal aldığı söylenebilir. Eğer ana karakter farklı düşünce tarzları ve farklı yaşam biçimlerine açık bir kadın olmasaydı kendi içindeki “öteki”ni keşfedemeyecek, belki de kendine ağır gelen geleneklerle kendi benliğinden uzak bir hayata devam edecekti, ancak bu çerçevenin içerisinden çıkıp farklı olanı yakalayarak kendini “öteki”nde bulmuştur.

### Maske ile “Öteki” İlişkisi

Kimliğin oluşma süreci ekonomik, etnik ve politik süreçlerden geçer. Bu süreçlerin birbirleriyle uyumsuzluk içerisinde olması bazı temel sorunları ortaya çıkarır (Yurdigül, İspir ve Yurdigül, 2015, s. 3). Çatışan değerler, benlik kaygısı, yeni arayışlar içerisine girme gibi temel sorunların insanların yaşamlarındaki değişikliklerden, farklı ortamlardan, farklı yaşam biçimlerinden kaynaklanır (Şimşek, 2002, s. 39). Eserde bu tür sorunların ana karakterin kimliğinin oluşma sürecinde ortaya çıktığı görülür. Benlik çatışmasına farklı bir toplumda yaşamaya çalışmanın getirmiş olduğu zorluklar, yabancılık duygusu ve siyasal nedenler etki eder. Fakat zamanla bu zorlukları ortadan kaldırmış ve kendi içinde başkasına ait olan yeni bir kimlik yaratmıştır. Bu bağlamda Hirschen meydanında izlediği dans gösterisi esnasında mekândan uzaklaşması ve özgürleşmesi, yani “öteki”ne dönüşmeye başlaması şu şekilde ifade edilmiştir:

Dina beliriyor gözlerimin önünde. Onun bir diskoda dans edişini hatırlıyorum. Bedeni parçalara ayrılmak, çözülmek istiyor gibi hızlı, aşırı bir devinim içinde. Diskolara giren ilk kadınlar. Annesinin mazbutluğunu gülünç bulan ve bedenini kurtarmak için kendini Avrupa'ya savuran. Bedensel özgürlük, cinsellik. Dina'nın sindiremediği ağır bir yemek gibi. Belki de bir oburluk. Şimdi ben, bir tarihten, toplumdan uzak, Hirschen Alanında, dolunayda, bir düşü andıran karnavalda, bir bilmeceyi çözmek istiyorum. Kendimin bilmeceğini, bedenimin. Bedenim aşıyor beni. Müzik geçmişimi yeniyor. Gözlerim yumulu. Gökyüzünde dolunay beni koruyor. Bedenim bir gülüşe, bir kahkahaya dönüşüyor. Yıllardır ilk olarak bedenimin güldüğünü hissediyorum sanki (Özakın, 1988, s. 112-113).

Ana karakter belleğini, kendi istediği gibi doldurmak ve olmak istediği kişi gibi davranmak için kullanmaktadır. İçerisindeki bilmeceyi, kendini çözenin yollarını aradığı bir oyun, dolunayı ise ona ışık veren ve yol gösteren bir sembol olarak adlandırmıştır. Bunun sonucunda bilmeceyi çözerek Hirschen meydanında kendini toplumundan uzak “öteki” olarak hisseder: “Maskenin cesareti kendine güveni şaşırtıyor beni. Suçsuz ve rahat. Geçmiş

hatırlamayan ve gelecekle ilgili hiçbir kuşkusu olmayan varlık” (Özakın, 1988, s. 139). Bu ifade ana karakterin maskeyi taktığında gerçekte kim olduğunu unutarak “öteki”ne, maskenin de vermiş olduğu cesaretle bir başkasına dönüştüğünü yansıtır. Eserin başlığında maskeye bir sıfat verilmiştir; mavi. Bu, mavi renkli maskenin özgürlüğün rengini temsil ettiğini akla getirir. Metinde tanımlanan mavi, gökyüzünü, güneşi ve sonsuzluğu maviyi temsil etmektedir. Maskenin burada ana karakterin içindeki bilmecenin cevabı olduğu açıkça görülmektedir.

### Sonuç

Aysel Özakın *Mavi Maske* adlı eserinde kadının içinde bulunduğu toplumsal baskılar ve kısıtlamalardan kurtularak kendini keşfetme yolculuğunu ön plana çıkarır. Mavi renkli maske, basmakalıp düşünceleri reddeden kişide yenilenme ve uyanış duygusunu harekete geçirerek “öteki” kendini keşfetmesini sağlar. “Ben” kendisini “öteki”nde keşfederek kimliğini ve kişiliğini bir başkasında tanır. Aysel Özakın yabancı bir ülkeye göç etmek zorunda kalmış olmakla beraberinde getirdiği geleneksel ve toplumsal yargılardan uzaklaşmak için kendi içinde “öteki”ni keşfeder ve yabancılık duygusunu mavi maske ile bastırır. Zira göçle ortaya çıkan kültürel farklılıklar, yeni karşılaşılan toplumla oluşan farklar, ancak “öteki” ile birlikte aşılır.

Ana karakterin göçüyle birlikte gelen yabancılık ve aidiyetsizlik duygusu onu farklı olana yönelmeye sevk eder. Böylelikle farklı düşünceler ve bakış açıları ortaya çıkar ve farklı olanı kabul ederek içerisinde keşfettiği “öteki”ni anlamaya ve onu sorgulamaya başlar. Zamanla yaşadıklarından da yola çıkarak, etrafındaki farklı kişileri keşfederek “öteki”ni kendine daha yakın hisseder ve bu biçimde kendi portresini çizer. Kısacası ana karakter yaşadığı toplum içerisindeki din, kültür ve geleneklerden uzaklaşarak kendi kimliğini oluşturur ve bu kimliği “öteki” kavramı ile birleştirir, bunu yaparken de maskeyi bir araç olarak kullanır. Mavi Maske, kadının öteki olmasında, gizemli bir sembol olarak yerini alır. Bu sembol toplumu, yabancılığı, aidiyetsizliği içinde barındıran gizli bir mekândır. Bu anlamda mekânın romanda “öteki”yle bağdaştırılarak kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Eğer “öteki” olmasaydı, maske anlamsız bir sembole dönüşürdü. Ana karakter içinde farklı birini yaratmış ve maskeyi bu yolla kendine yararlı kılmıştır.

Nitekim eser boyunca ismi açıklanmayan ana karakter tüm toplumsal ve kültürel dayatma ve baskılardan ancak “öteki” olarak kurtuluşa erer ve yeni “ben”ini yaratır. Bunu ise kendi benliğini “öteki”nde görerek başarır. Ayrıca yazar adsız ana karakter ile romanda çizdiği toplumda kendi adıyla varlık gösteremeyen Türk kadını imgesine bir gönderme yapar. Yazar Almanya’daki Türk kadının durumunu Türk-Alman yazınında ikinci kuşak yazarlar

**Atik, O. ve Doğru, N. (2021). Aysel Özakin'ın Mavi Maske adlı eserinde “Öteki”nin işlevselliği.  
*Humanitas*, 9(17), 59-75**

tarafından kaleme alınan “kayıp kuşak”, “iki kültür arasında yaşamak” gibi temel konulardan farklı olarak eserindeki “öteki” vurgusuyla dile getirmiştir.



### Kaynakça

- Akkaş, İ. (2019). Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları çerçevesinde ortaya çıkan toplumsal cinsiyet ayrımcılığı. *Ekev Akademi Dergisi*, ICOAEF Özel Sayısı, 97-118.
- Aktaş, G. (2013). Feminist söylemler bağlamında kadın kimliği: Erkek egemen bir toplumda kadın olmak. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 30(1), 53-72.
- Akpınar, S. ve Şahin, B. (2017) Orhan Pamuk romanlarında "öteki". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 5(11), 330-344.
- Asutay, H. (2003): Yabancı dil öğretiminde kültür bağlamı ve öteki dil. *Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Dergisi*, 118, 26-29.
- Bauman, Z. (2010). *Sosyolojik düşünmek*. (7. Baskı). (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1996)
- Bayoğlu, F. (2010). Simone de Beauvoir: öteki olarak kadın. *Kaygı – Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 15, 71-78.
- Biricik, İ. (2020). Romanlarda "ötekileştirilen kimlik": dış Türkler. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 1(24), 8-28.
- Bingöl, O. (2014). Toplumsal cinsiyet olgusu ve Türkiye'de kadınlık. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16(1), 108-114.
- Efil, Ş. (2016). Kendini öteki'nde fark etmek: ben-öteki ilişkisinin felsefi uzantıları. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 51-66.
- Gültekin, A. (2018). Alman idealizminde Fichte'nin ben felsefesi. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(16), 599-612.
- İlgın, C. ve Hacıhasanoğlu, O. (2006). Göç-aidiyet ilişkisinin belirlenmesi için model: Berlin/Kreuzberg örneği. *İTÜ Dergisi*, 5(2), 59-70.
- Kalın, C. Ceylan. (2016). Simone de Beauvoir: ötekiliğin kabulü. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6(2), 227-243.
- Karakaya H. ve Cihan, Ü. (2017): Toplumsal yapı, iktidar ve kadın bedeninin kurgulanışı, *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(11), 5-17.
- Öteki. (t.b.). *Türk Dil Kurumu güncel Türkçe sözlük* içinde. <https://sozluk.gov.tr/>
- Öz, M. (2018). *Sabahattin Ali'nin eserlerinde ötekileştir(il)me* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Osmaniye.
- Özakın, A. (1988). *Mavi Maske*. İstanbul: Can Yayınları

- Ridd, S. ve Callaway, H. (1986). *Caught up in conflict women's responses to political strife*. London: Macmillan Education LTD
- Saraç, S. (2013). Toplumsal cinsiyet. L. Gültekin, G. Güneş, C. Ertung ve A. Şimşek (Ed.), *Toplumsal cinsiyet ve yansımaları* (1) içinde (s. 27-32). Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları
- Siedel, E. (1986). Zwischen Resignation und Hoffnung. Türkische Autoren in der Bundesrepublik. *Die Welt des Islams*, 1(4), 106-123.
- Şimşek, S. (2002). Günümüzün kimlik sorunu ve bu sorunun yaşandığı temel çatışma eksenleri. *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, 29-39.
- Tunç, Elif Z. (2019). *Öteki ve ötekileştirme bağlamında köylülük ve kentlilik* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Ulağlı, S. (2018). *Öteki'nin bilimine giriş imgebilim*. İstanbul: Motto Yayınları.
- Üste, B. (2015). Hegel - Rousseau, Mill ve Hayek'in değerlendirmelerinde toplumda ötekileştirilen kadın'ın konumu. *Denizli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3(4), 103-126.
- Yaşar, M. ve Sağlam, T. (2017). Teoride, pratikte ve araştırmalarda öteki ve ötekileştirme. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12(3), 135-154.
- Yaşar, Y. (2019). Baba ve Piç ile Kimlik romanlarında kimlik karmaşası: olmak ya da öteki olmak. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(63), 238-245.
- Yurdigül, Y., İspir, N. ve Yurdigül A. (2015). Ötekinin inşa edildiği sorunlu bir alan olarak Oscar Ödül Törenleri 85. Akademi Ödülleri ve "Argo" filmi örneği. *Atatürk İletişim Dergisi*, 5, 1-12.
- Zengin, B. (2016). *Feminist edebiyat biliminin temelleri ve Almanya'daki yansımaları*. Sivas: Dilek Yayınevi

## RUMELİ DEMİRYOLLARI EGE DENİZİ BAĞLANTI HATTINDA YENİ BİR LİMAN KENTİ: DEDEAĞAÇ (1872-1912)

H. Veli AYDIN<sup>1</sup>

### Öz

Bu çalışma, 1872-1912 yılları arasında Rumeli Demiryollarının İstanbul-Belgrad merkez hattından Ege denizine uzatılan bağlantı noktası Dedeoğlu mevkiinde inşa edilen istasyon çevresindeki boş ve ıssız bir sahil kesiminde ortaya çıkıp, kısa sürede bölgenin modern bir liman kentine dönüşen Dedeoğlu kentinin tarihsel gelişim sürecini ele almaktadır. Avrupa merkezli dünya ekonomisinin tarımsal bir imparatorluk olan Osmanlı İmparatorluğu'na liman kenti üzerinden yeni ekonomik biçimleriyle girişinin bu kentin mekânsal ve sosyal gelişimini nasıl etkileyip dönüştürdüğü ve yaşanan bu hızlı büyümenin kentin art alanı üzerindeki kadim yerleşim birimleri ile limanlar üzerindeki etkileri de ayrıca tartışılmaktadır. Ayrıca Dedeoğlu'nun on yıl gibi kısa bir sürede nahiye merkezinden kendi adıyla anılan bir sancak merkezine dönüştürülmesi, İstanbul-Selanik demiryolu yapımıyla aynı zamanda askeri açıdan Osmanlı devletinin elinde kalan Balkan toprakları için nasıl stratejik bir merkeze dönüştürüldüğüne dikkat çekilmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Trakya, Dedeoğlu, Aleksandroupolis, liman kenti, Rumeli demiryolları, ticaret

### A NEW PORT CITY ON THE AGEAN JUNCTION LINE TO THE RUMELIA RAILWAYS: DEDE-AGHAC (1872-1912)

#### Abstract

This study focuses on how the city of Dede-Aghac, which emerged in an empty and deserted coastal area around a railway station in the area where it was built as a branch line to the Istanbul-Belgrade central line of the Rumelia Railways in 1872, and on its transformation into a modern port city in a short period. It is also argued that how the entry of the world economy into the Ottoman state, an agricultural empire, with its new economic forms affects the urban and social development of the city and the effects of its rapid growth on its hinterland. Additionally, it also explores how the city was transformed from the sub-district into a sanjak center and became a commercial

<sup>1</sup> Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, vaydin@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8872-5038

and military center for Ottomans with the construction of the Istanbul-Thessaloniki junction railways through the last decade of the 19th century in the Balkans.

**Keywords:** Thrace, Dede-Aghac, Aleksandroupolis, port city, Rumelia railways, commerce

## Giriş

Günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde yer alan ve Batı Trakya'nın önemli liman kentlerinden biri olan Dedeğaç (Yun: Αλεξανδρούπολη/Aleksandroupolis), Rumeli Demiryollarının İstanbul-Belgrad merkez hattının Edirne Kuleli Burgaz'dan Ege denizine uzatılan bağlantı noktası oluşturan Dedeğaç mevkiinde 1872 yılında kurulan hat ve istasyon şubesi üzerinden gelişerek kısa zamanda yeni bir liman kentine dönüşmüştür. Dedeğaç, demiryolu ve liman bağlantısı nedeniyle çok kısa bir sürede dünya ekonomisinin güçsüz Osmanlı tarımsal imparatorluğuna genişlemesine aracılık eden bir kentsel yapı olarak, Trakya bölgesinin önemli ve cazip bir ticaret merkezine dönüşmüştür. Edirne vilayeti Dimetoka sancağına bağlı bir kaza merkezi iken, 1884'te sancak ve sancak merkezine dönüşmüştür (Gökbilgin, 1991, s. 200; Keyder, 2010, s. 14). 1877/78 Osmanlı Rus savaşı sırasında Ruslar tarafından işgal edilmesi kentin ekonomik ve demografik açıdan bir süre gerilemesine neden olsa da 1896 yılında Dedeğaç-Selanik demiryolu bağlantısının kurulması Dedeğaç'ı hızlı bir şekilde kalkındırarak, yeniden gelişmesini sağlamıştır. Kent, konumu nedeniyle de Balkanların idaresi ve savunulması için stratejik açıdan önemli ulaşım ve ticaret kavşağı haline dönüşerek, Balkan Savaşlarına kadar Osmanlı idaresinde kalmıştır.

Balkan Savaşları arifesinde Dedeğaç bir sancak ve kaza merkezi olarak yaklaşık 9.000 kişilik bir nüfusa sahipti. Kentte, uluslararası ticaretteki önemli konumu nedeniyle sekiz yabancı devlet konsolosluğu ile yedi vapur şirketi temsilciliği bulunuyordu. Kentin demiryolu ve vapurlar vasıtasıyla başta İmparatorluğun başkenti İstanbul olmak üzere, Avrupa ve diğer önemli Akdeniz limanlarıyla bağlantısı bulunuyordu. Dedeğaç'ın önemli miktarda Rum ve Bulgar nüfusu barındırması, kenti Bulgaristan ile Yunanistan arasında önemli bir mücadele bölgesine dönüştürmüştür. Balkan savaşları sırasında 1912'de Bulgarlar tarafından işgal edildi. 1913 Bükreş Anlaşmasıyla da Bulgaristan'a bırakıldı. 1918 yılındaki Neully anlaşmasına kadar Bulgaristan'ın Ege ve Akdeniz'e açılan bir limanı olarak hizmet etti. Ancak bu anlaşmayla Dedeğaç Yunanistan'a terk edildi. 1927 yılında Yunan Kralı I. Aleksandros'un kenti ziyaretine atfen, kentin adı Aleksandroupolis olarak değiştirildi (Dedeğaç, 1978, s. 500; Tuğlacı, 1985, s. 338).

Bu çalışma, 1871-72 yılları arasında Rumeli Demiryolları merkez hattının Edirne-Ege Denizi bağlantısını sağlamak üzere Dedeğaç mevkiine inşa edilen son istasyon çevresinde ortaya çıkan ve kısa sürede Trakya ile Bulgaristan Prenslığı'nin tarımsal ürünlerinin Avrupa'ya ihraç ve Avrupa sanayi ürünlerinin bu bölgelere ithalat merkezine dönüşen yeni liman kenti Dedeğaç'ın doğuşu; kısa sürede ekonomik ve idari açılardan gelişerek Edirne vilayetinde önemli bir kaza ve sancak merkezi haline gelmesi ile demografik ve ticari açıdan nasıl önemli bir modern liman kentine dönüştüğünü incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, dönemin Osmanlı arşiv kaynakları, salnameler, Cervati kardeşlerin ticaret yıllıkları, kenti bu tarihlerde ziyaret eden Osmanlı ve yabancı ziyaretçilerin gözlemleri, Dedeğaç'ta bir dönem mutasarrıflık yapan Hazım Tepeyran'ın anıları ve çağdaş Yunanca kaynaklara dayanmaktadır. Çalışmada Dedeğaç'ın yeni bir liman kenti olarak art alanındaki İnöz (Ainos/Enez), Ferecik (Feres) ve Mekri (Makri) gibi kadim kentler üzerindeki olumsuz etkisine de değinilecektir. Ayrıca Türkçede kent üzerine ufak bir iki çalışma dışında ciddi bir monografik çalışmanın olmaması, olanların da büyük yanlışlar ve yetersiz bilgilerle dolu olması nedeniyle bu çalışma, Osmanlı döneminde bölgede önemli bir rol oynayan bu liman kentinin tarihiyle ilgili ciddi literatür boşluğuna ufak da olsa bir katkı sunarak, konu üzerine yeni araştırmaları teşvik etmeyi de ummaktadır.

### **Rumeli Demiryolları ve Ege Denizi'ne Çıkış Kapısı: Dedeğaç**

Osmanlı İmparatorluğu'na demiryolları Kırım Savaşı (1853-56) sonrası bazı bölgelerde girmeye başlamıştı, ancak İstanbul'u Edirne üzerinden Balkanlar ve Avrupa'ya bağlaması düşünülen Rumeli demiryollarının Osmanlı devleti için özel bir önemi vardı. Tanzimat yöneticileri Avrupa Uyumuna (Concert of Europe) dahil edilen Osmanlı devletinin başkentinin Avrupa'ya bir demiryolu hattı ile bağlanmasının, Avrupa ile bütünleşmede önemli bir rol oynayacağına inanıyorlardı. Bu bağlantı bir yandan Rumeli vilayetlerinde sanayi ve ticaretin gelişmesini teşvik ederken, diğer yandan bu bölgelerde meydana gelmesi muhtemel isyan ve savaflara karşı devletin demiryolu hattı üzerinden kısa sürede bu bölgelere asker ve askeri malzeme sevk etmesine imkan sağlayacaktı (Mehmet Cavid, 1324, s. 79-80; Engin, 1983, s. 43).

Osmanlı Devleti'nin, yapmayı tasarladığı Rumeli demiryolu hattını ekonomik ve teknolojik imkansızlıklar nedeniyle kendisinin inşa etmesi mümkün olmadığından, hattın inşası için Avrupa şirketleri ve piyasasına yönelmek zorunda kalmıştır. Demiryolunun inşası için dört başarısız imtiyaz girişiminden sonra, Avusturyalı banker Baron Hirsch imtiyazı olarak, 1870 yılında inşaatı yürütecek Rumeli Demiryolları Şirket-i Şahane ile işletmeyi

üslenen Rumeli Demiryolları İşletme Kumpanyasını kurar. İnşaat için gerekli sermaye temini için de şirketlerin tahvillerini satarak gerekli sermayeyi sağlayıp, 4 Haziran 1870'te Yedikule-Küçükçekmece hattının yapım çalışmalarına başlar (Mehmet Cavid, 1324, s. 82-83; Engin, 1983, s. 61; Engin, 2008, s. 235-237).

Rumeli demiryolları hattının Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'da Rusya'ya karşı savunma gücü ve ekonomik çıkarlarını artıracığı gerekçesiyle Avrupa devletleri de bu projeyi desteklemiştir. İstanbul'dan Viyana'ya uzanması tasarlanan ana hatta Karadeniz kıyısında bulunan Varna ile Ege Denizi Saroz körfezinde İnöz'e bağlanması çok büyük ekonomik avantajlar sağlayacaktı. Burasının Rumeli'nin diğer bölgeleriyle bağlantı sağlayacak merkezi bir konumu bulunuyordu. Yük gemileri İstanbul ve Çanakkale boğazından geçmeden yüklerini bu iskeleye bırakarak büyük ekonomik avantajlar sağlayacaktı. Benzer şekilde Karadeniz'de de Varna üzerinden yüklerini tren hattıyla nakledebileceklerdi. Bu durum Osmanlı devletinin gelirlerini artıracığı gibi bu bölgelerde tarım ve ticaretin gelişmesini sağlayacaktı. Özellikle Ege bağlantı limanının bulunması İstanbul'a gelen yük gemileri ve kalabalığı buraya çekecek, Rusya'nın Karadeniz'de kuracağı ticari gemi filolarını da engelleyecekti. Askerî açıdan ise bu hat Rumeli'nin önemli bölgelerini Çanakkale Boğazı ve İstanbul'a bağlayacaktı. Böylece Asya'dan gelen askeri birlikler yeni limana ulaştırılarak, buradan tren hattıyla hızlı ve kolay bir şekilde gerekli yerlere ihtiyaç anında sevk edilebilecekti (Engin, 1983, s. 44-45).

Rumeli Demiryollarının inşası için hazırlana 1869 tarihli imtiyaz sözleşmesinin 1.maddesinde hattın Karadeniz bağlantısı Varna yerine Burgaz (Bergos)'a, Ege bağlantısının da İnöz'e uzatılacağı belirtilmekle beraber, sözleşmeye ilişkin bazı kararlar hükümete bırakılmıştı. Bu kararlar arasında Edirne-İnöz demiryolu hattının yapımı için Meriç nehrinin ıslahı gerekli olduğundan hattın buraya yapılıp yapılmayacağına, devletçe yapılacak araştırma sonrası, mukavelenin tasdikinden bir yıl sonra karar verilmesi öngörülüyordu<sup>2</sup>. Rumeli Demiryolları ana hattının İnöz'e bağlantısı konusunda hükümetin tereddüdü, bu limanda yapılan incelemeler sonucunda şirketin de yer seçimi konusunda planlarını değiştirmesine neden olmuştur. Şirket, buraya inecek 149 kilometrelik hattın son noktasının İnöz'ün Güneybatısında bulunan Dedeğaç'a yapılmasını teklif etmiştir. Çünkü İnöz limanında

---

<sup>2</sup> Cochran, Rumeli Demiryollarının ilk projesinde Ege denizine açılacak bağlantı noktasının İstanbul'a yakın ve Türkler tarafından kontrolü daha kolay olan Rodoscuk (Tekirdağ) limanının seçildiğini, ama Rusya'nın başka yollarla araya girerek Balkanlar'da etkisini artırmak için kendi lehine bu hattı sağlıksız ve hiçbir özelliği olmayan Dedeğaç'a yönlendirmeyi başardığını, ileride buradan Akdeniz'e rahatlıkla açılıp, Karadeniz ve Akdeniz'den İstanbul'a rahatlıkla saldılabileceği tespitinden bulunarak yer seçiminin stratejik olarak uygun olmadığını yazar (Cochan, 1887, s. 323).

yapılan keşiflerde, buraya dökülen Meriç suyunun limanın bazı bölgelerinde adalar oluştuğu ve deniz suyu derinliğinin de 1.5-2 metreyi geçmediği tespit edilmiştir. Buna karşılık Dedeğaç'ta su derinliğinin 3 metreye ulaştığı ve havasının da liman için elverişli olduğu tespit edildiğinden, Edirne'den Ege'ye uzanacak hattın son noktasının Dedeğaç'a yapılması 1870'te kararlaştırılmıştır (Engin, 1983, s. 59, 65; Temirtsidi, 2009, s. 38; Cochran, 1887, s. 322).

Aslında İnöz'ün ilk demiryolu planında son nokta olarak tercih edilmesi buranın tarih boyunca bölgenin önemli bir limanı olarak hizmet etmesinden kaynaklanmaktadır. Meriç nehri üzerinden başta Edirne olmak üzere bölgenin tarımsal ürünleri İnöz'e taşınıyor ve buradan diğer bölge veya Avrupa'ya ihraç ediliyor ve benzer şekilde de aynı yoldan Edirne'ye ithal ediliyordu. Ayrıca İnöz limanı Osmanlı başkenti İstanbul'un iaşesinde de çok önemli bir role sahipti. Ancak limanı yüzyıllar boyunca Meriç suyunun taşıdığı kum ve çamurlar yüzünden dolmuş ve büyük gemilerin demirlemesine veya yüklerini boşaltmasına uygun özelliğini kaybetmişti. Özellikle 1840'lardan itibaren yük ve yolcu taşımacılığını üstlenen buharlı gemiler için limanı uygun değildi. Bu nedenle İnöz limanı 18. yüzyıldan itibaren önemini kaybetmeye başlamış ve yerini Rodosçuk (Tekirdağ) limanına kaptırmıştı (Aydın, 2020, s. 22-23).

### **Edirne-Dedeğaç Demiryolu ve Bir Liman Kentinin Doğuşu**

Dönemin Osmanlı hükümetinin 1870 yılında Edirne-Ege sahili bağlantısının son noktası olarak İnöz yerine Dedeğaç'ı seçmesi ve hattın 1872 yılında tamamlanması bölgenin tarihini derinden etkilemiştir. Daha önce üzerinde hiçbir yerleşim birimi ve limanı bulunmayan ve hiç tanınmayan, etrafı bataklıkla çevrili, kurak bir yer olan Dedeğaç, demiryolu hattı sayesinde kısa sürede önemli bir liman kentine dönüşür. Yakın çevresinde bulunan İnöz, Ferecik ve Mekri gibi kadim yerleşim birimlerinin demografik ve ekonomik açıdan gerilmesine neden olur (Kiel, 1995, s. 371-373).

Daha önceleri bir yerleşim birimi olmayan Dedeğaç'ın Rumeli Demiryollarının Ege Denizi'ne bağlantı noktası olarak seçilmesinden önceki dönemine ilişkin çok fazla bir bilgi mevcut değildir. Dedeğaç'ın bir kasabaya dönüşmesinden sonra, kente ilişkin verilen bilgilere göre, Dedeğaç'ın 12 km kuzeyinde antik Egnatia yolunun üzerindeki tepelerde Trayanapolis olarak anılan antik kentin harabeleri bulunmaktadır. Bu kent antik dönemde oldukça önemli bir kenti ve limanı da bu dönemde Ege adalarıyla gerçekleştirilen ticarete önemli rol oynamaktaydı. Son derece mamur olan kent barbar akınları sonrası tahrip olarak bir harabeye dönüşmüştür (Salname, 1310, s. 559; Ahmet Badi, 2014, s. 2199-2202).

Dedeğaç, Rumeli demiryolları Kuleli Burgaz'dan buraya hattı inşa edene kadar yerleşimi bulunmayan meşe ağallarıyla dolu, önemsiz ve boş bir araziydi (Şemseddin Sami, 1308, s. 2123; Tozer, 1890, s. 313; Temirtsidi, 2009, s. 23-24).

Geleneksel anlatılara göre, bölgenin Dedeğaç veya Dedeğacı adını burada bulunan bir Bektaşî tekkesinde asırlık bir meşe ağacının gölgesinde oturmayı adet edinen bir Bektaşî babasından aldığı söylenir. Bazı Türk araştırmacılar demiryolu açılana kadar burasının küçük bir balıkçı köyü olduğunu da iddia ederler. 1668 yılında bölgeyi ziyaret eden Evliya Çelebi Dedeğaç'ın 12 km kuzeyindeki antik Trayanopolis harabeleri yakınında bulunan Nefes Dede tekkesini ziyareti sırasında, Nefes Baba'nın mezarının orada bulunduğunu yazar. Ayrıca 1715 yılında Mora seferi sırasında Sultan III. Ahmet de tekkeyi ve Nefes Baba türbesini ziyaret eder. Bu bölgede Nefes Baba ve tekkesinin mevcut olduğuna dair bu bilgiler Dedeğaç adının Nefes Baba'dan gelmiş olabileceğine dair iddiaları destekler niteliktedir (Evliya Çelebi, 2003, s. 33-34; Tuğlacı, 1985, s. 338; Ahmet Badi, 2014, s. 2199-2200; İlhan, 2016, s. 32-33). Çağdaş Yunanca kaynaklarda da bu anlatıyı destekleyici bilgiler verilmektedir. Bu kaynaklara göre, burada bulunan asırlık bir meşe ağacının altında bir dervişin mezarı bulunuyordu ve bu nedenle burası Dedeğaç olarak anılıyordu. Bir başka anlatıya göre de buradaki sahile gölge sağlayan çok yaşlı meşe ağaçları bulunuyordu ve bu nedenle de Dedeğaç olarak adlandırılıyordu. Sonuçta bu mevkiinin adının Bektaşî Nefes Babaya atfen böyle adlandırıldığını söylemek yanlış olmasa gerek (Sarpidon, 1897, s. 310-311; Bakirtzis, 2019, s. 17; Temirtsidi, 2009, s. 29-30).

Dedeğaç'ın İnöz yerine liman bağlantısı noktası olarak seçilmesinin en önemli nedeni bulunduğu yerin istasyon, depo ve çalışanların kalabilecekleri baraka ve binaların inşası için oldukça uygun olması yanında, bölgenin bir vakıf arazi olması ve demiryolu hattının çok fazla köprü ve menfez gerektirmeden görece daha kolay inşa edilebileceği bir yer olmasından kaynaklanıyordu. Nitekim Osmanlı devleti Dedeğaç'ta yapılacak istasyon ve binaların yapımı için gerekli araziyi buradaki Sultan Beyazıt vakfı arazisinden şirkete tahsis etmiştir (BOA.Y.MTV.326/6, H.1288/M.1872; BOA.DH.MKT. 1791/2, H.1306/M.1890).<sup>3</sup> Ayrıca denizinin büyük gemilerin demirlemesi veya yük boşaltması için uygun derinlikte olması da buranın tercihinde önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla İnöz yerine Dedeğaç'ın şirket tarafından tercih edilmesi, bölgenin sağladığı ekonomik avantajlardır. Devlet şirkete Beyazıt

<sup>3</sup> Evkaf Nezaretine 1890 yılında gönderilen bir arzda Rumeli Demiryolları şirketine ait tren istasyonu dahil olmak üzere burada bulunan şirkete ait bütün binalar ile başkalarına ait bütün han, hane, dükkan, mağazaların arazi üzerinden yeterince gelir elde ettikleri belirtilerek vakıf şartına binaen söz konusu vakfa zemin kirası ödemeleri talep edilmektedir (BOA.DH. MKT. 1791/2, H.1306/M.1890).



vakfına ait olan bu arazilerini kolaylıkla tahsis edebilecekti ve bir kamulaştırma bedelinin ödenmesine de gerek kalmayacaktı (Alepakos, 2017). 1872’de demiryolu ve istasyonun işletmeye açılmasına rağmen, uzun süre buraya inşa edilmesi planlanan limanın yapılmaması ve dalga kıranların bulunmaması, Dedeoğaç limanını uygun derinliğine rağmen yük ve yolcu gemileri için denizde lodos estiği dönemlerde oldukça tehlikeli bir hale getirmiştir (Sarpidon, 1897, s. 312-314).

Dönemin İstanbul gazetelerinde<sup>4</sup> yer alan haberler göre, Edirne-Dedeoğaç demiryolu hattının inşaatı 1871 yılı başlarından hattın iki ucundan aynı zamanda başlatıldı. Tren istasyonu ile şirketin binaları, depoları ve ilk liman projesi mimar Guerard ve Dussaud tarafından hazırlandı (BOA.PLK.P.4238,1873; BOA.PLK.P.5083,1872; BOA.Y.PRK.TNF.2/7,1887). 1871 Haziranında demiryolu inşası için gerekli raylar, ray demirleri, vagonlar, lokomotif ve diğer malzemeler 6 gemiyle Dedeoğaç önlerine getirildi. Getirilen bu malzemeler peyderpey Dedeoğaç’a boşaltılıyordu. Lodos nedeniyle gemilerden bazıları batma tehlikesi yaşayınca yüklerini denize atmak zorunda kaldılar. Bu arada gelen malzemelerin lokomotiflerle hattın inşa edildiği bölgeye taşınmaları için Meriç nehrinin üzerinde 45 metrelik bir ahşap köprü de inşa edilmişti. İstasyon inşaatı da hızlı bir şekilde ilerliyordu. Bu arada Mekri ve İnöz’den çok sayıda tüccar buraya yerleşmeye başlamıştı. 1871 Kasımında gemiler hala yüklerini boşaltmaya devam ediyordu. Dedeoğaç-Ferecik hattı işlemeye başlamıştı, ayrıca istasyon inşaatıyla beraber depoların yapımı da devam ediyordu. Demiryolu inşaatı sorunsuz bir şekilde ilerlerken, kış aylarında bölgeye yoğun yağış düşmesi önemli problemlere ve buna bağlı kazalara neden oldu. Meriç nehrinde yaşanan taşkınlıklar nedeniyle bazı köprü ve menfezlerin yıkılması demiryolu inşaatı ve bağlantısında önemli aksamalara neden oldu. Yaşanan bu sorunlara rağmen demiryolu inşaatı 1872 yılı Ekim’inde tamamlanarak 50 vagonlu deneme seferi yapıldı (BOA.MKT.MHM.449/4, 26 Şubat 1873; BOA.MKT.MHM.449/14, 26 Şubat 1873; Alepakos, 2017).<sup>5</sup>

Demiryolu inşaatının tamamlanması ve Dedeoğaç tren istasyonunun açılmasıyla beraber, hattın inşası için buraya gelen şirket yöneticileri, mühendisleri, teknisyenleri ve işçileriyle beraber limana yakın bölgede yeni yerleşim konutları ve depolar şirket tarafından inşa

<sup>4</sup>İstanbul’da Rumca yayınlanan Neologos ve Anatolikos Astir gazetelerinden (akt. Alepakos, <http://alepakos.blogspot.com/2017/10/dede-aghadj.html>)

<sup>5</sup> 1 Şubat 1873 tarihinde saat 6’dan 12’ye kadar durmadan yağın yağmur Meriç nehri ile Sekbanlı, Ilıca ve Podem çaylarının taşmasına neden olup bu çayların üzerinde olan demiryolu köprülerinin tamamına yakını yıkarak buradan geçen hatların toprak ve ağaç yığınları altında kalmasına ve hattın bazı yerlerde yıkılmasına neden olmuştur. 9 Şubat’ta demiryolu komiseri Milosoviç hasarı tespit için hat boyunca keşifte bulunarak durumu tespit etmiş Dedeoğaç ile Edirne arasındaki seferler durdurulmuş ve acilen bozulan yerlerin tamiri işlemine başlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. (BOA.MKT.MHM.449/4, 26 Şubat 1873; BOA.MKT.MHM.449/14, 26 Şubat 1873).

edilmiş, böylece Dedeğaç'ta ilk yerleşim oluşmuştu. Şirket çalışanları ile resmi görevliler dışında Dedeğaç'a ilk yerleşenler, çalışmak veya iş kurmak için İnöz, Mekri, Maronia ve Edirne gibi yakın kasabalardan gelen Rumlardı. Buraya gelen ve yerleşen Rumlular denizcilik, işçilik ve ticaret işleriyle uğraşıyorlardı. Yeni yerleşim birimindeki Müslümanlar ise devlet memurları ve aileleriydi. Ayrıca demiryolu şirketindeki görev yapan Ermeni ve Yahudiler ile bazı Avrupalılar da yerleşmişti (Hüseyin Pertev, 1313, No: 71; Temirtsidi, 2009, s. 41-43, 72; Vasilopoulos, 1914, s. 58).

Edirne-Dedeğaç demiryolu hattının inşası sırasında, istasyon, depo, atölye ve karantina binalarının yapımı sürerken bir liman yapılması için hükümet ve demiryolu şirketi tarafından mühendis Tafarel görevlendirilerek Dedeğaç'ta bazı çalışmalar yapıldı, ancak uzun süre liman yapımı gerçekleştirilemedi. Rumeli Demiryolları şirketi ile yapılan anlaşmaya göre Osmanlı devleti demiryolları ile bağlantı hatları kurulacak Selanik, Dedeğaç ve Varna limanlarının inşasını garanti ediyor ve 10 milyon Franklık bir bütçe ayırmayı da vadediyordu. Ancak bunu gerçekleştiremeyen Osmanlı hükümeti, başlangıçta Dedeğaç'ta bir kayık iskelesi inşa edilmesi ve şamandıralar konulması için yaklaşık şirkete 400 bin Frank vermeyi kabul etti (Mehmet Cavit, 1324, s. 88, 101). İnşa edilen kayık limanı ve ahşap bir rıhtım üzerinden liman ciddi zorluklara rağmen, ticari faaliyetler başlayıp 20. yüzyılın başlarında yeni liman inşa edilinceye kadar faaliyetlerine devam etti. Limanda artan gemi trafiği nedeniyle 1880 yılında sahile hükümet tarafından ticari ve balıkçı gemilerine yardımcı olmak için bir deniz feneri de inşa edilerek, korunaklı bir limanı olmayan yeni kasabaya gemilerin güvenle yaklaşması için önemli bir adım atıldı (Temirtsidi, 2009, s. 52-53, 57).

Rumeli Demiryolları şirketi tarafından yeni kurulan Dedeğaç, Edirne ve İstanbul ile demiryolu bağlantısı olan bir liman kasabası için bulunması zorunlu genel amaçlı binalar, karantina binası, demiryolu ve liman işletmesinde çalışanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik ev ve mağazalarla canlı küçük bir kasabaya dönüşmüş; sunduğu iş, ticaret ve ulaşım imkanlarıyla art bölgesinde yer alan kasabalar ile adalardan nüfus çekmeye başlamıştı. Böylece liman ve istasyon bölgesi kasabanın idari ve ticari merkezi haline geldi. Kasaba bu merkezden gelişmeye ve biçimlenmeye başladı. Dedeğaç'ın Trakya ve Rumeli'nin tarımsal ve ticari ürünlerinin çıkış ve Avrupa sanayi ürünlerinin giriş merkezine dönüşmesi, kasabanın bir taraftan demografik ve ekonomik açıdan büyümesine neden olurken, diğer yandan art alanında bulunan Mekri, Ferecik, İnöz gibi kadim yerleşim birimleri nüfus ve ekonomik canlılığını kaybetmeye başladı. Ayrıca bölgede İstanbul ve Edirne gibi kentlerin işe ve ticari ihtiyaçlarını karşılayan ekonomik açıdan oldukça önemli bir rol oynayan Rodoscuk

(Tekirdağ) limanının ve kentinin önemini yitirmesine ve gerilemesine de neden olmuştur. Demiryolu bağlantılı yeni kurulan Dedeoğaç limanının yakın gelecekte bölge üzerindeki etkisinin farkında olan ve Edirne'nin Ege'ye açılan limanı görevini uzun süredir sürdüren İnöz sakinleri Osmanlı hükümeti nezdinde demiryolu bağlantı hattının Dedeoğaç yerine İnöz'e bağlanması için uzun süre mücadele etmişlerse de bir sonuç alamamışlardır. Sonuçta Rumeli Demiryolları ekonomik açıdan oldukça uygun olan Dedeoğaç'ı tercih etmiştir (BOA. ŞD. 190/52, H.1288/M. 1871; BOA. ŞD. 2883/12, H. 1292/M. 1875).<sup>6</sup>

Dedeoğaç kasabasının kuruluşundan kısa bir süre sonra 1875 yılında idari bakımdan Ferecik kazasına bağlı bir nahiye merkezine dönüşerek idari bakımdan da önem kazanmaya başladı. Nahiye olduğu için bir müdür tarafından idare ediliyordu ve ayrıca bir liman kasabası olduğu için belediye idaresi de kurulmuştu. Belediye, başkan ve üç meclis üyesinden oluşuyordu. Kasabada güvenlik için ayrıca bir askeri birlik de bulunuyordu. Kasabanın kuruluşundan sonra basılan 1291/1874 tarihli Edirne Vilayeti salnamesinde Dedeoğaç idari bir birim olarak yer almazken, yeni yerleşim yerinden sadece demiryolu hattı bağlantısı nedeniyle bahsedilmektedir. 1293/1876 tarihli salnamede nahiye olarak anılırken, limanı da Ferecik limanı olarak adlandırılmakta ve buraya uğrayan gemi sayısı da 9 adet olarak verilmektedir. Bu tarihten itibaren Lyod ve Frassitine vapur şirketleri bu limanı düzenli olarak ziyaret etmeye başlamışlardı. Bu tarihte Dedeoğaç'ın kayık limanı ile yükleme ve boşaltma rıhtımı henüz yapılmadığı ve basit bir iskele olduğu için İnöz limanı daha aktif kullanılıyordu (Salname, 1291, s. 132; Salname, 1293, s. 98, 148; Ali Saib, 1304, s. 62). Dedeoğaç'ın nüfus ve ticari faaliyetlerinin giderek artması Osmanlı idarecilerinin kasabanın statüsüyle ilgili yeni düzenlemeler yapmasına neden olmuş ve böylelikle 1876'da nahiye statüsünden idari birim olarak Dimetoka Sancağına bağlı yeni bir kaza ve kaza merkezine dönüştürülmüştür. (BOA.ŞD.2885/30/1, H. 1291/M.1876; Ali Saib, 1304, s. 49; Annuaire, 1883, s. 555; Annuaire, 1881, s. 465). Kasabanın kaza merkezine dönüşmesiyle birlikte kısa sürede kaza örgütlenmesi için gerekli idari, adli ve askeri birimler kurulmuştur. Dedeoğaç'ın kaza teşkilatıyla ilgili detaylı bilgiler 1301/1883 tarihli Edirne Vilayet salnamesinde de yer almaktadır. Salnamedeki bilgilere göre kaymakam, kaymakamlığa bağlı idari birimlerle, kaza idare meclisi, ticaret ve ziraat odaları da kurulmuştu. Ticaret odasının tamamı Rumlardan oluşurken, ziraat odasının 4 üyesinden sadece biri Müslümandı. Belediye başkanlığını Andon

<sup>6</sup>İnöz kasabasının Müslim ve Gayrimüslim sakinleri Edirne Vilayet Meclisi'ne demir yolu hattının önceden planladığı gibi bu kasabaya bağlanmasını, Dedeoğaç limanının uygun bir yer olmadığını ve aksi takdirde zahire ve ticaret bakımından kasabanın kısa sürede bir harabeye dönüşeceğini öne sürerek planda bir değişiklik yapılmamasını talep etse de, Vilayet Meclisi şirket mühendislerinin ve devlet görevlilerinin uzun süre bölgede inceleme yaptıktan sonra Dedeoğaç'ta karar kıldıklarını belirterek, halkın talebini reddetmiştir. 1875 Dedeoğaç'a kayık limanının inşasına da İnözlüler benzer şekilde itiraz etmişlerdir.

Efendi ile 4 üyenin tamamını Rumlar temsil ediyordu. Kasaba nüfusu 1883'te 3.000'e ulaşmış ve nüfusunun büyük çoğunluğunu Rumlar oluşturuyordu. Bu nedenle idari, adli ve beledi birimlerde Rum cemaati temsilcileri aktif görevler alıyorlardı. Kasabadaki ticari faaliyetler Rum tüccarların kontrollünde olduğu için doğal olarak yabancı devlet konsolos vekillikleriyle vapur şirketleri temsilcilikleri de Rumların tekelindeydi. Ayrıca kazada İslam ve Rum Cemaat meclisleri de bulunuyordu<sup>7</sup>. Müslümanların yaşadığı Muslihiddin mahallesinde 1877 yılında ilk cami ahşap olarak inşa edilmiştir. Ayrıca kentte Fransız, İngiliz, Yunanistan, Avusturya, İtalya ve İran konsolos vekilleri ile Lyod, Mesajik, Fraissinet ve İzmir Babil (Bell) vapur acentalarının temsilcilikleri bulunuyordu. Dedeğaç kazasına, köy statüsüne düşürülen Ferecik dahil 40 köy bağlıydı (Salname, 1301, s. 185-188; Ahmet Badi, 2014, s. 2199-2202).

1877/78 Osmanlı-Rus savaşı hem Trakya bölgesinin hem de yeni gelişmeye başlayan Dedeğaç'ın Ruslar tarafından işgal edilmesi bir süre gelişimini kesintiye uğratmıştır. 6 Şubat 1878'te 750 kişilik bir Rus birliği Osmanlı ordusunca boşaltılmış olan kasabaya girerek karantina binası dışında bütün resmi binalar ile erzak ve mühimmat depolarına el koyup, gemilerin limana giriş ve çıkışını yasakladı. Bir idare heyeti kurarak kasabayı idare etmeye başladılar. İdare heyetinin başına da bir Rum getirildi (BOA.HR.SYS.1341/76, H.1295/M.1880; Alepakos, 2018). Dedeğaç limanı, kurulmasını planlanan Bulgar devleti ve Rusya için Akdeniz'e açılan önemli bir stratejik liman olacaktı. Rus askeri işgali sırasında kasaba ve bölgeden bulunan Müslümanların önemli bir kısmı buraları terk ederken, yerlerine Bulgar nüfus yerleşmiştir (Temirtsidi, 2009, s. 85-88). Berlin Anlaşması nedeniyle 1879 yılı Şubat ayında kasaba ve bölgeden çekilen Rus ordusu demiryolları ve tesislerine büyük zarar vermiş, bazı hatlardaki ray demirlerini ve malzemeleri alarak beraberlerinde Şarki Rumeli'ye götürmüşlerdi.<sup>8</sup> Bu hasarın tazmini için de Osmanlı hükümeti şirkete 2 milyon Frank ödemeyi

<sup>7</sup> Bu cemaat meclisleri büyük olasılıkla Rumeli vilayetlerinde 1878 Berlin Anlaşmasından sonra Rumeli'de öngörülen reformlar nedeniyle kurulmaya başlanmıştı. Bu nedenle bu tarihten sonra salnamelerde nahiye dahil yerleşim birimlerinde nüfusa göre İslam, Rum, Yahudi ve Bulgar cemaat meclisleri bulunuyordu. Edirne Vilayetinde Gayrimüslim cemaat meclisleriyle beraber neden İslam cemaat meclislerinin de kurulduğu ve meclislerin işlev ve yetkileri ayrıca araştırılması gereken bir konudur. Konuyla ilgili kısmi bilgiler için bk. (Furat, 2013, s. 73-77; Karal, 200, s. 77).

<sup>8</sup> Osmanlı hükümetinin Rumeli Demiryolları şirketi yetkilerinden aldıkları bilgilere göre Ruslar Rumeli işgal ettiklerinde işgal bölgelerindeki şirkete ait 1.130 vagon ile 56 lokomotif ellerine geçmişti. Ruslar vagonları, lokomotif ve hatları kullanmak için şirket ile gizli bir sözleşme imzalamıştı, ancak şirketin sahibi Baron Hirsch sözleşmeyi kabul etmemiş ve Rusların ellerinde bulan vagon ve lokomotifleri İstanbul'a getirmeyi planlıyordu. Rusya planları gerçekleşmeyince, hatları kendi imkanlarıyla asker ve malzeme naklinde kullandı. Berlin Anlaşması gereği, geri çekilirken Dedeğaç'ta depolarda Pleve-Sofya hattı için tutulan 50 millik ray demirleri ve çubukları beraberinde götürmüş ve Şarki Rumeli'de satışa çıkarmıştı. Bunu öğrenen Osmanlı devleti bu ray demirlerini talep etmiş, ancak Rusya bunları savaş ganimeti olduğunu ve mütarekeden önce oraya götürüldüğü iddia ederek iadeye yanaşmamıştı. Bu konu iki devlet arasında müzakere konusu olarak bir süre daha devam etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. (BOA. HR.SYS. 232/12, 1879; BOA.Y.PRK.AZJ. 2/31, H.1295/M.1878).

taahhüt etmiştir (BOA. HR.SYS. 232/12, 1879; BOA.Y.PRK.AZJ. 2/31, H.1295/M.1878; Mehmet Cavid, 1324, s. 104).

Rusların bölgeden çekilmesiyle beraber, Dedeğaç yeniden işlek bir limana dönüşmeye ve eski canlılığını kazanmaya başlar. Kasabanın işgalden dört yıl sonra, 1883 yılında, nüfusu artarak 3.000 kişiye ulaşır. Rumeli'nin Ruslar tarafından işgali sonrası bölgenin ve özellikle de Dedeğaç'ın Osmanlı devleti açısından stratejik önemi daha da artar. Rumeli'ye demiryolu ile bağlantısı olan bu liman kenti, ileride Balkan devletleri ve Rusya saldırılarına karşı ve bölgede çıkması muhtemelen isyanları önlemek için Osmanlı ordusunun bölgeye asker ve cephane sevkinde önemli bir lojistik merkezi olarak görülür. İleride, Selanik-İstanbul arasına yapılması tasarlanan demiryolu hattı burayı daha da önemli bir hale getiriyordu. Bu nedenle Dedeğaç kazasının bir an önce sancak ve sancak merkezine dönüştürülmesi için çalışmalar başlatıldı. 1884 tarihli Tâksimât-ı Vilâyât Komisyonu'nun önerisiyle ve padişahın onayıyla Dedeğaç sancak ve sancak merkezi statüsüne yükseltildi. Bu kararlar Dedeğaç hem sancak hem de aynı adla kaza merkezi olur. Dedeğaç sancak sınırları, Saltık, Karaca Halil, Kuleli Burgaz ve Karakilise nahiyeleri doğrudan sancağa bağlı olacak şekilde, Sofulu ve Ortaköy kazalarını içerecek şekilde belirlenir (BOA. İŞD. 69/4091, H.1300/M.1884; Salname, 1302, s. 177-255). Dedeğaç'ın sancağa dönüştürülmesi üzerine 1877 vilayet nizamnamesine uygun olarak bir mutasarrıf ile mutasarrıflığa bağlı kalemler ve liva meclisi oluşturulur. İlk mutasarrıf olarak İşkodralı ve Rum milletine mensup Arnavut kökenli Corci (Georgi/Jorji) Paşa atanır.<sup>9</sup> Padişahın iradesiyle Dimetoka birinci sınıf kazaya, Dedeğaç da sancağa dönüştürülünce, Dimetoka mutasarrıfı Corci Paşa<sup>10</sup> Dedeğaç'a yeni mutasarrıf olarak atanmıştır (BOA. SAİD.d. 4/398, H.1309/1891; Annuaire, 1885/1886, s. 420; Salname, 1302, s. 177; Bakirtzis, 2019, s. 21).

Dimetoka'dan Dedeğaç'a taşınan sancak merkezinde, muhasebe, tahrirat, mahkeme-i şeriye, mahkeme-i bidayet, aşar idaresi, defter-i hakani, evkaf idaresi gibi mutasarrıflık idari birimleri ile liva meclisi, istintak dairesi ve sancak askeri idaresi gibi birimler de hızla kasabada yerini almıştır. Sancak idari birimleri için henüz yeterli binaların olmadığı kasabada

<sup>9</sup> Sicil-i Ahvâl kaydına göre, Corci Paşa İşkodra hanedanından Petro Petroviç'in oğludur. 1843 tarihinde İşkodra'da doğmuştur. Ana dili Arnavutça olup, Türkçe, Fransızca, İtalyanca ve Rumca'yı iyi derecede bilir. 1863 yılında saray muhafız alayına (silahşorân) alınmış, 1870 yılında Manastır sancağı mutasarrıf muavinliğine atanarak ilk idari kariyerine başlamıştır. Ardın sırasıyla Girit Kandiye sancağı muavinliği, 1877'de Girit vilayeti müşavirliği, 1879'da Dimetoka ve 1884'te Dedeğaç mutasarrıflığına atanmıştır. 1886'da Dedeğaç'taki görevinden azledilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. (BOA. SAİD.d. 4/398, H.1309/1891).

<sup>10</sup> Corci Paşa 9 Şubat 1879 tarihinde Edirne'den gelen Osmanlı kuvvetlerinde başında Dimetoka'ya gelerek burasını ve sancağı Rus kuvvetlerinden teslim almıştır. Dimetoka'ya gelişi sırasında kentin Rum metropoliti ve büyük bir kalabalık tarafından büyük bir törenle karşılanmıştır. Ardından da Dimetoka sancağı mutasarrıfı olarak görevine başlamıştır. Detaylı bilgi için bk. (Bakirtzis, 2019, s. 21, dipnot 2).

sancak idaresi yer bulmakta zorlanıyordu. Bu yeni idari taksimattan bir yıl önce, Ferecik gibi, bölgenin eski ve iskelesi olan Mekri de Dedeğaç'ın bir nahiyesine dönüştürülmüştür. (Salname, 1301, s. 189-190). 1884 yılı sancak verilerine göre, Dedeğaç kazası nüfusu 19.831'e ve sancak nüfusu da 51.817 kişiye ulaşmıştı. Dedeğaç mutasarrıfı Corci Paşa'nın Rum milletine mesup olması, kasabanın nüfusunun önemli bir kısmının Yunan ve Rum olması, Yunan meselesinin de ortaya çıktığı bir dönemde bu memuriyete bulunmasının uygun olmayacağı değerlendirilerek Babıali tarafından görevinden alınmıştır (BOA.DH.MKT.1429/83, 5 Temmuz 1887).<sup>11</sup> Yerine Yusuf Bahaddin Bey atanmıştır. 1887 tarihli salnameden anlaşıldığı kadarıyla Dedeğaç sancağı idari sınırlarında da bir düzenleme yapılarak sancak, Dedeğaç, Sofulu ve İnöz kazaları, Ferecik, Mekri, Şahinler ve Doğanhisar nahiyeleri ile çok sayıda köyden oluşan nihai sınırlarına ulaşmıştı. Ardından, Semadirek (Samothraki) adası da nahiyeye olarak Dedeğaç'a bağlanmıştır. Yeni liman kentinin belediye idaresi de bu dönemde, kasabada çoğunlukta bulunan Rum belediye başkanı ve üyelerden oluşuyordu ve uzun süre de böyle devam etmiştir (Salname, 1305, s. 190-197; Salname, 1306, s. 193).

Dedeğaç sancak merkezine dönüştürüldükten sonra kısa sürede hızla gelişmeye ve Avrupa tarzında bir liman kentine dönüşmeye başlaması dönemin İstanbul Rum gazetelerinden Neologos'ta övgüyle anlatılmaktadır. Gazeteye göre, Dedeğaç'ın ilk kurulduğu yıllardaki halinden bir eser kalmamış, tersine Avrupalı bir kente dönüşmüştür. Sürekli buharlı gemiler iskeleyi ziyaret etmekte<sup>12</sup>, buraya demiryoluyla getirilip depolanan tahılları alıp başka limanlara taşımaktalar, kentte sigorta şirketleri, yabancı devletlerin konsolos vekilleri yerleşmiştir. Kentte taş binalar, oteller, iş yerleri kahvehaneler inşa edilmiş ve yenileri de inşa edilmektedir. Avrupa tarzda geniş ve düz yollar yapılmış, belediye kente içilebilir su getirmek

<sup>11</sup> Berlin Anlaşması'nda Rumeli ve Makedonya'da Hıristiyan Osmanlı tebaası için reform yapılması kararlaştırıldığı bir dönemde Trakya'da yeni kurulan sancağa Osmanlı yöneticilerinin Avrupa devletleri ve kamuoyunda olumlu bir imaj oluşturmak için Corci Paşa'yı ataması ve ardından siyasal konjonktüre uygun bir şekilde Girit meselesi ve Yunanistan'ın Tesalya bölgesinde hak iddiasında bulunduğu bir dönemde görev alınması bu dönemde sık görülen bir uygulamaydı. Görevden alındıktan sonra Corci Paşa kendisine tahsis edilen maaşla geçim zorluğu yaşadığını beyan ederek, benzer bir göreve atanmasını talep etse de Osmanlı yönetimin bu talebini uygun bulmamıştır. Ancak sonraki yıllarda yine kendisine Girit ve Rumeli'de yeniden önemli görevler vermiştir. Corci Paşa'nın Osmanlı devletindeki kariyeri ve aldığı görevlerle ilgili olarak bk. (BOA. SAİD.d. 4/398, H.1309/1891).

<sup>12</sup> İngiliz William Cochran 1887 tarihli eserinde Dedeğaç limanını küçük bir liman olduğunu ve küçük tekneler tarafından kullanıldığını, büyük vapurların demirlemesi ve yük alımı için uygun derinliğinin olmadığını ve bu nedenle gemilerin açıkta demirlediklerini ve Iodos estifi zaman bu gemilerin büyük tehlike atlattıklarını belirterek, uygun limanın yapılması durumunda Avrupa için elzem olana tarımsal ürünlerin ihracatının artacağı ve kentin çok değer kazanacağını belirtir. Yük gemilerinin Çanakkale ve İstanbul Boğazlarında ödedikleri gümrük vergilerinden ve taşıma risklerinden kaçmak için bu limana rağbet göstereceklerini vurgular. Dedeğaç'ın bir kasaba olarak ziyaretçilere çekecek bir özelliği olmadığını da yazar. Yeni kurulmuş bir kent olduğu için klasik bir Akdeniz liman kentinin tarihsel yapılarından eser yoktur ve bu nedenle Semadirek Adası'na gitmeyi tercih eder (Cochran, 1887, s. 320, 323).

için çalışmalar yapmakta, liman ve sahiller sürekli temizlenen modern bir kenttir. (Neologos, 30 Ağustos 1884, No: 4590; Bakitzis, 2019, s. 29, 49; Annuaire, 1885/86, s. 420; Cochran, 1887, s. 320-324). Bu bilgileri 1892 tarihli salnamedeki veriler de desteklemektedir. Kasabada Musluhiddin ve Hamidiye mahallerinde iki cami, iki hamam, jandarma karakolu, kazaları ve merkezle bağlı telgrafhane, duyun-i umumiye binası, tuz ve gazyağı deposu, 12 çeşme ve büyüklü küçüklü 1.463 hane ve dükkan ile 5.000 civarında bir nüfus bulunuyordu. Bir Ermeni ve Rum kilisesi, iki Rum ve Müslüman ibtidaiye mektebi de mevcuttu. Ayrıca İnöz'de bulunan Rum Metropolitliği de buraya taşınmıştı. Karantina idaresi kayıtlarına göre 1890 yılında Dedeğaç İskelesini büyük bir çoğunluğu Yunan ve İngiliz olmak üzere 1.300 adet buharlı ve yelkenli gemi ziyaret etmişti. Dedeğaç limanı üzerinden İstanbul, İzmir, Selanik, Girit, İskenderiye, Pire, Trieste, Hamburg ve Anvers (Antwerp) limanlarına 6 şirketin düzenli seferleri bulunuyordu (Salname, 1310, s. 567-570; Gökbilgin, 1991, s. 200; Annuaire, 1889/90, s. 687; Sarpidon, 1897, s. 314)<sup>13</sup>. Bu veriler Dedeğaç'ın sancak merkezine dönüşmesinden yaklaşık on yıl içinde büyük bir gelişme göstererek bölgedeki en aktif liman kentlerinden birine dönüştüğünü göstermektedir. Demiryolu hattı inşası sırasında Osmanlı devleti tarafından burada bir liman yapılacağına dair taahhüttün gerçekleşmemesi ve mevcut küçük limanın büyük buharlı gemilerin yanaşmasına uygun olmamasına rağmen, kısa sürede liman trafiği bir hayli artmıştır. Büyük gemiler yanaşması için uygun bir rıhtım olmadığından açıkta demirliyor ve yüklerini mavnalar veya kayıklara indirerek, rıhtıma taşıyor ve aynı yöntemle yüklerini alıyorlardı.

### **Selanik-Dedeğaç Demiryolunun İnşası ve Dedeğaç'ta Dönüşüm**

Her ne kadar Dedeğaç 1872 yılında Rumeli Demiryolları şirketinin Edirne'den buraya bir bağlantı hattı kurmasıyla beraber kurulmuş, oldukça genç bir kent olsa da 1890 yılı öncesine ilişkin çok fazla kaynak mevcut değildir. Kentin tarihine ilişkin Türkçe kaynaklar yüzyılın sonunda artmaktadır. Özellikle 1896 yılında Dedeğaç-Selanik demiryolu bağlantısının hayat geçmesi, kentin daha fazla tanınmasına, dolayısıyla kent tarihiyle ilgili daha fazla malzeme üretilmesine neden olmuştur. Yine bu on yılda Dedeğaç'ta Osmanlı egemenliğini simgeleyen hükümet konağı, askeri kışla, hastane, hapisane, telgrafhane,

<sup>13</sup> Osmanlı İdare-i Mahsusası beş günde bir, Loyd, Fraissinet, Yunan Bell Asia Minor ve İngiliz Joly Victoria şirketleri haftada bir, Alman şirketi de ayda bir Dedeğaç'tan vapur seferleri düzenliyordu. (Salname 1310, s. 570). Kasabada çoğu Rumlar tarafından temsil edilen 11 yabancı sigorta şirketinin temsilcilikleri bulunuyordu. (Annuaire, 1889/90, s. 687). Bu vapurlardan birisiyle 1889 yılında Dedeğaç'ı ziyaret eden İngiliz Tozer, kasabanın yakın bir zamanda bölge ticaret için önemli bir üs olacağını vurgulayarak, henüz ulaşım imkanlarının sınırlı olduğunu ve çok hızlı gelişen kasabaların tipik özelliğini yansıttığını yazar. Bu ovadaki çiftçilerin Bulgar olduğunu boş arazilerde de Bulgar ve Ulah çiftçilerin hayvanlarını otlattığını, kentin varoşlarında çok sayıda deve bulunduğunu, bunların demiryolu geçmeyen iç bölgelerden ticari ürünlerin istasyon ve limana taşınması için kullanıldığını anlatır (Tozer, 1890, s. 313).

belediye, rüştiye ve idadiye gibi pek çok kamu binasının inşaatı tamamlanarak kente modern bir Osmanlı şehri görünümünü kazandırmıştır (BOA.Y.MTV.133/15, 18 Aralık 1895).

Dedeğaç'ın kentsel dönüşümü ile askeri ve ekonomik açıdan önemini Dedeğaç-Selanik arasında yapılan yeni 510 kilometrelik demiryolu hattı, ilk demiryolu bağlantı hattında olduğu gibi, derinden etkilemiştir. Selanik-İstanbul iltisak hattı daha çok askeri gerekçelerle Doğu Rumeli'deki vilayetleri İstanbul ve Makedonya bölgesine bağlamak amacıyla tasarlanmıştır. Bu hat sayesinde İstanbul'dan ve Anadolu'dan Çanakkale üzerinden gelecek askeri birlikleri Selanik'e sevk etmek mümkün olacaktı. Dedeğaç-Edirne bağlantı yolu, Ferecik istasyonundan başlayıp Gümülcine, İskeçe, Drama, Serez, Demirhisar ve Doyran üzerinden Selanik'e ve oradan da başka bir hatla Manastır'a ulaşacaktı. Bu hattın imtiyazı 1892 yılında İstanbul'da bankerlik yapan Fransız Rene Baudouy'a 1.500 Frank kilometre garantisıyla verildi.1893 yılında başlayan demiryolu inşaatı 1896 yılında tamamlanarak işletmeye açıldı (Engin, 1993, s. 207).

Özellikle 1877/78 Osmanlı-Rus savaşları sırasında Doğu Rumeli ve Trakya'nın Ruslar tarafından işgal edilmesi Osmanlı yöneticilerini Dedeğaç bağlantılı İstanbul-Selanik demiryoluyla ilgili çalışmalara yönlendirmişti. Berlin Anlaşması sonrası Balkanlarda ortaya çıkan yeni statüko, Yunanistan, Karadağ, Sırbistan, Romanya devletleri ile Bulgar Prensiğinin Avrupa'da elde kalan Teselya, Makedonya, Trakya ve Doğu Rumeli gibi Osmanlı toprakları için artık ciddi bir tehdit oluşturuyordu. 1885'te üçe bölünen Bulgaristan topraklarının birleşmesi ve bunun Büyük Devletlerce tanınması Osmanlıları telaşlandırmış ve bu nedenle bir an önce gerekli askeri tedbirleri alarak bölgede gücünü artırmaya çalışmıştır (Jelavich, 2009, s. 391, 400-401).

Osmanlı genelkurmayı ile Nafia Nezareti bu hatla ilgili bir çalışma gerçekleştirerek, sonucu bir raporla Sultan II. Abdülhamit'e sunmuştur. Raporda Doğu Rumeli vilayetinin güneyi Rodop dağları ile kaplı olduğu için İstanbul'dan Batı Rumeli'ye ulaşım ancak denizyolu ile mümkün olduğundan, acil durumlarda bölgeye askeri kuvvet nakli sadece demiryolu ile mümkün olabilecekti. Bulgaristan, Avusturya, Karadağ ve Yunanistan sınırında bulunan ordunun başkentle bağlantısı ve ihtiyaçlarının zamanında temini için sahilten donanma tehdidinden uzak, en az 15 km derinlikte ve dağ silsilesine uygun bir şekilde bir demiryolunun acilen yapılması ve bu iltisak hattının Dedeğaç-Edirne hattına Dimetoka, Ferecik veya Dedeğaç üzerinden bağlanması önerilmiş ve sonuçta bağlantı güvenlik gerekçesiyle Ferecik üzerinde gerçekleşmiştir. Ayrıca aynı gerekçelerle, Dedeğaç limanının buraya akan dereler nedeniyle dolmaya başladığı belirtilerek bir an önce temizlenmesi için de



çalışmalar yapılması isteniyordu (BOA.Y.PRK.TNF. 24/49, 14 Haziran 1889; BOA.DH.1229/96204, 21 Mayıs 1891; DH.MKT.1676/69, 24 Kasım 1889). Makedonya bölgesiyle ilgili İngiliz deniz kuvvetleri istihbarat bilgileri de bu hattın askeri amaçlar nedeniyle özellikle denizden gelebilecek saldırılara karşı en az 15 km içeride yapıldığını ve bazı istasyonlarda askeri istasyon ile kışla inşa edildiği bilgisini vererek, Osmanlı devletinin planlarını doğruluyor. Nitekim bu amaçla Dedeğaç istasyonunun Güneydoğusunda 300 kişilik bir askeri kışla yapılmıştı. Bu nedenle yeni hattın istasyonu Ferecik'teydi ve buradan önceki hatla kasabaya denizden 400 metre uzakta bulunan ilk istasyona geliniyordu. Benzer şekilde bu hattın Selanik'teki istasyonu da güvenlik gerekçesiyle sahilten uzak bir yerde bulunuyordu ve limana bağlanması için ayrıca kısa bir bağlantı hattının yapılması gerekiyordu. Bazı mntıklalarda da asker için baraka ve hangarların yapımı gecikmişti ve bu durum hattın Osmanlı hükümetince teslim alınmasını geciktirmiştir (Handbook, 1920, s. 447-48, 422; Servet-i Fünun, 1312, s. 36-37).

Selanik-Dedeğaç hattının açılmasıyla beraber yukarıda vurgulandığı üzere kent yeni bir canlılık kazanır ve Osmanlı imparatorluğundaki gelişmeleri tanıtmaya yönelik gazete yazıları ve hatıratların konusu olur. Bu eserler sayesinde kentin gelişimi, sosyal ve gündelik hayatı üzerine önemli bilgiler edinebilmek mümkündür. Bu eserlerden ilki kasabaya İstanbul'dan 1891 yılında tren yoluyla gelen Halil Salim Bey'in izlenimleridir. Kasabanın modern kent planına uygunluğu ile taştan yapılmış yeni dükkan ve gazino gibi binalar dikkatini çeker. Mutasarrıf Bahaddin Bey tarafından sahile yakın bir yerde yaptırılan modern hükümet konağını ziyaret ederek Mutasarrıfla görüşür. Mutasarrıfın bu modern kente yakışacak tarza oldukça entelektüel oluşunu ve iyi derecede Fransızca bildiğini anlatır. Ardından kasabada yeni açılan idadi mektebini ziyaret eder. Okulda birkaç sınıfta derse katılır. Öğretmen ve öğrencilerin bilgi ve gayretlerine hayran kalır. Ardından kasabaya ilişkin önemli bilgiler verir. Diğer kaynakların aksine, kasabanın havası ve suyunun çok güzel olduğunu, özellikle limanın Rumeli'nin en önemli limanı olduğunu ve demiryolu sayesinde kentin hızla kalkındığını anlattıktan sonra, askeri açıdan burasının Osmanlı devleti için çok önemli olduğunu vurgular. Eğer liman yapılırsa şehrin servet ve mamuriyetinin daha da artacağını vurgular. Daha sonra İnöz kasabasına giderek, kasabanın Dedeğaç sonrası ekonomik ve sosyal durumuna ilişkin önemli bilgiler verir. İnöz limanının Meriç nehrinin taşıdığı alüvyonlar nedeiyle bir bataklık gibi olduğunu, yelkenli hafif gemilerin bile limana yanaşmakta büyük zorluk yaşadığına şahit olarak, buradaki limanın da bir an önce temizlenmesini önerir. Dedeğaç'ın burayı nüfus ve ekonomik açıdan harap ettiğini de özellikle dikkat çekerek, önlem alınmasını gerektiğini belirtir (Halil Salim 1308, s. 14-25).

Yazar Dedeğaç Selanik demiryolu hattı inşa edilmeden önce gelmesine rağmen, kasabanın modern görünümü, ticaret ve deniz trafiğinin yoğunluğuna dikkat çekerek, kentin kısa sürede nasıl bir gelişme gösterdiğini biraz abartılı olarak olsa da okuyucularına dikkatle anlatır.

Dedeğaç ile ilgili ikinci en önemli kaynak burada 1896-1899 yılları arasında mutasarrıflık yapan Hazım Bey'in memuriyet hatıratıdır.<sup>14</sup> Kasaba yeni olduğu için çok önemli bazı kamu binalarının henüz inşaatının başlamadığını veya başlasa bile tamamlanamadığını belirterek ilk önceliğini bu kamu binalarının yapımına verir. Bunlardan, ilk olarak çok büyük eksikliği yaşanan bir hastanenin yapılmasını sağlar. Başta Rumeli Demiryolları şirketi Baron Hirsch'in eşi olmak üzere, vilayet ileri gelenleri ve Selanik'teki Alatini şirketinden yardım alarak, yarısı erkek diğer yarısı da kadınlar için olmak üzere iki yılda tren istasyonuna yakın bir yerde kasabaya bir hastane kazandırır (Hazım, 1925, No: 184). Aynı dönemde hükümet binasının yakınlarına inşa edilmiş olan adliye, jandarma, hapishane, telgrafhane, ziraat bankası ile taş yapı ilk caminin bulunduğu alanı, projesini mühendisler yardımıyla kendisi çizerek küçük bir mülki kampüse dönüştürür. Binaların etrafı duvarla çevrilen bir park içinde alır ve bu avlu içinde binaları birbirine bağlayan yollar yapılır, boşluklar düzeltilerek, ağaç ve çiçekler ekilip güzel bir parka dönüştürülür. Ayrıca hapishaneye su bağlantısı yaptırır, mahkumlara sanat eğitimi sağlayarak onlara meslek kazandırmaya çalışır (Hazım 1925, No: 208).

Hazım Bey'i önemli icraatlarından biri de kasabanın merkezini oluşturan Hamidiye caddesinin sahil kısmında kalan ve Osmanlı devletince demiryolu şirketine istasyon ve liman için tahsis edilen bölgeyi hükümet ve belediyenin kullanımına açması olmuştur. Bu sayede kentin sahil ve liman boyunca genişlemesi mümkün olmuştur. Hazım Bey, kasabanın çarşı ve otellerini barındıran bu kısımda belediye binası dışında bir kamu binasının olmadığını ve bu alanın sadece şirketin tasarrufunda bulunduğunu belirtiyor. Devletin, İstanbul'a rakip olacağı gerekçesiyle limanın inşasını geciktirdiğini, küçük bir mendireğin bulunduğu bu limanı sadece küçük gemiler ile kayıkların kullandığını ve bu nedenlerle de kentin yeterince büyümediği tespitinde bulunur. Şirket kasabanın sahil kesiminde gereğinden fazla arsayı elinde tuttuğu için bu arsanın 50 bin metrekarelik kısmı onlardan alınarak buralara hükümet daireleri ve okul yapılmış veya hala yapılmaktadır. Geriye kalan 15.000 metre karelik arazi de satışa çıkarılmıştır. Şirket, bu arazide tek veya iki katlı mesken, depo ve oteller yaptırarak kiraya veriyor ve başkalarının bu planın dışına çıkmasına izin vermiyordu. Ayrıca Hamidiye

<sup>14</sup> Ebubekir Hazım Tepeyran, (1864-1947), Aslen Niğdelidir. Uzun yıllar pek çok vilayette mutasarrıflık, Şura-yı Devlet üyeliği yaptı. Damat Ferit hükümetinde Bursa Valisi ve Dahiliye Nazırlığı yaptı. Niğde Milletvekili olarak mecliste yer aldı. Şiir, hikaye ve roman yazarıdır (Gök, 2007, s. 202-204).

caddesinde yeniden düzenleme yapılarak yol genişletilir; yaya yolları yapılır ve caddenin iki tarafına çınar ve akasya ağaçları dikilerek başkentte bile olmayan geniş ve ferah bir caddenin inşasına başlanır. Padoma mevkiinden kasabaya içilebilir su getirilmesi için proje yaptırır ve hastaneye su bağlatır (Hazım, 1925, No: 214)<sup>15</sup>.

Hazım Bey Dedeoğaç ve art bölgesindeki Bulgar ve Yunan siyasi nüfuz mücadelesi hakkında da önemli bilgiler verir. 1897 Osmanlı-Yunanistan savaşı sırasında Bulgarları hoşnut tutmak ve Yunanistan ile ittifakta bulunmasını engellemek amacıyla Bulgaristan Prensiğinin Edirne, Dedeoğaç, Selanik ve Serez gibi Trakya ve Makedonya'nın önemli kentlerine tüccar vekilleri tayin etmesine izin verilmişti. Hazım Bey, bu vekilliklerin kısa bir süre içerisinde konsolos gibi hareket etmeye başladıklarını ve bunların 'Edirne ve Makedonya Bulgar İhtilal Komitesi'nin bu bölgelerdeki temsilcileri gibi hareket ettiklerini, buralarda ciddi örgütlenmelere giriştiklerini anlatır. Dedeoğaç'taki Bulgar Tüccar vekilinin bu komitenin politikalarını takip ettiğini gizlice tespit ederek, aldığı istihbaratı delilleriyle birlikte Babıali'ye yollar (Hazım, 1925, No: 186, 213). Bulgar ticaret vekilliğinin bölgede Bulgarca konuşan nüfus üzerinde etkisi ve bunları Bulgar Kilisesi'ne dahil etme faaliyetleri Yunanistan konsolosu ve buradaki Rum ileri gelenlerini de çok rahatsız eder. Dedeoğaçlı Rum ileri gelenleri ve aydınları Yunanistan'dan, Bulgarların burada bölgesel yakınlıklarını kullanarak bir Bulgar kimliği yaratma gayretine karşı, Rumların şehirdeki ekonomik üstünlükleri ve etkinliklerini desteklenmesini isterler. Osmanlı Devleti bölgede Yunanistan'a karşı denge olması için Bulgaristan Prensiği'ne bazı konularda göz yummakla beraber, Bulgar çetelerin faaliyetlerini önlemek ve güvenliği sağlamak için gerekli önlemleri de alıyordu (Sarpidon, 1897, s. 316; Bakirtzis, 2019, s. 366).<sup>16</sup>

Bu dönemle ilgili önemli diğer bir kaynak da Selanik'te öğretmenlik yapan Hüseyin Pertev'in Hazım Bey'in mutasarrıflığının son yılına rastlayan tanıklığıdır<sup>17</sup>. Hüseyin Pertev

<sup>15</sup> Görevini devrettikten üç buçuk sene sonra bu projelerinin çoğunun ya tamamlanmadığını, özellikle Hamidiye Caddesi için yapılan planın değiştirilerek caddenin genişliğinin düşürüldüğünü ve parkların bakımsız olduğunu yazar.

<sup>16</sup> Hazım Bey ayrıca Dedeoğaç'ın nahiyesi olan Semadirek Adası'yla ilgili oldukça önemli bilgiler verir. Özellikle adada Avusturyalı arkeologların yaptıkları kazılarda çıkardıkları eserleri nasıl Viyana'ya götürdüklerini; Edirne eski Fransız Konsolosunun burada araştırma yaptığını ve bu araştırmada ünlü Semadirek Kanatlı Zafer anıtı heykelini bulduklarını, ancak bütün aramalarına heykelin baş kısmını bulamayıp, buraya yollanan Fransız savaş gemisiyle diğer arkeolojik buluntularla birlikte Paris'e götürdüklerini anlatır. Hazım Bey arkeoloji ve fotoğraf meraklısıdır. Bölgede bulunduğu veya gördüğü arkeolojik eserlerin fotoğraflarını çektirerek İstanbul Arkeoloji müdürüne yollar. Abdülhamit Fotoğraf Albümünde Dedeoğaç'a ait fotoğrafların büyük kısmı onun tarafından çekirilmiştir. (Hazım, 1925, No: 191)

<sup>17</sup> Hüseyin Pertev Mütalaa gazetesini için Selanik'ten trene binerek, demiryolu hattı üzerinde bulunan bütün kasabaları ziyaret ederek, sonunda Dedeoğaç'a ulaşır. Tren yolculuğu sırasında hat üzerindeki Osmanlı kentlerine ilişkin tanıklıklarını ve değerlendirmeleri mektuplar şeklinde Mütalaa gazetesinden 'Dedeoğaç Hattı Üzerinde Bir Cevelan' adıyla 13 Ekim 1897 ile 13 Nisan 1898 arasında yayınlanır.

Dedeğaç'a Selanik'ten trenle gelir ve şehri gezip, izlenimlerini Selanik Mütalaa gazetesinde yayınlar. Kenti daha önceden de görmüş olduğu için eski haliyle karşılaştırarak önemli değerlendirmelerde bulunur. Dedeğaç'a ilişkin verdiği bilgiler Hazım Bey'in anılarıyla büyük benzerlikler göstermekte ve onu desteklemektedir. Pertev, Dedeğaç sokaklarının modern kent planlamasına uygun olarak oldukça geniş ve düz olduğunu, cadde üzerindeki evlerin aynı tarzda inşa edildiklerini ve yeni modern kamu binalarının yapıldığını yazarak, kentin modern görünümü çok önemser ve bunu mektuplarında özellikle vurgular. Dedeğaç-Selanik demiryolu bağlantısının kurulmasının buranın önemini daha artırdığına vurgu yaparak, İstanbul veya Selanik'e gelen veya gidecek yolcuların burayı aktarma noktası olarak kullandıklarını ve bu nedende Dedeğaç otellerinin müşterisiz kalmadıkları ve kasabada yoğun bir yolcu trafiği olduğu bilgisini verir. Pertev, İstanbul-Selanik demiryolu bağlantısı ve küçük limanın yoğun iş hacmine rağmen kasaba nüfusunun istenildiği düzeye gelemediğini ve nüfusu artıracak önlemlerin alınması gerektiğini yazar. Ferecik yakınlarında bulunan kaplıcanın turizme kazandırılmasını ve yeni liman inşasının kasabaya çok büyük katkılarının olacağını belirtir. Ziyareti sırasında Mutasarrıf Hazım Beyle görüşerek kentle ilgili bilgiler alır ve onun Dedeğaç'ın gelişmesi için yaptığı çalışmaları da över (Hüseyin Pertev, 1313/1314). Bu kaynaklar yüzyılın sonunda kentin görünümü, ekonomik ve sosyal hayatına ilişkin önemli ilk elden veriler sunmaktadır.

### **Dedeğaç'ta Sosyo-Ekonomik Yapı ve Ticaret**

1890 yılında Hükümet konağına kavuşan Dedeğaç on yılda bir sancak merkezi için gerekli kamu binalarının çoğuna kavuşmuş, idare ve güvenlik için gerekli alt yapıları oluşturmuştu. Kasabada biri idadi olmak üzere toplam 4 okul, 3 kilise ve 1 hastane bulunuyordu. Sancak nüfusu 78.926, kaza nüfusu ise 28.652 kişiye ulaşmıştır. Dedeğaç sancağı, Sofulu, Dimetoka ve İnöz kazaları, Mekri, Ferecik ve İpsala nahiyeleri ile 40 civarında köyden oluşuyordu. Sancak nüfusunda Müslüman ve Rumlar çoğunluğu oluştururken, kaza genelinde Bulgarlar çoğunlukta idi ve bu nedenle de Bulgaristan'ın Ege'ye açılan bu limana özel bir ilgisi vardı. Dedeğaç'ın tren yolu ve gemilerle Rumeli tahıllarının ihraç merkezi olması nedeniyle birisi İnöz'de olmak üzere iki buharlı un fabrikası, birer rakı ve gazoz fabrikalarıyla, tuğla ve kiremit imalathaneleri bulunuyordu. Özellikle Ferecik ve İnöz'deki çömlek imalathanelerinin ürettiği ürünler dışarıdan çok talep görüyordu. Ayrıca kasabanın yakınlarında tren ve vapurların ihtiyacına cevap verebilecek bir kömür madeni de bulunuyordu (Salname, 311, s. 34, 567; Salname, 1319, s. 1070; Annuaire, 1889/90, s. 687; Demirel, 2014, s. 56, 59, 62).

Dedeğaç limanına 1885 yılında uğrayan buharlı ve yelkenli gemi sayısı 483 iken, bu sayı 1890'da 1.300'e çıkmıştır. Selanik demiryolu hattının da 1896 yılında devreye girmesiyle, limanın ticaret hacmi de artmıştır. 1897 yılında şiddetli dalgalar nedeniyle zarar gören rıhtım, kayık iskelesi ve dalga kıran demir yolu şirketi tarafından tamir edilmiştir. Bu tarihlerde Dedeğaç limanı yaklaşık 61 milyon Franklık bir ihracat hacmine sahipti ki bu tarihlerde İstanbul limanlarının ihracatının 45.5 milyon civarında olduğu göz önüne alınırsa, hala yeterli altyapısı olmayan eski küçük limanın nasıl hızla geliştiği ve bölgenin en büyük ticari limanlarından birisi haline geldiği görülür. Edirne ve Rumeli bölgesinin ihracat kapısı olan bu limandan bölgede ve art alanında üretilen tahıl, kemik, kereste, palamut, şarap, ipek kozası, yün, deri, balmumu ve yumurta ihraç ediliyordu. Kentte ticaret hacmi yoğun olduğu için bankacılık ve kredi işlemleri için Osmanlı Bankası, Deutsche Orientbank ile Bank de Salonica'nın şubeleri de açılmıştı. (Annuaire, 1912, s. 1410; Temirtsidi, 2009, s. 53-54).

1897 yılında Dedeğaç kasabasının nüfusu 5.000 civarındaydı<sup>18</sup> (Hazım, 1925, No: 193; Annuaire, 1896, s. 984). Demir ve denizyoluyla başta İstanbul olmak üzere İmparatorluğun ve Avrupa'nın başlıca kentleriyle bağlantısı olan ve ticari açıdan oldukça canlı olan kentin başka kentlerden yeterince nüfus çekmemesi, bu tarihlerde kasabayı ziyaret eden Osmanlı aydınlarının ve devlet adamlarının dikkatini çekmiş, bunu limanın inşa edilmemesine bağlamışlardır. Ancak kentin kalbini oluşturan liman ve istasyonun bulunduğu merkez, demiryolu şirketinin elindeydi ve burada başka yapılanmaya izin vermiyordu (Hazım, 1925, No: 214). Kentin hastane, okul gibi sosyal imkanlarının geç oluşması yanında, yeterli içecek suyunun olmaması, yazın sıcaklarda havasının kötü olması ve sıtma hastalığının yaygın olması gibi sıhhi nedenler de burada yeni yerleşimlerin oluşmasını engelliyordu. Kasabadaki nüfusun çoğunluğunu buraya çalışmak için İnöz, Mekri, Edirne gibi yakın çevre ile adalardan gelen Rumlar oluşturuyordu. Demiryolu ile limanda denizcilik ve ticaret işlerinde çalışıyorlardı. Ayrıca Suhor, Misiri, Takela, Hampouri, Efremiadis, Papamihail gibi önde gelen Rum aileler, bölgenin diğer liman kentlerinde de olduğu gibi konsolosluk ve gemi şirketlerinin temsilcilikleri, komisyonculuk ve simsarlık gibi işleri tekellerinde bulunduruyorlardı (Annuaire, 1896, s. 984; Annuaire, 1912, s. 1410). Kasabada ayrıca demiryolu şirketinin inşaat işlerinde çalışmak üzere gelip yerleşen küçük bir Ermeni cemaatiyle çok az sayıda Yahudi de bulunuyordu. Rumlardan sonra nüfusun çoğunluğunu Müslümanlar oluşturuyordu ve iki mahallede yaşıyorlardı. Müslümanlar, memurluk, askerlik yanında esnaflık ve ticaret işlerinde, özellikle Rumlarla beraber mavna ve kayık

<sup>18</sup> Hazım Bey kasabanın 800 hane ve nüfusunun da 3.500 olduğunu iddia ediyor. Ancak nüfusun bu tarihlerde 5.000 yakın olduğu tahmin ediliyor.

işletmeciliğinde etkindiler. Kasaba da Müslümanlardan sonra üçüncü sırada Bulgar cemaati bulunuyordu. Müslüman ve Rum Cemaatlerinin meclisleri de mevcuttu. Diğer cemaatlerin nüfusları düşük olduğu için cemaat meclisleri bulunmuyordu, sadece sancak genelinde cemaat meclisleri bulunuyordu (Salname, 1306, s. 196, 214).

Dedeğaç limanı hem kasabanın hem de bölgenin en işlek limanlarından biri olup, bölgeden Avrupa ülkelerine ihraç edilen tarımsal ve ticari ham madde ürünlerinin çıkış kapısıydı ve çok sayıda yerli ve yabancı gemi uğruyordu. Dedeğaç yeni bir liman için oldukça uygun olduğundan demiryolu şirketi tarafından Ege'ye açılan kapı olarak seçilmişti. Osmanlı Devleti de demiryolunun inşasından sonra buraya yeni bir liman yapma yükümlüğünü üstlenmişti, bu yatırımı uzun süre gerçekleştiremedi (Hazım, 1925, No: 214). Yeni liman öncesi küçük ölçekli bir yatırımla sadece mavna ve yelkenli küçük gemilerin yararlanabileceği küçük bir iskele ile rıhtım inşa edildi. Bu iskele vasıtasıyla limanın açığına demirleyen buharlı ve büyük yelkenli gemiler yüklerini bu iskeleye mavna veya küçük yelkenli teknelerle boşaltıyor ve alıyorlardı. Bu teknelerin sayısı 70 civarındaydı ve çoğunluğunu Mekri ile İnöz'den gelen Rumların elindeydi, geçimlerini buradan sağlıyorlardı (Hazım, 1925, No: 193; Hüseyin Pertev, 1313/1314; Cochran, 1897, s. 324-325). Dolayısıyla gemilerin yüklerini boşaltmaları ciddi zaman kaybına neden olduğu gibi maliyeti de artırıyordu. Ayrıca Bulgar Prensliği'nin Burgaz'da yaptığı yeni liman Dedeğaç limanını ekonomik olarak da geriletmeye başlamıştı. Burgaz limanının rakip olmaya başlamasıyla beraber Dedeğaç limanının büyük dalga kıranının inşası çalışmalarına 1906 yılında başlanır, ancak 1912'de tamamlanarak işletmeye açılır ve böylece ekonomik açıdan yeniden canlılığını kazanmaya başlayarak nüfusu 9.000'e ulaşır (BOA.DH.MKT. 1697/98, H. 1322/M.1906; Hikmet, 19 Eylül 1911; Hastaoğlu, 2010, s. 86-87). Ancak yeni liman yapımıyla Dedeğaç'ta yaşanan bu gelişme uzun sürmez. 1912 yılında Balkan Savaşları sırasında Bulgarlarca işgal edilir ve Osmanlı Devleti'nin elinden çıkar.

### Sonuç

1872 yılında Rumeli demiryollarının Edirne'den Ege Denizi'ne bağlantı noktası olarak seçilen Dedeğaç bölgesi, daha önce herhangi bir yerleşime sahip olmadığı için, demir yolu şirketinin bağlantı hattı ve istasyonu inşaatıyla birlikte ilk yerleşime açılmıştır. Ardından demiryolu ile denizyolu arasındaki yük ve yolcu bağlantısını sağlayan küçük iskele ve rıhtımın inşasıyla hızlı bir şekilde gelişerek 10 yıl gibi kısa bir sürede modern bir liman kentine dönüşmüştür. Bu yeni liman kenti Avrupa merkezli yeni ekonomik ilişkilerin bölgedeki önemli merkezine dönüşerek art alanında bulunan kasabalar ile Ege adalarından

denizci ve tüccarları çekmeye başladı. Bunları kısa sürede Avrupa devletlerinin konsolosları, ticaret temsilcileri ile vapur şirketi temsilcileri takip etti. Kentin ticaret erbabı ve demiryolu şirketi kentin modern dönüşümüne ve kent yapısına önemli katkılar sağladı. Kentin sahil kısmında istasyon ve liman bölgesindeki Hamidiye caddesi olarak adlandırılan kesim tek veya iki katlı planlı modern mimari örnekleriyle kentin silüetine Avrupai bir görünüm kazandırmıştı. Oteller, eğlence mekanları ve konsolosluk binaları kentin bu kısmında yer alıyordu.

Bu hızlı ekonomik ve demografik gelişmenin ardından Dedeğaç'ın önce 1876'da kaza, ardından 1884'te sancak ve sancak merkezine dönüştürülmesi, kente beraberinde hükümet, adliye, belediye, hastane, okul, jandarma ve telgrafhane gibi kamu binalarının hızla yükselmesini beraberinde getirerek kentin mekânsal dönüşümünü hızlandırdı. 1890'larda kentin merkezine geniş bulvarlar, parklar inşa edildi, yeni gelen nüfusla beraber kentte yeni mahaller oluştu. Özellikle Selanik-Dedeğaç demiryolu hattının açılması kentin İstanbul-Selanik arasında önemli bir durak noktasına dönüştürerek demografik ve mekânsal olarak büyümesine neden oldu. Demiryolları bağlantısı yanında küçük limanı Edirne ve Rumeli bölgesinin tarımsal ve ticari hammadde ürünlerinin Avrupa ve diğer Akdeniz limanlarına ihraç merkezi oldu. Demiryolu hattının inşası sürecinde limanın inşası da planlanmıştı, ancak ekonomik gerekçelerle yapımı gecikti. Bulgaristan'ın Burgaz limanını işletmeye açması, kentin ekonomik canlılığını yitirmesi neden olunca Osmanlı devleti 1912 yılında limanın inşaatı tamamladı. Ancak kent daha yeni limanın meyvelerini toplayamadan Balkan Savaşları patlak verdi ve Dedeğaç Osmanlı egemenliğinden bir daha geri dönmek üzere çıktı. 1872'de bataklıkların arasında, susuz ve ıssız bir sahil şeridinde doğan yeni liman kenti, ekonomik ve demografik açıdan eski Roma Egnatia (Sol kol) yolu üzerinde bulunan Mekri ve Ferecik ile bölgenin eski liman kasabası İnöz'un gerilemesi ve önemini kaybetmesine de neden olmuştur.

### Καυνακça

- Ahmet Badi Efendi (2014). *Riyad-ı belde-i Edirne: 20. yüzyıla kadar Osmanlı Edirne'si. C 3*, (1. baskı). N. Adıgüzel ve R. Gündoğdu (Haz.). Edirne: Trakya Üniversitesi.
- Alepakos, P. (2017). Η Θαυμαστή ιστορία της ίδρυσης της Αλεξανδρούπολης (DEDE AGHADJ-ΔΕΔΕ-ΑΓΑΤΖΗ) από την αρχή [Aleksandroupolis'in kuruluşunun hayranlık uyandıran tarihi]. <http://alepakos.blogspot.com/2017/10/dede-aghadj.html>
- Alepakos, P. (2018). Η Αλεξανδρούπολη (DEDEAGATCH) στη δίνη του Ανατολικού ζητήματος [Şark meselesi girdabında Aleksandroupolis (DEDE-AGATCH)] <http://alepakos.blogspot.com/2018/10/dedeagatch.html>
- Ali Saib (1304). *Coğrafya-i mufassal-i memalik-i devlet-i Osmaniye*. Konstantiniye: y.y.
- Annuaire (1881). *L'indicateur Ottoman: Annuaire-almanach du commerce*. Contantinople: Cervati Freres.
- Annuaire (1883). *L'indicateur Ottoman: Annuaire-almanach du commerce*. Contantinople: Cervati Freres.
- Annuaire (1885/1886). *L'indicateur Ottoman: Annuaire-almanach du commerce*. Contantinople: Cervati Freres.
- Annuaire (1896). *L'indicateur Ottoman: Annuaire-almanach du commerce*. Contantinople: Cervati Freres.
- Annuaire (1889/1890). *L'indicateur Ottoman: Annuaire-slmanach du commerce*. Contantinople: Cervati Freres.
- Annuaire (1912). *L'indicateur Ottoman: Annuaire-almanach du commerce*. Contantinople: Cervati Freres.
- Aydın, H. V. (2020). A port city at the backyard of İstanbul: Rodoscuk (Tekirdağ) in the 19th century. E. Gavra & E. Georgitsoyanni, *Port cities and maritime routes in the Eastern Mediterranean and Black Sea, 18th-21st* (1st ed.) in (pp. 3-25). Thessaloniki: University of Macedonia.
- Bakirtzis, I. (2019). *Ο νότιος Έβρος σε μετασχηματισμό (τέλη 19<sup>ου</sup>- αρχές 20<sup>ου</sup> αι.), Η αγροτική Μάκρη και ο κόμβος του Δεδεαγач στην ύστερη οθωμανική περίοδο* (1i Ekdosi) [Dönüşen Güney Meriç (19. yüzyılın sonları-20. yüzyılın başları), geç Osmanlı döneminde tarım kenti Mekri ve Dedeoğaç kavşağı]. Thessaloniki: Ekdosis Stamouli
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).HR.SYS. 232/12.



- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).İŞD. 69/4091.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).ŞD. 190/52.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).ŞD. 2883/12.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).ŞD. 2885/30/1.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).BOA. SAİD.d. 4/398.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).DH.1229/96204.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).DH.MKT. 1697/98.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).DH.MKT.1429/83.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).DH.MKT.1676/69.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).DH.MKT.1791/2.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).HR.SYS.1341/76.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).HR.SYS.232/12.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).MKT.MHM.449/4,14.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).PLK.P.4238.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).PLK.P.5083.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).ŞD.2885/30/1.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).Y.MTV.133/15.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).Y.MTV.326/6.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).Y.PRK.AZJ. 2/31.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).Y.PRK.TNF. 24/49.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA).Y.PRK.TNF.2/7.
- Cochran, W. (1887). *Pen and pencil in Asia Minor* (1st ed.). London: Sampson Low, Marston, Searle and Rivington.
- Dede-ağaç (1978). Dede-ağaç, *MEB İslam Ansiklopedisi*, 3, 500.
- Demirel, F. (2014). Batı Trakya'da Osmanlı eğitim kurumları. *History Studies*, 6(2), 53-65.
- Engin, V. (1993). *Rumeli demiryolları* (1. baskı). İstanbul: Eren.
- Engin, V. (2008). Rumeli Demiryolları, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35, 235-237.
- Evliya Çelebi (2003). *Evliya Çelebi seyahatnamesi* (1. baskı). C 8, A. Kahraman vd. (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aydın, H. V. (2021). Rumeli demiryolları Ege Denizi bağlantı hattında yeni bir liman kenti: Dedeoğaç (1872-1912). *Humanitas*, 9(17), 76-100

Furat, A. Z. (2013). Berlin Anlaşması sonrasında Balkanlar'da Cemaat-i İslamiyelerin teşekkülü (1878-1918). *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 33, 63-93.

Gök, N. (2007). Ebubekir Hazım Tepeyran'ın memleket idaresine dair, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Dergisi*, 26(42), 201-215.

Gökbilgin, T. (1991). Dede Agach, *Encyclopedia of Islam*, 2, 200.

Hastaoglou-Martinidis, V. (2010). The cartography of harbor construction in Eastern Mediterranean cities: Technical and urban modernization in the late nineteenth century. B. Kolluoğlu & M. Toksöz (Eds.), *Cities of the Meditterreanean: from Ottomans to the present day* (1st ed.) in (pp. 78-100). London-Newyork: I.B. Tauris.

Hüseyin Pertev (1313-1314). Dedeoğaç hattı üzerinde bir cevelan, Dedeoğaç hatıratı. *Mütaala*, (62-89).

Hazım, T. (1925). Memleket hatıraları, *İctihad*, 15 Temmuz 1925-15 Eylül 1926, No: 184,186, 191,193, 208, 213, 214.

İlhan, E. (Haz.). (2016). Lale Devrinde gül aşığı: III. Ahmed (Necîb)-hayatı, sanatı ve divançesi (1. baskı). Ankara: Gece Kitaplığı.

Jelavich, B. (2009). *Balkan tarihi: 18. ve 19. yüzyıllar* (3. baskı), (İ. Durdu ve ark. Çev.), C I. İstanbul: Küre Yayınları (Orijinal çalışma basım tarihi 1999).

Karal, E. Z. (2000). *Osmanlı tarihi*, C 8, (5. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Keyder, Ç. (2010). Port-cities in the Belle Epoque, B. Kolluoğlu & M. Toksöz (Eds.), *Cities of the Meditterreanean: From Ottomans to the present day* (1st ed.) in (pp. 14-28). London-Newyork: I. B. Tauris.

Kiel, M. (1995). Ferecik. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 12, 371-373.

Mehmet Cavid (1324). Rumili şimendiferleri, *Ulum-i İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*, 1(1), 78-120.

*Neologos*, No: 4590, 30 Ağustos 1884.

Salname (1287). *Salname-i Vilayet-i Edirne*, Defa 1, Edirne: Vilayet Matbaası.

Salname (1291). *Salname-i Vilayet-i Edirne*, Defa 5, Edirne: Vilayet Matbaası.

Salname (1293). *Salname-i Vilayet-i Edirne*, Defa 8, Edirne: Vilayet Matbaası.

Salname (1301). *Salname-i Vilayet-i Edirne*, Defa 10, Edirne: Vilayet Matbaası.

Salname (1302). *Salname-i Vilayet-i Edirne*, Defa 11, Edirne: Vilayet Matbaası.

Aydın, H. V. (2021). Rumeli demiryolları Ege Denizi bağlantı hattında yeni bir liman kenti: Dedeğaç (1872-1912). *Humanitas*, 9(17), 76-100

Salname (1305). *Salname-i Vilayet-i Edirne*, Defa 14, Edirne: Vilayet Matbaası.

Salname (1306). *Salname-i Vilayet-i Edirne*, Defa 15, Edirne: Vilayet Matbaası.

Salname (1310). *Salname-i Vilayet-i Edirne*, Defa 20, Edirne: Vilayet Matbaası.

Sarpidon (1897). Θρακικάί αναμνήσεις, Δεδέαγατς, *Θρακική επετηρίς* [Trakya hatıraları, Dedeğaç, Trakya yıllığı]. Athinai: Thrakikis Adelfotitos, s. 310-318.

Servet-i Fünun (1312). *Servet-i Fünun*. 11(286), No: 360, 23 Mart 1312.

Şemseddin Sami (1308). *Kamusu'l-alam: Tarih ve coğrafya lügâtı*, C 3. İstanbul: Mihran Matbaası.

Temirtsidi, M. (2009). *Από το Δεδέαγατς στην Αλεξsandρούπολη (Η ιστορία της πόλης από το 1860 το 1920)* [Dedeğaç'tan Aleksandroupolis'e (1860'dan 1920'ye bir kentin tarihi)], (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Thessaloniki: Aristotelio Panepistimiou Thessalonikis.

Tozer, H. F. (1890). *The islands of Aegean* (1st ed.). Oxford: Claredon Press.

Tuğlacı, P. (1985). *Osmanlı şehirleri* (1. baskı). İstanbul: Milliyet.

Vasilopoulos, A. (1914). *Η Οθωμανική Θράκη* [Osmanlı Trakyası]. Κωνσταντινούπολης [Konstantinoúpolis]: Typografio Adelfon Gradon.

**JOHN FISKE AND POPULAR CULTURE: A CRITICAL READING OF  
MARGARET TYLER'S "EPISTLE TO THE READER"**

**Merve AYDOĞDU ÇELİK<sup>1</sup>**

**Abstract**

This paper examines how Margaret Tyler overcomes literary inferiority in the "Epistle to the Reader" that precedes her translation *The Mirroure of Princely Deeds and Knighthood*. Tyler, as a woman and an author, is in a secondary position in the patriarchal Elizabethan society and print culture. Notwithstanding her disadvantaged status, she circumvents it through various tactics, and she defends both her act and women's right to write. Tyler does not overtly challenge the assumptions prevalent in print culture but manipulates them to her own end. The fact that she employs several strategies to earn a place in the system renders it possible to evaluate the preface within the framework of John Fiske's popular culture theory. As is evident from the "Epistle," Tyler resists the dominant culture, and she produces her oppositional stance out of the resources of the dominant. Thus, Tyler's preface functions as an element of popular culture.

**Keywords:** popular culture, resistance, romance, women's literature, Elizabethan age

**JOHN FISKE VE POPÜLER KÜLTÜR: MARGARET TYLER'İN  
"OKUYUCUYA MEKTUP"UNUN ELEŞTİREL BİR OKUMASI**

**Öz**

Bu çalışma, John Fiske'in popüler kültür teorisi ışığında, Margaret Tyler'ın yazınsal alandaki mağduriyeti ne şekilde alt ettiğini çevirdiği eser *The Mirroure of Princely Deeds and Knighthood*'un önüne eklediği "Okuyucuya Mektup" bağlamında inceler. Tyler bir kadın ve bir yazar olarak ataerkil Elizabeth dönemi toplumunda ve dönemin yayıncılık kültüründe ikincil konumdadır. Tyler, dezavantajlı durumuna rağmen, çeşitli taktikler aracılığıyla bu konumu savuşturur ve hem kendi eylemini hem de kadınların yazma hakkını savunur. Tyler yayıncılık kültüründe hüküm süren varsayımlara açıkça meydan okumaz fakat bu varsayımları kendi amacına hizmet edecek şekilde işletir. Tyler'ın sistemde kendine bir yer edinmek için türlü stratejiler

<sup>1</sup> Öğr. Gör. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, maydogdu@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7354-9705

kullanması n szn Fiske’in popüler kültür teorisi çerçevesinde değerlendirilmesini mümkün kılar. “Okuyucuya Mektup” ortaya koyduğu üzere, Tyler baskın kültüre başkaldırır ve muhalif duruşunu egemen söylemin kaynaklarından üretilir; böylece Tyler’in n sz bir popüler kültür gesi işlevi grr.

*Anahtar Sözcükler:* popüler kültür, direniş, kahramanlık romanı, kadın yazını, Elizabeth dönemi.

### Introduction

Nearly five centuries ago, Elizabeth I ascended to the throne and reigned over the country for almost five decades (1558-1603). While the epoch marked the Golden Age of England with myriad economic and political victories, Queen Elizabeth I as a female monarch became the target of attack because her status as a woman was contradictory to the patriarchal order. In the year she succeeded to the throne, John Knox, a Scottish theologian and the founder of the Presbyterian Church, who rejected female rule as a deviation from the law of Nature, for instance, wrote a pamphlet entitled *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*. Queen Elizabeth I was the female power in a man’s world and, in her famous speech “To the Troops at Tilbury in 1588,” when she separated her body politic from her body natural, she reinforced the cultural assumptions upon which the patriarchal culture was built. She employed this rhetoric of subjectivity because although she was the most powerful person in the social hierarchy, she was nonetheless a woman, and she was supposedly the weaker one in the gender hierarchy. She thus had to suppress her gender identity and present her status as an exceptional woman. As Glenn (1997) argues, Queen Elizabeth I “willingly played the gender game, publicly performing her ability to transcend the limitations of her ordinary woman’s body” (p. 131). Given the situation, there is no surprise that she was “often glorified as the feminist heroine, yet her reign actually did little to affect the opportunities for contemporary women” (Glenn, 1997, p. 131).

### The Condition of Women in the Elizabethan Society and Print Culture

In the Renaissance period, the condition of women was based upon the interpretation of the Scripture. If Eve’s creation out of Adam’s rib asserted that woman was created for man and to serve him all throughout her life, her temptation to eat from the Tree of Knowledge, which caused their banishment from the Garden of Eden, labelled her - and her daughters - the eternal seductress who was morally and intellectually weak and who had to be silent, obedient, and subject to man. The hierarchical relationship on earth was modelled upon the one in the Garden of Eden represented in the Scripture. As Mendelson and Crawford (1998)

argue, “the Genesis narrative was understood not only as a symbolic representation of gender roles in marriage and the family, but as a concrete event in the past which accounted for women’s loss of power and independence in the secular world” (p. 33). The father or the husband was the head of the family whose role was analogous to the role of God accordingly, and women, regardless of their wealth or rank, were under the rule of men. Ideal femininity was established within the boundaries of domesticity which was immediately associated with chastity. The ideal woman was to be seldom seen and never heard in public. She was supposed to be engaged only in housework, giving birth to and rearing children. In the same vein, the conduct literature in the sixteenth century, which regulated women’s behaviour and instructed them to act in certain ways, was put to use to discourage women’s presence in the public space. In *Catechism* (1564), for example, Thomas Becon warned women to “be not full of tongue, and of much babbling, nor use many words, but as few as they may ... ever remembering this common proverb: a maid should be seen and not heard” (Aughterson, 1995, p. 26); Nicholas Breton (1542-1626) preached women “to be sober-minded; to love their husbands; to love their children; to be discreet, chaste, housewifely, good, obedient to their husbands” (Aughterson, 1995, p. 171); Thomas More (1478-1535), although he supported his daughter’s education, advised her not to “seek for the praise of public, nor value it overmuch” but to regard him and her husband “as a sufficiently large circle of readers” (Guy, 2009, p. 74). Juan Luis Vives in *The Instruction of a Christian Woman* (1523), which was reprinted more than forty times in the 16<sup>th</sup> century (Wall, 1993, p. 281), also emphasized ideals of femininity as silence, obedience, chastity, and abstention from public: “it is not fitting that a woman be in charge of schools or have dealings with or speak to men ... it is best that she stay at home and be unknown to others. In company, it is befitting that ... none will hear her” (Vives, 2000, p. 71). The ideal woman prescribed in the conduct manuals and adopted by the society was shaped by surveillance and oppression.

While it was a must for women to follow the maxim of chaste-silent-obedient, there also occurred some developments in their condition. As Knoppers (2000) states, “lack of formal educational institutions for girls did not prevent many early modern women from acquiring - and enhancing - their literacy” (p. 9). Even if they could not attend universities or they were not given the same opportunities for education with men, “the great increase in the writing activities of Englishwomen that took place during the Renaissance suggests the development of a new type of Renaissance Englishwoman” (Travitsky, 1981, p. 4). Women produced letters, diaries, feminist tracts, confessions, poems, dramas, romances; they participated in religious, secular and fictional literature. Still, there were limitations on female

authorship as men monopolized print culture. Juan Luis Vives, for example, advocated that women should not embark on authorship as it was a male prerogative. What remains to women was to rewrite his word: “when she learns to write, do not have her imitate idle verses or vain and frivolous ditties, but rather some grave saying or a wise and holy sentiment from the holy Scriptures or the writings of philosophers, which should be copied out many times” (Vives, 2000, p. 71) so that they remain in the memory. The *female author* as a phrase was an oxymoron and she was known only as “a docile user of the pen who follows men’s instructions and spends most of her writing time copying men’s (or the Bible’s) words” (Ferguson, 1996, p. 154). In other words, women’s engagement with literature was frowned upon once it transcended the boundaries allotted to them. As Glenn puts,

writing and femininity seemed incongruous ... if the educated woman was exceptional, the writing woman might be absurd. Regardless of their education, women were still, *by nature*, timid, passive, and tender of heart; those who were immodestly publishing their scholarly or political writings were simply unnatural. (Glenn, 1997, p. 131) [emphasis in the original]

On the one hand, women contributing to literature were thought to be unnatural because of their innate features. On the other hand, women’s making themselves visible in public by publishing their works carried implications regarding their sexual behaviour. Women, therefore, faced obstacles when they attempted to establish themselves as public literary figures. As Wall (1993) states, “constrained by the norms of acceptable feminine behaviour, women were specifically discouraged from tapping into the newly popular channel of print; to do so threatened the cornerstone of their moral and social well-being” (p. 281). As manuscript circulation and published works were directly associated with promiscuity, the female author could have also been “branded as a harlot and a member of the nonelite” (Wall, 1993, p. 281). Women not only had to fight their right to write, but they also had to defy accusations against their honour and chastity.

Englishwomen, however, managed to respond to the obstacles they encountered (Krontiris, 1992, p. 20) and translation, whether from religious or secular works, became “a popular form of literary expression” (Krontiris, 1992, p. 20) for women to assert their voice in the literary arena. By means of translations, women both proved their literary competence and refuted the misogynist attacks that consider them intellectually insufficient. Tyler’s example, in the same vein, “suggests that sixteenth-century humanist education for women may not have been as narrow as a stress on female instruction simply to participate in household duties” (Ortiz-Salamovich, 2014, p. 18). Margaret Tyler (c. 1540 – c. 1590), who was the earliest woman to publish a romance in the country, likewise, became a pioneering figure in

terms of women’s writing when she translated Diego Ortuñez de Calahorra’s *Espejo de principes y caballeros* (1555) into English as *The Mirrour of Princely Deeds and Knighthood* in 1578. While it was common to translate Spanish literature through French or Italian, Tyler was the first author to “translate an entire romance directly from Spanish, and thus the first to access an Iberian text without intermediating interferences from other linguistic-literary systems” (Boro, 2014, p. 4). As significant as the translation, Tyler’s Epistle was also a milestone in protofeminist literature since it boldly criticised the patriarchal ideology and justified women’s act of writing. Krontiris (1992), for example, qualifies it as “a kind of feminist manifesto” (p. 45) and Robinson (1995) reckons it “an openly and unapologetically feminist document” (p. 158).

Translation was commonly associated with women in the Renaissance (Ferguson, 1996, p. 158) and it was not thought to “threaten the male establishment as the expression of personal viewpoints might” (Lamb, 1985, p. 118). On the other hand, as Wall (1993) observes, there was no difference between an original and imitative work, and original writing gained importance later on (p. 337). Considering that original writing was not appreciated more than the secondary/imitative one, Tyler’s openly gendered position renders her act more significant as she embarks on a widespread practice to use it as a form of resistance. Along with its importance in terms of feminist literary history, Tyler’s decision to translate a chivalric romance is remarkable considering how the genre was seen in the sixteenth century because, almost unanimously, educationalists and theologians condemned it as a reading material especially for women. Romance, as both a secular and recreational genre, was thought to be a territory women should not trespass. Vives, for example, instructed women to read only religious works so that they “will elevate their minds to God ... and improve their morals” (p. 79); according to him, romances tempted women to sin and reading them meant “to be cast into the fire of hell with both eyes and both ears” (p. 74) as they were “filthy” and “pernicious books” (Vives, 2000, p. 74). In *The Christian State of Matrimony* (1541), Heinrich Bullinger advised women not to “read fables of fond and light love” (Aughterson, 1995, p. 106); in *A Touchstone for This Time Present* (1574), Edward Hake emphasized the importance of religious education as he feared that young ladies would be “nouseled in amorous bookes, vaine stories and fonde trifeling fancies” (Hackett, 2000, p. 43) if they were not instructed properly; in *A Mirrhoe Mete for All Mothers, Matrones and Maidens* (1578), Thomas Salter warned fathers not to let their daughters “learn by heart books, ballads, songes, sonnettes and dities of dalliance, exciting their memories thereby” (Krontiris, 1992, p. 15-16). Romance was considered to be an immoral, sensuous genre that incites sexual desire;



thus, it was immediately associated with unchastity. The fear that it would trigger improper/unacceptable feelings, which would lead the female sex to abandon patriarchal teachings and to deviate from their culturally sanctioned roles, caused its denigration by the society. As Krontiris (1988) also argues, considering the prohibitions on love literature in the early modern period, both the very act of reading romance and the narrative itself constituted disobedience as it challenged dominant ideologies (p. 28). Sir Thomas Overbury in *Characters* (1615) straightforwardly reflected the cultural anxiety by means of a chambermaid absorbed in reading romances: "Shee reads *Greenes* works over and over, but is so carried away with the *Myrrour of Knighthood*, she is many times resolv'd to run out of her selfe, and become a Ladie Errant" (Hackett, 1992, p. 41). Interestingly enough, although women were not allowed to read romances, the genre was feminized through dedicatory epistles, titles, prefaces, and addresses to female readers (Newcomb, 2004, p. 123-124). In their prefaces, the authors John Lyly in *Euphues* (1578) and Francis Quarles in *Argalus to Parthenia* (1629) imagined women who enjoyed reading their romances in their chambers. Based on its generic representation, "romance reading was configured as a sexualized female experience whereby men could spy on a private female sphere" (Boro, 2014, p. 26).

Women's intervention into genre as producers (such as Margaret Tyler, Lady Mary Wroth, Anna Weamys), who had hitherto been seen to be consumers only, indeed, demonstrates that the fear was not unfounded because, contrary to the patriarchal principles, the genre helped women rehabilitate their cultural position as it "provided female characters with greater options for independent speech and action than traditional sixteenth-century English definitions of chastity allowed" (Relihan and Stanivukovic, 2003, p. 2); as the genre foregrounded female experience, female voice, and female power by means of the adventures of several heroines, warrior women and Amazons, it offered "women a version of themselves as far more independent, powerful and significant than they would have experienced themselves in any other area of their lives" (Lucas, 1989, p. 2); and, the representation of courageous heroines heartened women to ignore social restrictions and to be critical of their position in the society they lived in (Krontiris, 1988, p. 27). As Hackett concludes, Renaissance romance urged women, either as readers or authors, to emancipate themselves with its transgressive content:

For one thing, the relative invisibility of women on the literary and historical scenes in the period makes it refreshing and heartening to come across apparent evidence of female activity ... For another, this model is attractive because of its connotations of female pleasure and subversiveness ... This suggests that women chose romances for their reading matter in the

face of strong disapproval, with their own enjoyment defiantly in view, in preference to the devotional texts, herbals and books of household management otherwise available to them. All of this indicates an encouraging female independence of spirit. (Hackett, 2000, p. 5)

This is the framework in which Tyler’s literary enterprise must be placed, which, taken collectively, ascertains that her authorship was a ground-breaking act. Margaret Tyler had a significant status in terms of Renaissance print culture because she was the first author to claim a place in a context heavily populated and dominated, or even monopolized, by men. Her oppositional stance in the literary culture renders it possible to evaluate her “Epistle to the Reader” within the framework of John Fiske’s popular culture theory. As Fiske (1991a) records, “the work of popular culture provides the means both for the generation of oppositional meanings and for their articulation with that dominant ideology to which they are opposed” (p. 91-92). In the same vein, Margaret Tyler becomes a figure of resistance. She overcomes women’s subordination in the Elizabethan print culture by employing “the art of the weak” (Fiske, 1991b, p. 38) Fiske puts forth.

### **John Fiske’s Popular Culture Theory**

Margaret Tyler, as the spokesperson for the subordinate section of the society, tries to establish a popular culture which is “the culture of the subordinated and disempowered” (Fiske, 1991b, p. 4). As Fiske (1991b) proposes, popular culture always bears the traces of power relations and of forces of domination and subordination (p. 5), but it simultaneously “shows signs of resisting or evading these forces” (p. 5). He accordingly underlines the contradiction embedded in popular culture because popular culture “can entail the expression of both domination and subordination, of both power and resistance” (Fiske, 1991b, p. 5). As he states, popular culture “is made by various formations of subordinated or disempowered people out of the resources, both discursive and material, that are provided by the social system that disempowers them” (Fiske, 1991a, p. 1-2). In other words, he argues that popular culture is constituted by the struggle between the powerful and the subordinate, and the material and discursive practices that produce them, which inevitably brings out polysemy because it entails “a resource bank of potential meanings” (Fiske, 1991b, p. 5).

While Fiske accepts the prevalence of a mass culture which has been imposed upon the powerless by the culture industry and which produces “a quiescent, passive mass of people ... totally disempowered and helpless” (Fiske, 1991b, p. 20), he also argues that individuals, whom he defines as “socially interested agents negotiating their particular trajectories through the historical conditions into which they were born” (Fiske, 1992, p. 173),

play a significant role in making their own culture. In this sense, he regards popular culture as “a site of struggle” (Fiske, 1991b, p. 20) which “is made from within and below, not imposed from without or above” (Fiske, 1991a, p. 2) and in which dominant forces “are coped with, are evaded or are resisted” (Fiske, 1991b, p. 20) by the individuals who can shape their social milieu. He thinks that popular culture is liberating as individuals make their own meanings. He adds that there cannot be “popular dominant culture, for popular culture is formed always in reaction to, and never as part of, the forces of domination” (Fiske, 1991b, p. 43). Popular culture is always produced “under conditions of subordination” (Fiske, 1991b, p. 46). There is always conflict in popular culture because “it always involves the struggle to make social meanings that are in the interests of the subordinate and that are not those preferred by the dominant ideology” (Fiske, 1991a, p. 2). In this process of making meanings, the subordinate “make their own culture out of the resources and commodities provided by the dominant system ... that subordinates them” (Fiske, 1991b, p. 15). The subordinate benefit from the dominant to resist them.

[the subordinate] align themselves with the forces of domination, for by ignoring the complexity and creativity by which the subordinate cope with the commodity system and its ideology in their everyday lives, the dominant underestimate and thus devalue the conflict and struggle entailed in constructing popular culture. (Fiske, 1991b, p. 18-19)

In the relationship between the dominant and the subordinate, the more the dominant underestimate and undervalue the struggle of the latter, the easier the subordinate construct popular culture. As Fiske relates, while the dominant have control over the commodities, they do not have complete control over the meanings reproduced out of them. In this sense, it is the resistance of the subordinate or the oppressed that makes popular culture. Popular culture, rather than focusing on the “omnipresent, insidious practices of the dominant ideology” (Fiske, 1991b, p. 20), seeks to understand “the everyday resistances and evasions” (Fiske, 1991b, p. 21) because “the dominant cannot control totally the meanings that the people may construct” (Fiske, 1991b, p. 45). Such an ability to generate meanings beyond the control of the dominant explains why popular culture is a form of resistance. Individuals continually scan the sources produced by culture industry to find resources to use for their own purposes. For this reason, reckoning that people are not “the helpless subjects of an irresistible ideology” (Fiske, 1991b, p. 45), Fiske regards popular culture both potentially and actually progressive, if not radical, because “it finds in the vigour and vitality of the people evidence both of the possibility of social change and of the motivation to drive it” (Fiske, 1991b, p. 21).

Fiske believes that people can destabilize power relations. He emphasizes the power of everyday practices in which the subordinate make meaning in their struggle with the dominant. Benefiting from Michel de Certeau who employs a military metaphor to explain this struggle as *guerrilla tactics*, which are "the tactics of the subordinate in making do within and against the system, rather than of opposing it directly ... concerned with improving the lot of the subordinate rather than with changing the system that subordinates them" (Fiske, 1991a, p. 11), Fiske argues that people's everyday practices can serve to discuss, negotiate, and contest the dominant. He contends that these tactics "are the art of the weak: they never challenge the powerful in open warfare ... but maintain their opposition within and against the social order dominated by the powerful" (Fiske, 1991b, p. 19).

Fiske employs Certeau's metaphors of conflict that he uses to explain the culture and practices of everyday life, namely "strategy, tactic, guerrilla warfare, poaching, guileful ruses and tricks" (Fiske, 1991b, p. 32). He believes that Certeau's formulation is based on the assumption that "the powerful are cumbersome ... whereas the weak are creative, nimble and flexible. So the weak use guerrilla tactics against the strategies of the powerful, make poaching raids upon their texts or structures" (Fiske, 1991b, p. 32). In other words, the weak or the subordinate generate myriad of subtle and covert methods within the dominant structure to challenge its dominance. The dominant construct places where they can exercise power, but the weak have to carve out their own spaces within those places so that they can make them theirs albeit temporarily, and to occupy them when they need for their own purpose (Fiske, 1991b, p. 32). Certeau argues that the culture of everyday life is traceable in "adaptation" or "ways of using imposed systems" (Fiske, 1991b, p. 33). As he elaborates,

Innumerable ways of playing and foiling the other's game ... characterise the subtle, the stubborn resistant activity of groups which, since they lack their own space, have to get along in a network of already established forces and representations. People have to make do with what they have. In these combatants' stratagems, there is a certain art in placing one's blows, a pleasure in getting around the rules of a constraining space. (Fiske, 1991b, p. 33)

Certeau calls this method popular resistance, and in his opinion, individuals can create popular resistance when they generate their own meanings by making use of various stratagems and manoeuvres while still being in the network of the dominant and using the resources they supply. These everyday manoeuvres and tactics, according to Fiske (1991b), enable the subordinate to "construct *our* space within and against *their* place" and "speak *our* meanings with *their* language" (p. 36) [emphasis in the original]. He argues that everyday life is constituted by the popular culture practices and characterized by the creative resistance of

the weak, which is best described through metaphors of struggle and antagonism: “strategies opposed by tactics ... hegemony met resistance, ideology countered or evaded; top-down power opposed by bottom-up power” (Fiske, 1991b, p. 47). The weak thereby produce their own meaning of social experience and they can avoid social discipline.

### **Tyler’s Epistle within the framework of Fiske’s Popular Culture Theory**

While “the strategy of the powerful attempts to control the places and the commodities that constitute the parameters of everyday life” (Fiske, 1991b, p. 33), Margaret Tyler, subordinated in the Elizabethan print culture as a female author, produces her own dissident meaning. She generates her own space within and against this dominant male print culture adapting and exploiting its resources. She makes use of several strategies a woman author-translator could employ in the Renaissance. They can be summarized as follows: 1) She adopts the topos of modesty by choosing a man from a respectable family as a dedicatee and by trivializing her translation, 2) She declines responsibility by arguing that the work belongs to someone else and she has been forced to write by others, 3) She claims to have translated the romance to avoid idleness, 4) She utilizes the rhetoric of old age, 5) She embarks on the role of an educator basing her defence upon the humanist poetic theory, 6) She benefits from the tradition that represents women as implied readers by male authors, 7) She employs the “rhetoric of normalization” (Gallagher, 2000, p. 310). Margaret Tyler utilizes these strategies for her own purpose, which subsequently empowers her. Although she cannot completely renounce the dominant structure, by means of these stratagems, she refashions her position within Elizabethan print culture. In Fiske’s words, she produces semiotic resistance as it “results from the desire of the subordinate to exert control over the meanings of their lives, a control that is typically denied them in their material social conditions” (Fiske, 1991a, p. 10).

Margaret Tyler dedicates her work to Lord Thomas Howard, Earl of Suffolk. The dedicatory letter shows that she is aware of her anomalous position as a woman author in Elizabethan print culture. She accepts that she has trespassed into a masculine domain: “[s]uch deliverie as I have made I hope thou wilt friendly accept, the rather for that it is a womans worke, though in a storye prophane, and a matter more manlike than becometh my sexe” (Tyler, 1985, p. 54). She, however, although she knows that what she does is extraordinary and traditionally practiced by men, does not prefer “either not to write or to write of divinitie” (Tyler, 1985, p. 56). She believes that, contrary to the subjects designated for women, she has the right to write whatever she wants to. She speculates that there might be “adversaries,” “knownen enimies” (Tyler, 1985, p. 55) and “ill willers” (Tyler, 1985, p. 56)

who would attack her enterprise, yet she does not give up what she aims at. Fiske proposes that conventions have a regulatory function and thus they bear social power; “so departing from them is a means of symbolizing a resistance to, or negotiation with, this power or, at the very least, an assertion of subordinate power” (Fiske, 1991a, p. 121-122). Tyler also protests conventions because she acknowledges that she chooses a material non-religious and more suitable for male authorship. This recognition renders her a figure of resistance determined to reject patriarchal impositions.

Tyler adopts humility to be able to carve her own space within the literary culture. The first tactic she employs to circumvent the impositions of the dominant is the topos of modesty. She uses it in two ways: first, she chooses a man of power as a dedicatee; second, she trivializes her translation. It is understood from the dedication that Tyler was a servant in the Howard household, and because of the untimely deaths of the lady and the lord of the house, she decides to dedicate her work to their son Thomas Howard. While she also has the option to dedicate her work to a female patron, she chooses a prominent masculine figure from a respectable family. She acknowledges the benevolence of the Howard family and explains the reason why she has chosen Thomas Howard as follows:

And herein I tooke no long leasure to finde out a sufficient personage. For the manifold benefites I received from your honourable parents, my good Lord and Ladie, quickly eased me of that doubt, and presented your honour unto my view: whome by good right I ought to love and honour in especiall, as being of them begotten, at whose hands I have reaped especiall benefit ... In the meane time this my travaile I commend unto your Lordship, beseeching the same to accept thereof ... Under your honors protection I shall lesse feare the assault of the envious. (Tyler, 1985, p. 53)

Tyler openly seeks protection from her dedicatee because she is sure that she will be attacked owing to her trespass into a male domain. The fact that she emphasizes her loyalty to the late Howards and the benefits she received concretizes her position as a vulnerable woman. She embodies the damsel-in-distress and she praises her protector’s valour. She thereby maintains gendered hierarchy when she deliberately reveals that she has entered into a realm that she supposedly has not the right to. Her subversive position as the translator of a secular fiction, however, contrasts with the one as a woman who looks for patronage. She, indeed, poaches upon the restrictions with rhetoric of modesty. Her adopting the modesty topos, a feature attributed to women as a sign of ideal womanhood, serves to underestimate her enterprise. In other words, Tyler consciously decreases her authority and autonomy as a female author so that she can avoid criticism. Representing her translation activity as humbly

as possible is the only means she can construct her place within print culture. Knowing that her intellectual competence would be thought to be inferior to men’s, Tyler exploits the expectation to the fullest when she undervalues her ability as a translator-author. She deliberately employs this rhetorical strategy of submission because this is the only means she can express her voice. That is, the strategy transforms into a “surreptitiously empowering channel of expression” (Robinson, 1995, p. 154). Adapting the discursive practice imposed from above enables her to generate her own meaning in the struggle with the dominant. As she seems to have internalized the rules of the dominant, she resembles a guerrilla fighter and modesty topos functions as a guerrilla tactic because Tyler does not directly oppose/criticise the system that restricts her, but she tries to carve out her place within print culture to rehabilitate her current situation. To relate in Fiske’s words, with the topos of modesty, she “denies or mocks a masculine reading of patriarchy’s conventions for representing women” (Fiske, 1991a, p. 99) and offers a challenge to the dominant definitions of femininity.

Just as she diminishes her authority as an author, she undervalues the deed she fulfils. Tyler qualifies her work as merely an “exercise of translation” (Tyler, 1985, p. 52). In other words, she manages to evade the accusations she will receive owing to having participated in print culture with an unwelcome product. She deliberately does not take full responsibility over what she produced and limits her function as an author only with the activity of translation. She contends that she does not produce an original work but translates one already produced by a foreign man: “[t]he invention, disposition, trimming, and what else in this stories, is wholly another mans, my part none therein but the translation, as it were onely in giving enterteinment to a straunger, before this time unacquainted with our countrie guise” (Tyler, 1985, p. 55). She does not hold herself accountable for what she does. In this way, she not only trivializes both the activity of translation and her role as a translator, but she also distances herself from the text she wrote. Furthermore, “the process of collaboration between a male author and a female translator would seem to reinscribe the hierarchy of male dominance over women and the superiority of originality over translation” (Uman and Bistu e, 2007, p. 302), and Tyler again maintains the hierarchy that pushes women to the secondary place. Soon, however, she states that “especially this kinde of exercise being a matter of more heede then of deepe invention or exquisite learning” (Tyler, 1985, p. 56). It is understood that her act proves no more than false modesty. With a clever manoeuvre, she argues that translation is the most suitable activity a woman can practice because it neither requires the creative skills nor the humanist knowledge necessary to create an original work. As Arcara (2007) puts, Tyler at this point “strategically endorses the dominant discourse of the

masculine monopoly of learning only to exploit it fully for her own ends” (no page). She justifies her venture as a translator claiming that it is the only means she can contribute to the literary production. While she seems to reinforce the hierarchical relationship between women and men on the surface, she indeed implicitly reveals the restrictions placed on woman authors. The material conditions that prevent women from humanist knowledge, and thus restrict them in terms of education, justify the reason why she chooses translation.

Fiske (1991a) contends that “evasion is the foundation of resistance; avoiding capture, either ideological or physical, is the first duty of the guerrilla” (p. 9). In the same vein, Tyler employs a rhetorical trick when she does not assume responsibility for her act. In the very first sentence of her dedicatory letter, she explains the reason why she translated a romance, and confesses that she was forced to write, against her nature but “upon hope to please them” (Tyler, 1985, p. 53) by her friends: “[n]ot beeing greatly forward of mine owne inclination (right Honourable) but forced by the importunitie of my friends to make some triall of my selfe in this exercise of translation” (Tyler, 1985, p. 52). She also repeats in the Epistle that she was convinced by others: “the truth is, that as the first notion to this kind of labour came not from my selfe, so was this peece of worke put upon me by others” (Tyler, 1985, p. 55). She seems to decline responsibility for what she chose to translate claiming that she submitted to the behest of people around her. More importantly, she also notes that she was instructed by her friends to write “least I should be idle” (Tyler, 1985, p. 55). She guilefully builds her argument against the backdrop of an issue - idleness - commonly discussed in conduct manuals. In the early modern age, idleness was seen to be a threat to chastity for women, and even the source of all evils. Thomas Becon, for example, argued in *Catechism* that idleness should be avoided because “so soon as idleness occupieth the mind of any person, vain and evil thoughts brast in straightways, out of the which springeth all mischief, as pride, slothfulness, banqueting, drunkenship, whoredom, adultery, vain communication” (Aughterson, 1995, p. 26) and Juan Luis Vives, in his effort to denigrate romances, states that the genre appeals to idle people and kindles desire in them:

A custom has grown up ... that books in the vernacular - written in that tongue so that they may be read by idle men and women - treat no subjects but love and war ... How can I describe what a pestilence this is, since it is to place straw and dry kindling wood on the fire? But these books are written for those who have nothing to do, as if idleness itself were not a strong enough aliment of all vices without laying on a torch that will set a person on fire and devour him in its flames. (Vives, 2000, p. 73)



It is ironic that while Vives considers romance as a source of idleness and promiscuity, Tyler employs it subversively as a medium to save herself from idleness. Contrary to the dictates in the conduct manuals that restrict and disempower women to obey certain patterns of behaviour, Tyler uses the very same reason to assert a position of authority. In Fiskean terms, she establishes resistance out of the resources provided by the dominant culture (Fiske, 1991b, p. 15) which indeed subordinate her initially. The very system that impoverishes women and hinders their interaction with literary activities turns out to be a discursive resource that empowers Tyler and becomes an element of popular culture.

Tyler also employs old age as an evasion tactic to counter patriarchal discourse. In the Epistle, she emphasizes four times that she is an old woman. Tyler again exploits the patriarchal presumptions to her own end. While romance is frowned upon in conduct manuals as it would incite desire, Tyler (1985) notes that her “aged yeares” (p. 55) ensure her safe from such an aberration per se. That is, she notes that, as an aged woman, she would no longer be influenced by the sensual allurements the genre supposedly provokes. In the same vein, her “staied age” (Tyler, 1985, p. 56) nullifies her position as an attractive public figure. The old age immediately disconnects the relationship between publication and public self-display and supposed promiscuity because, as an old woman, she no longer embodies erotic attractions for men, and neither her body nor her work connotes voyeuristic impulses. The old age both “assure[s] her readers that she writes/translates from a sexually neuter position” (Arcara, 2007, no page) and glosses over the sexual connotations of her position as the author of a *published romance*. She warns the readers for the same reason: “of these two poynts gentle Reader I thought to give thee warning, least perhaps understanding of my name and yeares, those mightest be carried into a wrong suspect of my boldnesse and rashnesse, from which I wold gladly free my selfe by this plaine excuse” (Tyler, 1985, p. 56). She indicates that her publication in an unwelcome genre might be a courageous act, yet as a woman of age, such an action should be seen less bold and rash than a younger person would do. She implements the old age as a strategy/excuse to circumvent attacks. Cleverly enough, the moment she asserts her authority as an old-aged woman and evades accusations regarding its erotic appeal to young readers, she states that she has translated the work “to acquaint my selfe with mine olde reading” (Tyler, 1985, p. 53). The implication that she has had lengthy practice as a reader of romances covertly opposes the preachers that denigrate the genre. In other words, she does not directly oppose the prescriptions, but she maintains opposition to them when she records a prior experience.

As Tyler knows that romance is unbecoming to women, she also defends her decision by basing her argument on humanist poetic principles. She states that the translation

is done into English for thy profit and delight ... thou shalt finde in [it] the just reward of mallice and cowardise, with the good speede of honestie and courage, beeing able to furnish thee with sufficient store of foreine example ... which could season such delights with some profitable reading: so that thou shalt have [it] when need serveth, and at other times either a good companion to drive out a wearie night, or a merrie jest at thy boord. (Tyler, 1985, p. 56)

The Horatian catchphrase, which Horace argued that the aim of literature should be to teach a moral lesson and to delight the addressee simultaneously, was also employed by Sir Philip Sidney in *An Apology for Poetry* (1595) to emphasize the benefits romances provide. He, for example, underlined that poetry “is an art of imitation ... a speaking picture - with this end, to teach and delight” (Sidney, 1890, p. 9) and similarly regarded romance an instructional genre: “truly, I have known men, that even with reading Amadis de Gaule, which, God knoweth wanteth much of a perfect poesy, have found their hearts moved to the exercise of courtesy, liberality, and especially courage” (Sidney, 1890, p. 24). Despite their perceived immorality in the conduct manuals written in the 16<sup>th</sup> century, romance was thought to be a positive genre in the medieval era. It was substantially thought to be an instructional material which includes exemplary passages of courage, faithfulness, courtesy, and instruction for princes and commoners (Cooper, 2004, p. 6). Tyler, likewise, establishes her defence upon the humanist tradition endorsed by Horace, Aristotle, and Sir Philip Sidney. She embarks on the role of an educator and legitimates her enterprise by reiterating that the romance is a vehicle for moral growth, which the reader would enjoy while learning. She thereby promotes her production as a morally improving reading material suitable for readers regardless of their sex and age. It is noteworthy that Tyler appropriates the humanist tradition to her own purpose. She exploits the resources of the dominant to establish an authorial position. Popular culture always involves the struggle to make meanings that serve to the interests of the weak and that are not adopted by the dominant ideology (Fiske, 1991a, p. 2) and the subordinate construct subtle ways to speak their meanings (Fiske, 1991b, p. 36). Tyler also employs the art of the weak (Fiske, 1991b, p. 38): she does not openly oppose the moralists who do not regard the genre as a pedagogical source nor does she challenge the social meanings produced by the print industry that blames women for moral impropriety, but her emphasis on the instructional value romance provides puts the dominant discourse under scrutiny. Tyler’s statement, which merely imitates the humanist tradition on the surface, functions as a guerrilla tactic in which she does not contest the dominant at all, but that which empowers her position as a female

author. Fiske (1991a) states that “those who dominate social relations also dominate the production of the meanings that underpin them” (p. 132). Challenging the meanings they produce and the dominant social group is a crucial attempt for women to resist subjection within and by patriarchy (Fiske, 1991a, p. 132). Tyler’s embarking on the role of a public educator and her deliberate attempt built upon humanist poetic theory to rehabilitate cultural understanding of romance in favour of women show her resistance against the dominant culture in an attempt to constructing herself a place within the society.

Tyler employs the tactics adopted by the weak thus far to establish and to gradually reinforce her argument, and although she *mildly* maintains opposition, she does not openly contest the dominant. Through the end of the Epistle, however, she makes bolder statements. The “rhetoric of normalization” (Gallagher, 2000, p. 310) she employs, for instance, suggests that there is “nothing strange or untoward in her behaviour” (Gallagher, 2000, p. 309). She, first of all, admits to have chosen the Spanish romance intentionally. While she accepts that “the refusall was in [her] power” (Tyler, 1985, p. 55), she explains the reason for her “easie yeelding” (Tyler, 1985, p. 55) immediately after. It is seen that Tyler sometimes retreats humbly as expected of her sex but sometimes openly asserts agency. The oscillations between power/resistance and modesty resemble the guerrilla tactics in which the subordinate do not openly threaten the opponent but contest them to improve the former’s condition. Tyler first does not directly oppose the dominant culture when she finds excuses for her translation either, but she soon elaborates on her decision:

But my defence is by example of the best, amongst which, many have dedicated their labours, some stories, some of warre, some Phisicke, some Lawe, some as concerning government, some divine matters, unto diverse Ladyes and Gentlewoman. And if men may and do bestow such of their travailes upon Gentlewomen, then may we women read such of their workes as they dedicate unto us, and if wee may read them, why not farther wade in them to the search of a truth. And then much more why not deale by translation in such arguments. (Tyler, 1985, p. 55-56)

This is the first bold statement in which Tyler justifies her translation. As she reasons, now that male authors dedicate their works in myriad genres to women and regard them as their implied readers, women should equally have the right to read their works and meditate upon them. Accordingly, it is as ordinary for a woman to translate a work as it is for a man to dedicate his work to a woman. The Epistle serves as “an argument for women to be allowed to read romances as well as to emulate her in translating them” (Hackett, 2000, p. 61). Tyler questions the validity of preconceived notions of acceptable female behaviour when she asks

why women could be consumers of romances but not their producers. Questioning concrete restrictions on women’s role, she invites her addressee to reconsider fixed gender expectations. Thus, Tyler’s resistance enables her to “speak [women’s] meanings with [men’s] language” (Fiske, 1991b, p. 36) and to establish her place within the network of power relations. Her argument embodies popular culture because she advises departure from conventions and to construct meanings and action other than those imposed or allowed by the patriarchy. She deliberately poses rhetorical questions rather than directly stating that women should write. The questions “may we” and “why not” alleviate the harshness of her criticism. She thereby seems to be an author who is not concerned with the running of the system but with her position in it and possible rehabilitations she could implement for female authors. In the meantime, however, she directly challenges the patriarchal discourse that represents women merely as consumers of romances. Such a representation pushes them into a subject position while male authors become the agents. Fiske (1991a) relates that “the assertion of women’s right to control their own representation is a challenge to the way that women are constructed as subjects in patriarchy” (p. 132). Tyler, likewise, challenges women’s representation as passive consumers of romance and asserts their right to write by which they can thwart assumptions and expectations construed by patriarchy.

Tyler’s questioning women’s roles in print culture is an act of resistance. As Fiske (1991b) relates in another context, “it is a refusal of commodification and an assertion of one’s right to make one’s own culture out of the resources provided by the commodity system” (p. 15). Moreover, in the remainder of her argument, she not only overtly opposes the humanist authorities who reckon that knowledge is a male privilege, but she also concludes that romance reading could very well legitimate romance writing:

But to returne whatsoever the truth is, whether that women may not at all discourse in learning, for men late in their claime to be sole possessioners of knowledge, or whether they may in some manner, that is by limitation or appointment in some kinde of learning, my perswasion hath bene thus, it is all one for a woman to pen a storie, as for a man to addresse his storie to a woman. (Tyler, 1985, p. 56)

Tyler challenges the patriarchal discourse built by the authors of prescriptive texts such as Vives, Bullinger, Hake, and Salter who restrict women’s education to the religious field. She criticizes them for having monopolized knowledge and for putting limitations on women’s literary activities. She, in other words, claims equality with male authors. She, yet again, benefits from the resources of the dominant and exploits them to her own purpose when she alludes to the gendered position of romance. As she contends, now that men address their

stories to women, there should be no problem when women start to write similar stories themselves. She underlines the ambivalence at the core of print culture because female readers are apparently supported as it is made evident through titles, prefaces, and dedications. The contradiction prevalent in the print culture that rests on female readership on the one hand, but that prohibits their participation in the literary arena on the other efficiently justifies Tyler’s act. Fiske believes (1991a) that “semiotic resistance that not only refuses the dominant meanings but constructs oppositional ones that serve the interests of the subordinate is as vital a base for the redistribution of power” (p. 9-10). Tyler similarly relocates power in women. By interrogating the validity of imposed social conventions that restrict, silence, immobilize, and subordinate women, her “Epistle to the Reader” embodies popular culture and Tyler becomes a figure of resistance.

### Conclusion

Although Tyler seems to be in a disadvantaged status in Elizabethan print culture owing to her sex, the very fact that she poses a critique of its assumptions bestows her a certain amount of power. True it is that she does not have control over the social system, yet she is adept at employing the resources to her own end over which she has some control. She is involved in the power struggle between the subordinate and the dominant as Fiske defines, and by means of various strategies, she manages to evade subordination and subvert the meanings employed by the dominant to subjugate her (and her sex). Adopting the topos of modesty, declining responsibility over her work, claiming to write to avoid idleness, employing the rhetoric of old age and normalization, embarking on the role of an educator, and manipulating the tradition that presents women as implied readers, Tyler defies the assumptions and expectations of print culture that restrict women and their agency as authors. The tactics she uses bestow her authority as a female author, and they partially liberate her from the impositions of the dominant. In this sense, Tyler generates her own culture in which she constructs her own meanings.

Even though print culture and writing were monopolized by men and women were allowed to deal only with religious material, Tyler, by subtly asserting that translation is the only means she can produce a literary work as it does not require humanist knowledge and that she is immune to its allurements as an old woman, contests her subordination in print industry and protests it using its own resources. While women were thought to be “docile users” of pen, Tyler carves her own space and creates an oppositional meaning establishing her arguments one after another. She oscillates between resistance and modesty that resembles

a guerrilla fight in which she reacts against the dominant to improve her place within the society. Although she cannot be totally free from the dominant power, her evasion from the dominant and her subversive use of its resources considerably provide her with escape from its impositions, which, ultimately, enables her to openly express her opinion. When Fiske evaluates Madonna’s position in popular culture, he argues that Madonna “adopts an oppositional political stance that challenges two of the critical areas of patriarchal power - its control of language/representation and its control of gender meanings and gender differences” (Fiske, 1991a, p. 131). As he states, her assertion of her right to an independent feminine experience manifested by insistence on feminine control over representation is a direct response to the dominant ideology (Fiske, 1991a, p. 131). Four hundred years earlier than Madonna, Margaret Tyler vigorously - yet restrainedly - asserts women’s right to control their own representation in print culture - and patriarchy - that construct them as subjects, and resolutely insists on women’s right to write. As Fiske concludes,

Despite many more centuries of patriarchy, women have produced and maintained a feminist movement, and individual women, in their everyday lives, constantly make guerrilla raids upon patriarchy, win small, fleeting victories, keep the enemy constantly on the alert, and gain, and sometimes hold, pieces of territory (however small) for themselves. And gradually, reluctantly, patriarchy has to change in response. (Fiske, 1991b, p. 19-20)

One could see that Margaret Tyler was one of those individual women who, in her everyday life, made a guerrilla raid upon patriarchy, won a small victory and held a tiny piece of territory. Even if hers was a small step for her, it was one giant leap for womankind.

### References

- Arcara, S. (2007). Margaret Tyler's the mirrour of knighthood: or how a Renaissance translator became 'the first English feminist.' *Intralinea: Online Translation Journal*, 9. 20 August 2020, <http://www.intralinea.org/archive/article/1639>
- Aughterson, K. (Ed.). (1995). *Renaissance woman: a sourcebook*. London: Routledge.
- Boro, J. (2014). Introduction. In J. Boro (Ed.). *Margaret Tyler, Mirror of Princely Deeds and Knighthood*. (pp. 1-36). Cambridge: Modern Humanities Research Association.
- Cooper, H. (2004). *The English romance in time: transforming motifs from Geoffrey of Monmouth to the death of Shakespeare*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, C. (2000). A history of the precedent: Rhetorics of legitimation in women's writing. *Critical Inquiry*, 26(2), 309-327.
- Glenn, C. (1997). *Rhetoric retold: Regendering the tradition from Antiquity through the Renaissance*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Guy, J. (2009). *A daughter's love: Thomas More and his dearest Meg*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Ferguson, M. W. (1996). Renaissance concepts of the 'women writer.' In H. Wilcox (Ed.). *Women and literature in Britain, 1500-1700*. (pp. 143-168). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fiske, J. (1991a). *Reading the popular*. London and New York: Routledge.
- Fiske, J. (1991b). *Understanding popular culture*. London and New York: Routledge.
- Fiske, J. Cultural studies and the culture of everyday life. In L. Grossberg, C. Nelson and P. A. Treichler (Eds.). *Cultural studies*. (pp. 154-173). London and New York: Routledge.
- Hackett, H. (1992). 'Yet tell me some such fiction': Lady Mary Wroth's *Urania* and the 'femininity' of romance. In C. Brant and D. Purkiss (Eds.). *Women, texts and histories 1575-1760*. (pp. 39-68). London: Routledge.
- Hackett, H. (2000). *Women and romance fiction in the English Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knoppers, L. L. (Ed.). (2009). *The Cambridge companion to early modern women's writing*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Aydoğdu elik, M. (2021). John Fiske and popular culture: a critical reading of Margaret Tyler’s “Epistle to the Reader”. *Humanitas*, 9(17), 101-122
- Krontiris, T. (1988). Breaking barriers of genre and gender: Margaret Tyler’s translation of the mirrour of knighthood. *English Literary Renaissance*, 18(1), 19-39.
- Krontiris, T. (1992). *Oppositional voices: Women as writers and translators of literature in the English Renaissance*. London and New York: Routledge.
- Lamb, M. E. (1985). The Cooke sisters: Attitudes towards learned women in the Renaissance. In M. Hannay (Ed.). *Silent but for the word: Tudor women as patrons, translators, and writers of religious works*. (pp. 107-125). Ohio: Kent University Press.
- Lucas, C. (1989). *Writing for women: The example of woman as reader in Elizabethan romance*. Milton Keynes: Open University Press.
- Mendelson, S. and Crawford, P. (1998). *Women in early modern England 1550-1720*. Oxford: Clarendon Press.
- Newcomb, L. H. (2004). Gendering prose romance in Renaissance England. In C. Saunders (Ed.). *A companion to romance from classical to contemporary*. (pp. 121-139). Malden: Blackwell.
- Ortiz-Salamovich, A. A. (2014). *Translation practice in early modern Europe: Spanish chivalric romance in England* (Unpublished doctoral dissertation). University of Leeds, Leeds.
- Relihan, C. C. and Stanivukovic, G. V. (2003). Introduction. In C. C. Relihan and G. V. Stanivukovic (Eds.). *Prose fiction and early modern sexualities in England, 1570-1640*. (pp. 1-12). New York: Palgrave Macmillan.
- Robinson, D. (1995). Theorizing translation in a woman’s voice: Subverting the rhetoric of patronage, courtly love and morality. *The Translator*, 1(2), 153-175.
- Sidney, P. (1890). *The defence of poesy, otherwise known as an apology for poetry*. Boston: Ginn & Company.
- Travitsky, B. (1981). *The paradise of women: Writings by Englishwomen of the Renaissance*. London: Greenwood Press.
- Tyler, M. (1985). From the translation of the first part of the mirrour of princely deedes and knyghthood: Dedication to the right honourable Lord Thomas Howard and epistle to the reader. In M. Ferguson (Ed.). *First feminists: British women writers 1578-1799*. (pp. 52-57). Bloomington: Indiana University Press.



**Aydoğdu elik, M. (2021). John Fiske and popular culture: a critical reading of Margaret Tyler’s “Epistle to the Reader”. *Humanitas*, 9(17), 101-122**

Uman, D. and Bistué, B. (2007). Translation as collaborative authorship: Margaret Tyler’s the mirroure of princely deeds and knighthood. *Comparative Literature Studies*, 44(3), 298-323.

Vives, J. L. (2000). *The instruction of a Christian woman: A sixteenth century manual*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wall, W. (1993). *The imprint of gender: Authorship and publication in the English Renaissance*. Ithaca: Cornell University Press.

**DILETTANTEN, GEISTERBESCHWÖRER UND DIE SORGE VOR  
EINER REVOLUTION: GOETHE'S ZAUBERLEHRLING IM  
SCHNITTPUNKT DER DISKURSE**

**Onur Kemal BAZARKAYA<sup>1</sup>**

**Nursedakalemcii<sup>2</sup>**

**Abstract**

Johann Wolfgang von Goethe's Ballade *Der Zauberlehrling* (1797), in der die titelgebende Figur an die Stelle des abwesenden Hexenmeisters tritt und so eine Überschwemmung verursacht, handelt offenkundig vom Thema Grenzüberschreitung. Indes fällt auf, dass sich die Flutkatastrophe in der domestizierten Umgebung der Meister-Werkstatt ereignet und der Meister bei seiner Rückkunft die alte Ordnung sogleich wiederherstellt. Unter diesem Aspekt lässt sich der Text – umgekehrt – auch als eine Art Bewusstmachung dessen lesen, was Grenzen eigentlich bedeuten und warum es wichtig ist, sie einzuhalten. Tatsächlich sind im *Zauberlehrling* Chaos und Ordnung wechselseitig bedingt. Man könnte auch sagen, dass die Grenzüberschreitung des Protagonisten innerhalb der durch bestimmte Diskurse abgesteckten Grenzen erfolgt. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, die diskursive Ordnung des Textes sichtbar zu machen. Welche Diskurse treten auf? Wie wirken sie zusammen? Was sind ihre Funktionen? Und welche Dynamiken entfalten sie? Auf solche Fragen wird im Nachfolgenden näher einzugehen sein.

**Schlüsselwörter:** Goethe, Zauberlehrling, Grenzüberschreitung, Diskurse

**DİLETANTLAR, RUH ÇAĞIRICILARI VE DEVRİME KARŞI ENDİŞE:  
SÖYLEMLERİN KESİŞME NOKTASINDA GOETHE'NİN SİHİRBAZIN  
ÇIRAĞI BALADI**

**Öz**

Johann Wolfgang von Goethe'nin *Sihirbazın Çırağı* (1797) baladı, başlığa adını veren ana karakterin ortada olmayan sihirbaz ustasının yerine geçerek bir sele yol açması üzerinden sınır aşımı temasını konu edinmektedir. Bununla beraber, sel felaketinin sihirbazın hakimiyet kurduğu atölyesinde meydana gelmesi ve ustanın dönüşü ile

<sup>1</sup> Assoc. Prof., Marmara-Universität Istanbul, Fakultät für Natur- und Literaturwissenschaft, Institut für Deutsche Sprache und Literatur, onur.bazarkaya@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6553-4255

<sup>2</sup> Masterstudentin, Tekirdağ Namık Kemal Universität, Fakultät für Natur- und Literaturwissenschaft, Institut für Deutsche Sprache und Literatur, nursedakalemcii@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3609-630X

birlikte ivedilikle eski düzeni geri getirmesi dikkat çekicidir. Bu açıdan bakıldığında metin, sınırların gerçekte ne anlama geldiği ve bunlara bağlı kalmanın neden önemli olduğunun bir tür farkındalığı olarak da okunabilir. Esasında, *Sihirbazın Çırağı* baladında, kaos ve düzen karşılıklı olarak birbirinin sonucu niteliğindedir. Nitekim ana kahramanın sınırları aşması, belirli söylemler çerçevesinde gerçekleşir. Bu çalışmanın amacı, metnin söylemsel yapısını açıklığa kavuşturmadır. “Hangi söylemler ortaya çıkıyor? Birlikte nasıl çalışırlar? İşlevleri nelerdir? Hangi dinamikleri geliştirirler?” gibi sorular çalışmada ele alınacaktır.

*Anahtar Sözcükler:* Goethe, sihirbazın çırağı, sınır aşımı, söylemler

### Einleitung

Das Interesse an Transgressionen begleitet die Literatur spätestens seit Beginn der Neuzeit. Es handelt sich um ein Phänomen, das mit einer immer stärker werdenden Tendenz einhergeht, bestimmte Herrschaftsdiskurse wenn nicht zu unterlaufen, so doch zu relativieren. Um 1800 gelangt diese Entwicklung zu einem vorläufigen Höhepunkt (Schmitz-Emans, 2013, S. 1.; Neumann und Warning, 2003). Der Umstand, dass so mancher im Umkreis der ‚Kunstepoche‘ entstandene Text heute zum festen Bestandteil des Literaturkanons gehört, soll nicht über seinen transgressiven, tendenziell subversiven Gehalt hinwegtäuschen. So waren die suizidalen Schwärmereien, die der junge Goethe im *Werther* scheinbar verherrlichte, seinerzeit bekanntlich ein Skandalon *par excellence*. Auch denke man an das Konzept der „progressiven Universalpoesie“, mit dem die poetische Grenzüberschreitung quasi zum Programm erhoben wurden. Tatsächlich träumten Friedrich Schlegel und Novalis von nichts Geringerem als einer Revolution, die im Reich der Poesie das romantische Pendant zu den jüngsten Ereignissen in Frankreich bilden sollte. In diesen Kontext fallen ihre einschlägigen Bezugnahmen auf die Revolutionssemantik (Safranski, 2015, S. 29 ff.). Solchen Phantasien stand das zeitgenössische Publikum weitgehend irritiert und verständnislos gegenüber, was Schlegel dann, als das Zentralorgan der frühromantischen Bewegung, die Zeitschrift *Athenäum*, eingestellt werden musste, dazu veranlasste, darin einen letzten polemischen Artikel *Über die Unverständlichkeit* zu publizieren (Boyle, 1999, S. 722). Zu nennen wären nicht zuletzt die schwer einzuordnenden – weil in Hinsicht herrschender Poetik-Konventionen grenzüberschreitenden – Schreibweisen der ‚Sonderweg‘-Autoren, etwa der entfesselte Idealismus eines Hölderlin, dessen Lyrik einem mythopoetischen Projekt gleichkommt (Ott, 2019, S. 9 ff.). Die Beispiele ließen sich beliebig fortführen.

Goethe (der reifere) und Schiller nahmen bekanntlich Positionen ein, die solchen Ansätzen habituell entgegengesetzt waren oder sich explizit gegen sie richteten. Ihrem

Kunstverständnis (und nicht nur ihm) lagen dezidiert konservative Werte zugrunde. Entsprechend zielten ihre literarischen Positionierungen gleichsam auf die Errichtung eines kulturellen Monopoles ab, das dazu angetan war, Schreibweisen wie die oben genannten infrage zu stellen. Im Anschluss an die Lacan'sche Terminologie könnte man von einer „symbolischen Ordnung“ im Kleinen sprechen. So gesehen bietet das Literaturprogramm der Weimarer Klassik dem Rezipienten „das alleinige, historisch einigermaßen stabile und zuverlässige Orientierungssystem“, mit dem es sich „selbst positionieren und in seine Realität einordnen kann“ (Ort, 2014, S. 86).

Leitende Funktion hat in der symbolischen Ordnung immer eine repräsentative Instanz, die Lacan als den „großen Anderen“ oder „Namen-des-Vaters“ bezeichnet (Lacan, 2006). Das kann eine Autoritätsperson sein, eine staatliche Institution, Gott u.v.m. Vor diesem Hintergrund erscheint es bedeutsam, dass in zahlreiche Texte der Weimarer Klassik eine Semantik eingelassen ist, die sich um Begriffe wie „Meister“ und „Führer“ bzw. – die andere Seite betreffend – „Jüngling“ und „Lehrling“ dreht. Im Titel (und in der entsprechenden Motivik) von *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, wo der Protagonist seiner eigentlichen Bestimmung entgegenschreitet, sind beide Seiten miteinander verschränkt. In *Das verschleierte Bild zu Sais* verliert der wissbegierige „Jüngling“ den Verstand, da er den Rat seines weisen „Führers“ nicht befolgen wollte (Schiller, 1962a, S. 224 f.). *Das Lied von der Glocke* wird vom „Meister“ und seinen „Gesellen“ während des Glockengießens gesungen (Schiller, 1962a, S. 429 f.). Wilhelm Tell meint in Bezug auf seinen Bogen schießenden Sohn: „Früh übt sich, was ein Meister werden will“ (Schiller, 1962b, S. 966.). Die Reihe könnte fortgeführt, das Feld um Beispiele mit Begriffspaaren wie „Vater“-„Sohn“ und „Herr“-„Knecht“ sogar erweitert werden; doch das würde den Rahmen der Untersuchung sprengen. Man ahnt es auch so schon: Der Name-des-Vaters ist in der symbolischen Ordnung, die Goethes und Schillers Klassik-Texte konstituieren, nahezu allgegenwärtig.

Das Beispiel, auf das hier näher eingegangen werden soll (es wurde oben mit Bedacht ausgespart), ist Goethes bekannte Ballade *Der Zauberlehrling* (1797). Zur Erinnerung sei hier kurz die Handlung zusammengefasst. In Abwesenheit des Hexenmeisters schlüpft der Zauberlehrling in dessen Rolle. Mithilfe eines – wohl vom Meister abgelauschten – Zauberspruches erweckt er einen Besen zum Leben, um ihn Wasser herbeischaffen zu lassen. Da stellt sich heraus, dass er den Spruch vergessen hat, mit dem der Zauber beendet werden kann, und es kommt zu einer Überschwemmung. Aus Verzweiflung spaltet er den Besen mit einem Beil, doch da dieser von Geistern angetrieben wird, bewirkt das nur, dass er sich

verdoppelt und die Lage sich verschärft. Der Spuk währt so lange, bis der Meister zurückkehrt und ihm ein Ende setzt.

Offensichtlich geht es in dem Gedicht um das Thema Grenzüberschreitung. Indes fällt auf, dass sich die durch den Zauberlehrling verursachte Flutkatastrophe in der domestizierten Umgebung der Meister-Werkstatt ereignet und der Meister bei seiner Rückkunft die Ordnung der Dinge sogleich wiederherstellt. Unter diesem Aspekt lässt sich der Text – umgekehrt – auch als eine Art Bewusstmachung dessen lesen, was Grenzen eigentlich bedeuten und warum es wichtig ist, sie einzuhalten. Tatsächlich sind im *Zauberlehrling* Chaos und Ordnung wechselseitig bedingt. Man könnte auch sagen, dass die Grenzüberschreitung des Protagonisten innerhalb der durch bestimmte Diskurse abgesteckten Grenzen erfolgt.

Diskurs: Gemeint ist der Diskursbegriff Michel Foucaults, der darunter bekanntlich eine Formation versteht, die durch eine begrenzte „Menge von Aussagen“ (Foucault, 1981, S. 170) konstituiert wird. Dabei ist zu beachten, dass Diskurse nicht nur Bezeichnungscharakter haben. Vielmehr schaffen sie erst die epistemischen Bedingungen dafür, dass die Dinge in einer bestimmten Art und Weise bezeichnet werden können. Sie erfüllen mithin eine ordnende Funktion und definieren die Grenzen des Denk- und Sagbaren ebenso wie die des Wissens und seiner Produktion. Entsprechend ist es die Aufgabe der Diskursanalyse, sie nicht „als Gesamtheiten von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte oder Repräsentationen verweisen), sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault, 1981, S. 74). Auf Goethes Gedicht übertragen, schließt das alle Elemente ein, aus denen das hierarchische Verhältnis von Meister und Lehrling resultiert und durch die es – in einem dynamischen Prozess – zugleich aufs Neue legitimiert wird, also in erster Linie die Kunst der Geisterbeschwörung bzw. den Zauberspruch, den der eine kennt und der andere nicht.

Foucault zufolge bestehen die Diskurse zwar aus Zeichen; sie benutzen diese jedoch „für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses mehr macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses mehr muß man ans Licht bringen und beschreiben“ (Foucault, 1981, S. 74). Die nachfolgende Diskursanalyse zielt darauf ab, das „Mehr“ von Goethes *Zauberlehrling* sichtbar zu machen. Welche Diskurse treten in der Ballade auf? Wie wirken sie zusammen? Was sind ihre Funktionen? Und welche Dynamiken entfalten sie? Solchen Fragen wird in der Untersuchung nachzugehen sein.

### Der Dilettantismus oder Zaubern als „Nebenzweck“

Souveräne Meisterschaft auf der einen, laienhafte Ungeschicklichkeit auf der anderen Seite: Die sich im *Zauberlehrling* abzeichnende Konstellation weckt unweigerlich Assoziationen an die Fragment gebliebene Schrift *Über den Dilettantismus*, an der Goethe und Schiller 1799, also zwei Jahre nach Entstehung der Ballade, arbeiteten. Darin wird die aus dem Italienischen stammende Bezeichnung ‚Dilettant‘ definiert als „Liebhaber der Künste, der nicht allein betrachten und genießen sondern auch an ihrer Ausübung Teil nehmen will“ (Goethe und Schiller, 1998, S. 780 f.). Demgegenüber heißt es in einer gegentypologischen Anmerkung: „Die Italiäner nennen jeden Künstler *Maestro*“ (Goethe und Schiller, 1998, S. 780).

Nun ist etwa das Zaubern (seine Möglichkeit sei hier augenzwinkernd vorausgesetzt) oder Glockengießen (um auf eines der oben genannten Beispiele zurückzukommen) keine Kunst im eigentlichen Sinne. Allerdings handelt es sich ebenfalls um eine gestalterische Tätigkeit, durch die ein Werk geschaffen wird, das „den Meister loben [soll]“ (Schiller, 1962a, S. 429). Nur er kann es vor der Welt enthüllen, „mit weiser Hand, zur rechten Zeit“ (Schiller, 1962a, S. 439). Seine Gehilfen können sich, wie der Zauberlehrling, „seine Wort‘ und Werke“ sowie den „Brauch“ (Goethe, 1960 ff., S. 150) zwar einprägen; die Ausführung aber bleibt dem Meister vorbehalten. Beim Glockengießen wird also ein in sich geschlossenes, ganzheitliches Artefakt hervorgebracht, das in ideeller Weise auf seinen Urheber – den autonomen Schöpfer – verweist. Insofern besteht hier eine Analogie zur traditionellen Auffassung von ‚Werk‘ und Autorschaft in der Literatur bzw. ‚Dichtung‘. Gießen und Zaubern erweisen sich als Chiffren für die Kunst; die Meisterschaft in diesen Tätigkeitsbereichen bedeutet künstlerische Meisterschaft.

Ein wesentliches Problem des Dilettanten besteht darin, dass er ausschließlich der eigenen Subjektivität verhaftet ist und „sich auf subjektiven Irrwegen [verliert]“ (Goethe und Schiller, 1998, S. 746). Beispielsweise „verwechselt“ er die Qualität seiner rezeptiven Wahrnehmungen mit der seiner produktiven Fähigkeiten und meint, „den Empfindungszustand, in den er versetzt ist, auch produktiv und praktisch zu machen, wie wenn man mit dem Geruch einer Blume die Blume selbst hervorzubringen gedächte“ (Goethe und Schiller, 1998, S. 778). Da es ihm derart an objektiven Maßstäben mangelt, kann der Dilettant „nie den Gegenstand, immer nur sein Gefühl über den Gegenstand schildern“ (Goethe und Schiller, 1998, S. 771). Umgekehrt kommt er nicht umhin, Kunstwerke, die er bewundert, zu kopieren. Insofern sind „[a]lle Dilettanten [...]

Plagiarii“ (Goethe und Schiller, 1998, S. 764). Wie die Rezeption mit der Produktion, so verwechselt der Dilettant also auch die eigenen Produktionen mit denen anderer. Er ist wie der Zaublerlehrling in der Ballade, der in seiner subjektiven Selbstüberschätzung – oder „Selbstverkenning“ (Goethe und Schiller, 1998, S. 779) – glaubt, zaubern zu können, wenn er den Meister imitiert.

Ferner scheut der Dilettant „allemaal das Gründliche“ und „überspringt die Entfernung [sic] notwendiger Kenntnisse, um zur Ausübung zu gelangen“ (Goethe und Schiller, 1998, S. 746). Während zur Erlangung künstlerischer Meisterschaft „ein unbedingtes ganzes Interesse und Ernst der Kunst und am Kunstwerk“ notwendig ist, strebt er „immer nur ein halbes“ an und betrachtet „alles als ein Spiel, als Zeitvertreib“. Dabei hat er „meist noch einen Nebenzweck“, etwa den, „eine Neigung zu stillen, der Laune nachzugehen“ (Goethe und Schiller, 1998, S. 747). Somit „flieht [er] den Charakter des Objekts“ gewissermaßen (Goethe und Schiller, 1998, S. 770). Der Ansatz des Künstlers hingegen ist zweckfrei. Er geht nichts Anderem nach als den ästhetischen Anforderungen, die der objektive „Charakter“ des entstehenden ‚Werkes‘ an ihn stellt.

Auch in Goethes Ballade spielt der Zweckbegriff eine wichtige Rolle. „Walle! Walle / Manche Strecke, / Daß, zum Zwecke, / Wasser fließe“, lautet die verhängnisvolle Beschwörungsformel, die den Zaublerlehrling, kaum hat er sie angewendet, als Unberufenen entlarvt. Denn in ihr ist von einem bestimmten Zweck die Rede. Einen solchen hat der Zaublerlehrling aber nicht. Wenn überhaupt, verfolgt er einen Nebenzweck, nämlich den, sich an seiner Macht zu berauschen. Dies verrät sein Wunsch, dass die Geister des bewunderten – oder verhassten? – Hexenmeisters nun „[a]uch nach meinem Willen leben“ sollen (Goethe, 1960 ff., S. 150), ebenso der Umstand, dass er zum Besen gewandt ausruft: „Nun erfülle meinen Willen!“ (Goethe, 1960 ff., S. 151). Das hat aber nichts mit dem eigentlichen Zweck zu tun, weshalb der Zauber denn auch nicht – jedenfalls nicht vollständig – gelingen kann. Als der Meister zurückkehrt, beendet er das Fiasko, indem er den Geistern Einhalt gebietet mit den Worten: „In die Ecke, / Besen! Besen! / Seid's gewesen. / Denn als Geister / Ruft euch nur, zu seinem Zwecke, / Erst hervor der alte Meister“ (Goethe, 1960 ff., S. 153). Damit wird deutlich, dass niemand Anderes als er dazu berufen ist, den Geistern zu befehlen. Ihre Beschwörung ist mit „seinem Zwecke“ verbunden, den er als Einziger kennt.

Man könnte auch sagen, dass er und ihr Erscheinen eine ideelle Einheit bilden. Sein (künstlerischer) Zweck ist identisch mit dem seines (Zauber-)Werkes, dessen innerer Notwendigkeit, wenn man so will. Anders ausgedrückt, gehorcht der Meister den Gesetzen

ästhetischer Autonomie. Für Goethes und Schillers Dilettantismus-Konzept ist die klassische Autonomieästhetik tatsächlich von konstitutiver Bedeutung. Bemerkenswerterweise gewann die Dilettantismus-Debatte in der Geschichte immer dann an Aktualität, wenn für Kunst Autonomie in Anschlag gebracht wurde, also besonders in der ‚Sattelzeit‘ um 1800 und in der Moderne um 1900 (Vaget, 1970, S. 131). Wie Karl Philipp Moritz vor und Franz Grillparzer, Paul Bourget u.a. nach ihnen (Leistner, 2001) kennzeichnen auch Goethe und Schiller eine solche Kunsteinstellung als Dilettantismus, die nach autonomieästhetischen Kriterien unzureichend ist. Sie verwenden den Begriff auf pejorative Weise, mit dem Ziel der Distinktion und Exklusion – nicht zuletzt dort, wo sie den vermeintlichen „Nutzen fürs Subjekt“ und „fürs Ganze“ dilettantischer Negativbeispiele hervorheben (Goethe und Schiller, 1998, S. 740 ff.). Das betrifft besonders die Literaturproduktion von Frauen (Bürger, 1990).

Auch wenn ihre Schrift *Fragment* blieb, wird doch deutlich, was Goethe und Schiller zur Beschäftigung mit dem Dilettantismus bewog: Zu einer Zeit, als sich das ‚Kunstsystem‘ immer weiter ausdifferenzierte, wollten sie bestimmen, wie Kunst *idealiter* funktionieren sollte. Demgemäß sinniert Goethe in einem Brief an Schiller vom 4. September 1799, in dem es um die Weiterentwicklung des Konzeptes geht: „Es wäre doch hübsch, wenn man es dahin brächte daß man wüßte was die Leute urtheilen müssen“ (Schiller, 1975, S. 154). Diskursanalytisch gewendet, könnte man sagen, dass Goethes und Schillers Bestimmung dessen, was Dilettantismus und – umgekehrt – wahre Kunst ausmache, dispositive Funktion hat (Wirth, 2007, S. 25 f.). Bekanntlich versteht Foucault unter Dispositiv ein Netz, das „Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst“ (Foucault, 1978, S. 119). Dabei betont er die machtstrategische Bedeutung von Dispositiven, „deren Hauptfunktion zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt darin bestanden hat, auf einen Notstand (urgence) zu antworten“ (Foucault, 1978, S. 120).

Überträgt man nun den Dispositiv-Begriff auf den *Zauberlehrling*, wird es möglich, den Text als Manifestation bestimmter Machtverhältnisse zu lesen. Die darin enthaltenen Anklänge an das klassische Dilettantismus-Konzept lassen das Verhältnis des Meisters, dieses „Namens-des-Vaters“, zum Lehrling als machtstrategische Konstellation im oben beschriebenen Sinne erscheinen: Durch sein ernsthaftes, autonomes Schöpfertum wird dessen Dilettantismus dispositiv in Perspektive gerückt.



### Jedem „seine Geister“: Swedenborg-Bezüge

In der deutschen Literatur um 1800 ist allenthalben von Geistern die Rede. Wieland und Jung-Stilling diskutieren über ihre Existenz, Goethe lässt Elementargeister umherschweben, Schiller erzählt von einem unheimlichen Geisterseher, Kleist und Hoffmann inszenieren Revenants und Wiedergänger – die Beispiele sind Legion. Sie deuten darauf hin, dass im 18. Jahrhundert und darüber hinaus ein spezieller Gespensterdiskurs vorherrschte, auf den die Autoren auf vielfältige Weise rekurrten. Die ihm gleichsam eingeschriebene Nutzenanwendung ist die, den weit verbreiteten Geisterglauben der Zeit zu rechtfertigen oder aber zu bestreiten (Stadler, 2005, S. 127).

Goethe gehörte augenscheinlich zu der Fraktion der Geistergläubigen. „Wer keinen Geist hat, glaubt nicht an Geister [...]“, formulierte er apodiktisch in einem Gespräch mit Kanzler Friedrich von Müller (Goethe, 1889-1896, S. 229). Zudem machte er keinen Hehl daraus, dass er die Lehren des höchst umstrittenen Spiritisten Emanuel Swedenborg sehr schätzte. So nennt er ihn in einem Artikel den „gelehrten Theologen und Weltverkündiger“, in einem anderen, einer Besprechung von Lavaters *Aussichten in die Ewigkeit*, den „*Seher unserer Zeiten*“ (zit. nach Seiling, 1919, S. 44). Lavater selbst gegenüber bekennt er 1781: „Ich bin geneigter als jemand noch an eine Welt außer der Sichtbaren zu glauben und ich habe Dichtungs- und Lebenskraft genug, sogar mein eigenes beschränktes Selbst zu einem Schwedenborgischen Geisteruniversum erweitert zu fühlen“ (Goethe, 1887–1912a, S. 214). 1785 meint er in einem Brief an seine Mutter: „Wenn man nach Art Schwedenborgischer Geister durch fremde Augen sehen will, thut man am besten wenn man Kinder Augen dazu wählt“ (Goethe, 1887–1912b, S. 105). Friedrich August Wolf schreibt er 1806: „Warum kann ich nicht sogleich, da ich ihren lieben Brief erhalte, mich wie jene Schwedenborgischen Geister [...] auf kurze Zeit in ihr Wesen versenken und demselben die beruhigenden Ansichten und Gefühle mitteilen, die mir die Betrachtung ihrer Natur einflößt“ (Goethe, 1887–1912c, S. 235 f.). Und Eduard Joseph d’Alton gegenüber erweist er sich für seinen künstlerischen Einfluss dankbar mit den Worten: „Nun aber sey [sic] ich mit Ihren Augen, wie ehemals die Geister durch Schwedenborgs Organe die Welt kennen lernten, und finde auf die angenehmste und gründlichste Weise meiner Unzulänglichkeit nachgeholfen“ (Goethe, 1887–1912d, S. 223).

Auf der Basis dieser Zitatencollage kann darauf extrapoliert werden, dass sich überall dort, wo in Goethes Texten Geister vorkommen, die Swedenborg-Rezeption des Autors mehr oder weniger widerspiegelt. Dies würde aber auch bedeuten, dass solchen Stellen in der Regel die Subjektthematik zugrunde liegt. Dafür spricht zum einen, dass Goethe meistens dann auf

Swedenborg verweist, wenn es darum geht, etwas mit den Augen eines Anderen zu sehen oder sehen zu wollen. Zum anderen finden sich dafür im Swedenborg'schen Werk konkrete Anhaltspunkte. Beispielsweise vertritt Swedenborg die Ansicht, dass sich Menschen und Geister durch die ihnen eigenen Sphären spirituell beeinflussen, anziehen oder abstoßen können. So ist die Sprache der Engel, deren Existenz er voraussetzt, denn auch eine scheinbar unmittelbare, uneigentliche, die sich am ehesten für seine Beschreibung eines jenseitigen Lebens eignet (Böhme und Böhme, 1983, S. 270).

Ein entsprechendes Beispiel findet sich in der Erdgeist-Szene von *Faust I*, wo der Protagonist den *spiritus mundi* beschwört. Beim Erscheinen sagt dieser, das Swedenborg'sche Prinzip sphärischer Anziehung ansprechend: „Du hast mich mächtig angezogen, / An meiner Sphäre lang 'gesogen“ (Goethe, 2010, S. 37). In Wirklichkeit ist Faust ein Fehler unterlaufen. Eigentlich hat er den kleinen Erdgeist gerufen, nicht den gewaltigen Weltgeist, dessen Anblick er kaum ertragen kann (Gaier, 2010, S. 746). Seine unerwartete Begegnung mit ihm gerät, kann man sagen, zu einem „subjektive[n] Desaster“ (Gaier, 2010, S. 738).

Des Weiteren geht Swedenborg davon aus, dass der Mensch in einem seelischen Spannungsverhältnis von guten und bösen Geistern steht. „Bei jeglichem Menschen“, schreibt er, „sind gute und sind böse Geister: durch die guten Geister hat der Mensch Verbindung mit dem Himmel und durch die bösen Geister mit der Hölle [...]“ (Swedenborg, 2002, S. 161). Ferner meint er: „Die dem Menschen beigegebenen Geister sind so beschaffen, wie er selbst hinsichtlich seiner Neigung oder seiner Liebe, allein die guten Geister werden ihm vom Herrn beigegeben, die bösen Geister hingegen werden vom Menschen selbst herbeigezogen“ (Swedenborg, 2002, S. 163). Dementsprechend erwidert der Weltgeist auf Fausts irriige Bemerkung, sich ihm nahe zu fühlen: „Du gleichst dem Geist den du begreifst, / Nicht mir!“ (Goethe, 2010, S. 38). Dass sich Gretchen später von Mephistopheles abgestoßen fühlt, gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang.

Der ungeschickte Geisterbeschwörer Faust entpuppt sich als „schlecht vorbereiteter Zauberlehrling“ (Gaier, 2010, S. 746). Umgekehrt erlebt der Zauberlehrling in der Ballade ein subjektives Desaster, das dem von Faust ganz ähnlich ist. Zwar sind die Geister, die er ruft, nicht die falschen, doch kann er sie nicht wieder verschwinden lassen („Die ich rief, die Geister, / Werd ich nun nicht los“, Goethe, 1960 ff., S. 153).

Seinen Ausgang nimmt das Desaster in dem Wunsch: „[N]un sollen seine Geister / Auch nach meinem Willen leben“ (Goethe, 1960 ff., S. 150). Interessant ist hier das auf den Meister bezogene Personalpronomen. Der Zauberlehrling benutzt es, da die Geister

gewöhnlich seinen Befehlen gehorchen. Auf einer anderen Ebene sind es jedoch deshalb „seine Geister“, da sie ihm, mit Swedenborgs Worten, „vom Herrn beigegeben“ sind. „[M]it Geistesstärke / Tu ich Wunder auch“, glaubt der Zauberlehrling ferner (Goethe, 1960 ff., S. 150). Dieser Ausspruch ist ebenfalls höchst doppeldeutig; denn zum einen bezeichnet er die Leistungsstärke der zu beschwörenden Geister, zum anderen aber verweist er auf die geistige Kraft und hebt somit wiederum auf die Subjektthematik ab. Bevor er den Besen zum Leben erweckt, ruft der Zauberlehrling aus: „Nun erfülle meinen Willen!“ (Goethe, 1960 ff., S. 151). Das ist jedoch unmöglich, da die Geister offensichtlich nicht zu ihm, sondern zum Meister gehören. Ihre Sphäre entspricht nicht der des Zauberlehrlings, sondern der Seinen.

Swedenborg zufolge stammen die guten Geister von Gott, während die bösen von einem selbst angezogen werden. Wären demnach auch fremde Geister, die man eigenmächtig bestellt, *eo ipso* böse Geister? Bei den Geistern im *Zauberlehrling*, die nichts als Chaos erzeugen, hat dies jedenfalls den Anschein. Nun ist bekannt, dass Goethe in sozialen Fragen eine traditionell-konservative Haltung einnahm. Als Geheimer Rat teilte er die Werte der herrschenden Klasse und bezog entsprechende Positionen – auch und gerade im Zweifelsfall; erinnert sei nur an seine Rolle im Strafprozess gegen die Dienstmagd Johanna Catharina Höhn (Wahl, 2004; Scholz, 2004). Vor diesem Hintergrund erweist sich das exklusive Verhältnis, das der Meister in der Ballade zu „seine[n] Geister[n]“ hat, als eminent politisch: Niemand kann oder darf an die Stelle von jemand Anderem treten, der sozial gesehen über ihm steht. Jeder hat seinen – in feudalem Sinne – gottgewollten Platz in der Gesellschaft, Lehrlinge wie Meister, die Kleinen wie die Großen. Gerät diese Ordnung aus den Fugen, sind Chaos und Anarchie die Folge.

Goethes Einstellung zur Französischen Revolution ist bekannt. Auch wenn er sie kategorisch ablehnte, war er doch auch fasziniert von ihr und stand bis zuletzt unter ihrem Eindruck (Seibt, 2014). Seine Beschäftigung mit ihr kommt im *Zauberlehrling* ebenso zum Ausdruck wie in zahlreichen anderen Texten, die zur Zeit der Weimarer Klassik entstanden. Bekanntlich setzte sich auch Schiller mit der Revolution auseinander, am vielleicht eindrücklichsten (noch einmal sei der Text erwähnt) im *Lied von der Glocke*. Während es im *Zauberlehrling* eine Überschwemmung ist, die sie repräsentiert, ist es hier eine Brandkatastrophe. Feuer und Wasser: Die Revolution tritt in Goethes und Schillers symbolischer Ordnung – ästhetisch gezähmt – als unzähmbares Naturelement auf.

### Selbstinthronisierungen: Rostro und der Zauberlehrling

Giuseppe Balsamo, besser bekannt unter dem Namen Alessandro Graf von Cagliostro, war eine berühmt-berüchtigte Gestalt des 18. Jahrhunderts. Seine Selbstinszenierung als Magier, Wunderheiler, Alchemist, Magnetiseur, Geisterbeschwörer und Oberhaupt einer freimaurerischen Geheimloge fand zahlreiche Bewunderer in adeligen Salons sowie an manchem europäischen Fürstenhof (Freller, 2001). Es gab jedoch auch Kritiker, die in Cagliostro einen ausgemachten Betrüger sahen. Zu den schärfsten unter ihnen gehörte Goethe, den besonders die sogenannte Halsbandaffäre beschäftigte, in die Cagliostro allem Anschein nach verwickelt war (hierzu vgl. Boyle, 1999, S. 218-219). Der Geheime Rat erblickte im offen zutage tretenden Sittenverfall des Ancien Régime den Vorboten von dessen politischem Untergang. Dabei brachte er die Krise der französischen Krone interessanterweise mit dem Einfluss der in seiner Zeit so verbreiteten Scharlatanerie in Verbindung. In der autobiographischen Schrift *Campagne in Frankreich 1792* (1822) schreibt er:

Mit Verdruß hatte ich viele Jahre die Betrugereien kühner Phantasten und absichtlicher Schwärmer zu verwünschen Gelegenheit gehabt und mich über die unbegreifliche Verblendung vorzüglicher Menschen bei solchen frechen Zudringlichkeiten mit Widerwillen verwundert. Nun lagen die direkten und indirekten Folgen solcher Narrheiten als Verbrechen und Halbverbrechen gegen die Majestät vor mir, alle zusammen wirksam genug, um den schönsten Thron der Welt zu erschüttern (Goethe, 1959-1960, S. 256).

Es ist nicht schwer zu erraten, dass mit den „kühne[n] Phantasten und absichtliche[n] Schwärmer[n]“ in erster Linie Cagliostro gemeint ist. Tatsächlich maß Goethe ihm für den zeitgenössischen Irrationalismus eine derart repräsentative Bedeutung bei, dass er die Halsbandaffäre und sein dubioses Wirken – trotz seines gerichtlichen Freispruchs – als „übereinstimmende Dekadenz- und Krisensymptome der vorrevolutionären Situation“ verknüpfte (Jaeger, 2005, S. 266). Damals kursierten allerlei Schriften über Cagliostro; die Zeitungen waren voll von beunruhigenden Berichten, Gerüchten und Legenden über ihn. Wenn man so will, verkörperte er einen eigenen Typus, auf den auch die Literatur vielfältig Bezug nahm (Bazarkaya, 2019). Diskurstheoretisch gewendet, könnte man von einem speziellen Cagliostro-Diskurs sprechen. Diesen disjunktiv ins rechte Licht zu rücken, erachtete Goethe eine Zeit lang als seine Aufgabe.

Aus historischer Sicht war seine Sorge, dass durch die Machenschaften dieses Scharlatans eine Revolution ausgelöst werden könnte, nicht unberechtigt. Cagliostro stand zeitweise tatsächlich in einem offenen Konkurrenzverhältnis zur französischen Krone. Er attackierte sie in einer öffentlichen Schrift, zu der die Regierung prompt Stellung bezog, und

zwar mit einer Resolutheit, die deutlich macht, wie ernst sie ihren Gegner nahm. Immerhin schien sie es mit einem potentiellen Demagogen zu tun zu haben, der nicht nur beim Adel beliebt war, sondern – das ließ ihn besonders gefährlich erscheinen – auch der Zustimmung der unteren Bevölkerungsschichten gewiss sein konnte, wo er den Ruf eines freigiebigen Wunderheilers genoss (Bauer und Müller, 2003, S. 87 f.; Bässler, 2010, S. 281 f.).

Wie sehr Goethe von Cagliostro beunruhigt – und fasziniert? – war, zeigt nicht zuletzt der Umstand, dass er am Ende seines Italienaufenthaltes (1786-1788) eine Expedition nach Palermo – die Geburtsstadt Cagliostros – unternahm, um dort nach dem Stammbaum des vermeintlichen Grafen zu forschen. So entstand die Entlarvungsschrift *Des Joseph Balsamo, genannt Cagliostro, Stammbaum. Mit einigen Nachrichten von seiner in Palermo noch lebenden Familie*, die Goethe 1792 in den *Neuen Schriften* publizierte. Bemerkenswerterweise findet sich im selben Band auch die erste Druckfassung des Lustspiels *Der Groß-Cophta* (Boyle, 1999, S. 141), in dem der Halsbandskandal bzw. Cagliostros Hochstaplerwesen poetisch reflektiert wird.

Im *Groß-Cophta* geriert sich der Protagonist Graf Rostro (bereits der Klang des Namens verweist auf das historische Vorbild) als Magier, Alchemist und Geisterbeschwörer. Schnell wird dem Zuschauer bzw. Leser klar, dass es sich um einen Scharlatan handelt. Denn in mehreren Szenen werden seine Betrugsfälle präzisiert. So nimmt Rostro, um sich als magisch fähig zu zeigen, Hilfe von Saint Jean, einem Bediensteten, in Anspruch. Dieser hilft ihm in der Szene, in der die Türen aufgehen, als würden sie von Geistern geöffnet (Goethe, 2013, S. 12). In der darauffolgenden Szene wird diese Scharlatanerie mit der Frage Jeans, ob er seine Pflicht erfüllt habe, und der bestätigenden Antwort Rostros dem Dramenpublikum gegenüber enthüllt. In einem anderen Auftritt gibt Rostro vor zu fasten, aber als er allein ist, setzt er sich an einen reich gedeckten Tisch und macht sich über die Menschen, die ihn vergöttern, lustig:

Glücklicherweise find ich hier eine wohlbesetzte Tafel, ein feines Dessert, treffliche Weine. Der Domherr läßt's nicht fehlen. Wohl, hier kann ich meinen Magen restaurieren, indes die Menschen glauben, ich halte meine vierzigägigen Fasten. Ich scheine ihnen auch darum ein Halbgott, weil ich ihnen meine Bedürfnisse zu verbergen weiß (Goethe, 2013, S. 13).

Es ist bekannt, dass Cagliostro viel reiste und an verschiedenen Orten Logen gründete, in denen ein von ihm erfundener ägyptischer Ritus praktiziert wurde. Entsprechend inszenierte er sich als Großkophta und mystifizierte so viele seiner Zeitgenossen. Betrachtet man im Lustspiel den von Rostro gegründeten Orden, kann man darin eine satirische

Nachbildung von Cagliostro'schen Geheimgesellschaften wie der *Loge d'Adoption* – oder zumindest dessen, was über sie in Umlauf war – erblicken. Auch er ist hierarchisch organisiert und in Grade eingeteilt, die sich über bestimmte Leistungen definieren. Rostro prüft die Adepten regelmäßig und erhöht gegebenenfalls ihren Rang. Die satirische Pointe nun liegt darin, dass die Mitglieder des Ordens keinem höheren Zweck – dem Gemeinwohl, Gott o. Ä. – dienen. Vielmehr ist es ihnen um den „eigene[n] Vorteil“ zu tun, wie das Gesetz des zweiten Grades lautet, das der Domherr selbstgefällig zur Sprache bringt (Goethe, 2013, S. 35).

Zudem „offenbart“ sich auch Rostro seinen Anhängern als Großkophta. Da er während der eigens hierfür aufgeführten Zeremonie gleichsam auf einem Sessel thront, lässt sich die entsprechende Szene im dritten Akt als die politische Schlüsselstelle dieser zeitkritischen, „ernsten Komödie“ (Arntzen, 1968) lesen. Denn sie zeigt,

wie ein Emporkömmling zweifelhafter Herkunft sich Stand und Rang usurpiert. Ist schon sein Grafentitel äußerst zweifelhaft, „intronisiert“ er sich nun zum Oberhaupt seines Bundes. Die Szenenbeschreibung kann kaum anders denn als Akt der Selbstintronisierung gesehen werden: de Rostro sitzt, in Goldstoff gehüllt, auf einem Sessel und seine Bundesmitglieder knien wartend rechts und links vor ihm. (Bässler, 2010, S. 280)

Rostros vermeintliche Selbstoffenbarung fällt mit seiner Selbstintronisierung zusammen, die von Seiten der adeligen Ordensmitglieder sofortige Legitimation erfährt. Im kleinen Hofstaat findet ein symbolischer Machtwechsel statt. Man könnte auch sagen, dass Rostro das sich im Stück abzeichnende Machtvakuum ausnutzt. Es ist sicherlich kein Zufall, dass der Fürst unter den *Dramatis personae* nicht aufgeführt wird: Er spielt buchstäblich keine Rolle, tritt nicht persönlich auf und wird auch in den Dialogen kaum erwähnt. Demgegenüber baut Rostro seine Macht im Laufe der Handlung immer weiter aus. Was in der Intronisierungsszene satirisch zur Darstellung gelangt, ist so gesehen Goethes weiter oben beschriebene Sorge vor einem revolutionären Umsturz.

Nun begegnet man einem solchen Revolutionsszenario auch im *Zauberlehrling*. Allerdings ist der Protagonist hier kein Betrüger, vielmehr entspricht er dem Typus des Dilettanten, wie ihn Goethe und Schiller in ihrer einschlägigen Schrift beschreiben. Als ein zentraler Ausweis dilettantischen Vorgehens wird darin, wie bereits dargelegt, die Missachtung der Kunst als Selbstzweck bzw. die Verfolgung eines Nebenzwecks angeführt (um „eine Neigung zu stillen, der Laune nachzugehen“ o.Ä.). Der Nebenzweck des Zauberlehrlings besteht darin, mittels des erlernten Zauberspruches einen Machtrausch zu

erleben. Das rückt ihn in die Nähe Rostros, dem es darum zu tun ist, mit magischen Tricks Macht auszuüben. Außerdem ist anzumerken, dass weder die eine noch die andere Figur über wahre Zauberkräfte verfügt. Gleichwohl wird Rostro von seinen Jüngern mit „Meister“ angeredet, was ihn wiederum auf ironische Weise mit der Meisterfigur im *Zauberlehrling* verbindet: In gewisser Weise erscheint er als ihr frühes parodistisches Zerrbild.

Überhaupt kommt im *Groß-Cophta* eine Pervertierung des sozialen Hierarchiedenkens zur Anschauung: Ein Betrüger mit höchstwahrscheinlich falschem Adelstitel wird von einer Gruppe Adelliger als ihr Oberhaupt anerkannt und geradezu kultisch verehrt. Ebenso erfahren die gemeinschaftlichen Werte im Stück eine drastische Umkehrung: Auf der sittlichen Stufenleiter steht der am höchsten, der am unsittlichsten handelt. Entsprechend lautet eine der abgründigen Lehren Rostros, dass „alle vorzüglichen Menschen nur Marktschreier waren und sind – klug genug, ihr Ansehn und ihr Einkommen auf die Gebrechen der Menschheit zu gründen“ (Goethe, 2013, S. 36). Auch im *Zauberlehrling* herrscht gleichsam verkehrte Welt. Hier wird die Hierarchie dadurch gestört, dass der Zauberlehrling sich einen Rang anmaßt, der ihm nicht zusteht. So verursacht er ein Desaster, das sinnigerweise nur der Meister – als Statthalter der alten und wahren Ordnung – wieder rückgängig machen kann.

Der Zauberlehrling hat es also ebenfalls auf eine Art von Selbstintronisierung abgesehen. Zudem fällt seine aufwieglerische Haltung ins Auge. „Bist schon lange Knecht gewesen“, meint er zum Besen gewendet, suggerierend, dass die Erfüllung seines „Willen[s]“ die Befreiung aus der Knechtschaft bedeute (Goethe, 1960 ff., S. 151). (Freilich spaltet er ihn dann mit dem Beil: Die Revolution frisst ihre Kinder.) Nicht zuletzt diese Textstelle lässt es denkbar erscheinen, dass Cagliostro (den Goethe umstürzlerischer Umtriebe verdächtige) auch dieser lächerlichen Geisterbeschwörer-Figur Pate stand.

### Fazit

Die vorangegangene Diskursanalyse hat ergeben, dass Goethes Ballade *Der Zauberlehrling* gleichsam den Knotenpunkt dreier sich wechselseitig erhellender Diskurse bildet: den Dilettantismus-, den Geister- und den Cagliostro-Diskurs.

Im ersten Abschnitt wurde eine Lektüre des Gedichts auf der Basis von Goethes und Schillers *Dilettantismus*-Schrift vorgenommen und das Verhältnis des Meisters zum Lehrling als Dispositiv fassbar gemacht. Letzterer erwies sich als typischer Dilettant, da er „die Entfernung [sic] notwendiger Kenntnisse [überspringt], um zur Ausübung zu gelangen“.

Deshalb besitzt er keinen objektiven Maßstab und ist der eigenen Subjektivität verhaftet („verliert sich auf subjektiven Irrwegen“). Folglich glaubt er, zaubern zu können, wenn er den Meister imitiert. Zudem verfolgt er einen „Nebenzweck“ (den, sich groß und mächtig zu fühlen). Das aber widerspricht dem zweckfreien Ansatz des Künstlers, der im Text von der Figur des Meisters repräsentiert wird. Er ist dazu berufen, den Geistern zu befehlen; ihre Beschwörung verbindet sich mit „seinem Zwecke“. In gewisser Weise gehorcht er also den Gesetzen künstlerischer Autonomie, die für das elitär-exklusive Literaturprogramm der Weimarer Klassik von konstitutiver Bedeutung war.

Sodann befasste sich die Untersuchung mit dem Geister-Diskurs um 1800, an dem bekanntlich auch Goethe teilnahm. Dabei spielte die Geisterlehre Swedenborgs eine herausragende Rolle; darauf deuten zahlreiche Äußerungen Goethes hin, die den Schluss zulassen, dass tendenziell überall dort, wo in seinem Werk von Geistern die Rede ist, Swedenborg'sche Geister gemeint sind. Was außerdem an ihnen auffällt, ist die Betonung der Subjektthematik. Dadurch scheint Goethe der Auffassung Swedenborgs zu entsprechen, dass Gott den Menschen die ihnen eigenen Geister beigibt, mit denen sie in einem sphärischen Einflussverhältnis stehen. Überträgt man das auf die Ballade, könnte man sagen, dass der Zauberlehrling – ähnlich wie Faust in der Erdgeistszene – ein subjektives Desaster erlebt, da die Geister, die er ruft, nicht zu ihm, sondern zum Meister gehören.

Dem liegt unverkennbar auch eine politische Botschaft zugrunde, die ganz dazu angetan ist, die feudale Ordnung zu bestätigen: Wer die gottgewollte soziale Hierarchie infrage stellt, spielt ein gefährliches Spiel. Dieser Punkt leitete über zum letzten Abschnitt, der Goethes – schon vor 1789 bestehende und ihn auch danach nie loslassende – Sorge vor revolutionären Ausbrüchen behandelte, die in der Person Cagliostros gleichsam Gestalt annahm. Sie war, historisch gesehen, nicht ganz von der Hand zu weisen. Immerhin stand Cagliostro zeitweise in einem offenen Konkurrenzverhältnis zur französischen Krone und gründete an verschiedenen Orten dubiose Geheimgesellschaften, als deren großkoptisches Oberhaupt er sich inszenierte. Außerdem war er in die sogenannte Halsbandaffäre verwickelt, die Goethe zutiefst erschütterte. Hier wandte sich die Untersuchung dem Lustspiel *Der Großkopt* zu, in dem sie poetisch reflektiert wird. Besonderes Augenmerk galt dabei der Szene im dritten Akt, in der sich Rostro (eine Cagliostro nachgebildete Figur) gewissermaßen selbst inthronisiert und so das, was Goethe in der Realität befürchtete, symbolisch Wirklichkeit wird. Als Letztes wurde diese politische Schlüsselstelle des Stückes mit dem in der Überschwemmung gipfelnden Revolutionsszenario im *Zauberlehrling* verglichen und



herausgearbeitet, dass die Protagonisten beider Texte (1.) einen mit Machtinteressen zusammenhängenden Nebenzweck verfolgen, (2.) Zauberkräfte vortäuschen bzw. imitieren und (3.) in ihrem Verhalten den sozialen Hierarchiedanken auf den Kopf stellen. Folglich ist es durchaus denkbar, dass Goethe bewusst oder unbewusst auch die Figur des Zauberlehrlings nach dem Vorbild Cagliostros konzipierte.

Der Lehrling in der Ballade maß sich aus dilettantischem Unwissen an, dem Meister den Rang streitig zu machen. Dass er dabei die Geister beschwört, die Gott diesem zuwies (und nicht ihm), unterstreicht den Aspekt, dass seine Unternehmung gegen eine höhere Ordnung verstößt. Sie kommt einem revolutionären Umsturz gleich, den Goethe (der wohl vor Zuständen wie denen in Frankreich warnen wollte) als Flutkatastrophe, also als Folge der in Ungleichgewicht geratenen Natur, inszeniert. Letztlich kann man sagen, dass die Themenkomplexe Dilettantismus, Geister und Cagliostro im *Zauberlehrling* in Form gestörter oder fehlgeleiteter Diskurse zur Anschauung kommen. Allerdings geschieht das von einer dispositiven Warte aus: Das Chaos ist in der symbolischen Ordnung aufgehoben und wird mit der Rückkehr des „großen Anderen“, des Meisters, endgültig gebannt.

### Literaturverzeichnis

- Arntzen, H. (1968). *Die ernste Komödie. Das deutsche Lustspiel von Lessing bis Kleist*. München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Bässler, A. (2010). Cagliostro als Menetekel des Verführers in Goethes Lustspiel (1791). *Neophilologus*, 95(2), 267-289.
- Bauer, J. & Müller, G. (2003). Von Johnssen zu Cagliostro. Freimaurerische „Hochstapler“ und arkanpolitische Machtakkumulation im 18. Jahrhundert. In M. Neugebauer-Wölk (Hrsg.), *Arkanwelten im politischen Kontext* (S. 67-104). Hamburg: Felix Meiner.
- Bazarkaya, O. (2019). *Der gelehrte Scharlatan. Studien zur Poetik einer wissenschaftsgeschichtlichen Figur*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Böhme, H. & Böhme, G. (1983). *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Boyle, N. (1999). *Goethe. Der Dichter in seiner Zeit. II. 1791-1803*. München: C. H. Beck.
- Bürger, C. (1990). Dilettantismus der Weiber. In C. Bürger (Hrsg.), *Leben schreiben. Die Klassik, die Romantik und der Ort der Frauen* (S. 19-31). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Foucault, M. (1978). *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Foucault, M. (1981). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freller, T. (2001). *Cagliostro. Die dunkle Seite der Aufklärung*. Erfurt: Sutton.
- Goethe, J. W. (1887-1912a-d). Briefe. In Ghzg. S. v. Sachsen (Hrsg.), *Goethes Werke (WA)*. Abt. 4, Bd. 4, 7, 19, 38. Weimar.
- Goethe, J. W. (1889-1896). Gespräch mit Kanzler Friedrich von Müller am 15. Mai 1823. In W. Frh. v. Biedermann (Hrsg.), *Goethes Gespräche*. Bd. 4. Leipzig: Biedermann.
- Goethe, J. W. (1959-1960). Campagne in Frankreich 1792. In E. Trunz (Hrsg.), *Goethes Werke (HA)*. Bd. 10. Hamburg: Christian Wegener.
- Goethe, J. W. (1960 ff.). *Der Zauberlehrling*. In S. Seidel (Hrsg.), *Poetische Werke (BA)*. Bd. 1. Berlin: Aufbau.
- Goethe, J. W. & Schiller, F. (1998). Über den Dilettantismus (1799). In F. Apel (Hrsg.), *Ästhetische Schriften (FA)*. Abt. 1, Bd. 18. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.

Bazarkaya, O. & Kalemci, N. (2021). Dilettanten, Geisterbeschwörer und die Sorge vor einer Revolution: Goethes Zauberlehrling im Schnittpunkt der Diskurse. *Humanitas*, 9(17), 123-142

Goethe, J. W. (2010). Faust. Der Tragödie Erster Theil. In U. Gaier (Hrsg.), *Faust-Dichtungen*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Goethe, J. W. (2013). Der Großkophta. Ein Lustspiel in fünf Aufzügen. Berlin: Holzinger.

Jaeger, M. (2005). *Fausts Kolonie. Goethes kritische Phänomenologie der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Lacan, J. (2006). *Namen-des-Vaters*. Wien: Turia + Kant.

Leistner, S. (2001). „Dilettantismus“. In K. Barck u.a. (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe* (S. 63-87). Bd. 2. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

Neumann, G. & Warning, R. (Hrsg.) (2003). *Transgressionen. Literatur als Ethnographie*. Freiburg im Breisgau: Rombach.

Ort, N. (2014). *Das Symbolische und das Signifikante. Eine Einführung in Lacans Zeichentheorie*. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Ott, K.-H. (2019). *Hölderlins Geister*. München: Carl Hanser.

Safranski, R. (2015). *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.

Schiller, F. (1962a/b): Das verschleierte Bild zu Sais/Wilhelm Tell. In G. Fricke & H. G. Göpfert (Hrsg.), *Sämtliche Werke*. Bd. 1/2. München: Carl Hanser.

Schiller, F. (1975). Brief vom 4. September 1799. In N. Oellers (Hrsg.), *Briefwechsel, Briefe an Schiller (NA)*. Abt. 1, Bd. 38. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.

Schmitz-Emans, M. (2013). Literatur als Wagnis. Zur Einleitung. In M. Schmitz-Emans (Hrsg.), *Literatur als Wagnis/Literature as Risk* (S. 1-12). Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Scholz, R. (2004). *Das kurze Leben der Johanna Catharina Höhn. Kindesmorde und Kindesmörderinnen im Weimar Carl Augusts und Goethes. Die Akten zu den Fällen Johanna Catharina Höhn, Maria Sophia Rost und Margarethe Dorothea Altwein*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Seibt, G. (2014). *Mit einer Art von Wut. Goethe in der Revolution*. München: C. H. Beck.

Seiling, M. (1919). *Goethe als Okkultist*. Berlin: Johannes Baum.

Stadler, U. (2005). Gespenst und Gespenster-Diskurs im 18. Jahrhundert. In M. Baßler u.a. (Hrsg.), *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien* (S. 127-140). Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Bazarkaya, O. & Kalemci, N. (2021). Dilettanten, Geisterbeschwörer und die Sorge vor einer Revolution: Goethes Zauberlehrling im Schnittpunkt der Diskurse. *Humanitas*, 9(17), 123-142**
- Swedenborg, E. (2002). *Himmel und Hölle. Beschrieben nach Gehörtem und Gesehenem*. Zürich: Buchverlag der Neuen Kirche.
- Vaget, H. R. (1970). Der Dilettant. Eine Skizze der Wort- und Bedeutungsgeschichte. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 14, 131-158.
- Wahl, V. (Hrsg.) (2004). „*Das Kind in meinem Leib . Sittlichkeitsdelikte und Kindsmord in Sachsen-Weimar-Eisenach unter Carl August. Eine Quellenedition 1777-1786*. Weimar: Böhlau.
- Wirth, U. (2007). Der Dilettantismus-Begriff um 1800 im Spannungsfeld psychologischer und prozeduraler Argumentationen. In A. Heinz & S. Blechschmidt (Hrsg.), *Dilettantismus um 1800* (S. 25–33). Heidelberg: Winter.

**DILETTANTES, EXORCISTS AND CONCERNS ABOUT A POSSIBLE  
REVOLUTION: GOETHE'S *SORCERER'S APPRENTICE* AT THE  
INTERSECTION OF DISCOURSES**

**Abstract**

*The Sorcerer's Apprentice* by Johann Wolfgang von Goethe (1797), in which a wizard's apprentice supplants the master during his absence and thus causes a flood, is mainly about limit-exceeding. It's noticeable that the flood occurs in the enclosed space of the wizard's workshop, and the master is able to restore the former order right upon his return. The text can also be read as a cautionary tale of what limits essentially mean and why it is that important to adhere to them. Chaos and order are conditioned reciprocally in *The Sorcerer's Apprentice*. In some way, the protagonist's exceeding of his limits happens within the frame of certain discourses. The aim of this study is to make the discursive structure of the text visible. Which discourses emerge? How do they work together? What are their functions? What dynamics do they develop? Questions like these are to be examined in this study.

**Keywords:** Goethe, sorcerer's apprentice, limit-exceeding, discourses

**HARUKİ MURAKAMI'NİN “YABAN KOYUNUNUN İZİNDE” ADLI  
ROMANINDA MODERNİZM, MİLİTARİZM, EMPERYALİZM VE  
KAPİTALİZM BAĞLAMINDA KOYUN İMGESİ**

**Aytemis DEPCI<sup>1</sup>**

**Öz**

Haruki Murakami'nin *Yaban Koyununun İzinde* adlı romanında içine girdiği insanı kontrolü altına alan sıra dışı bir Koyunu arayan başkişinin yolculuğu anlatılmakta ve Japonya'nın kolonyalist politik geçmişi ile kapitalist medya ve reklamcılık sektörüne eleştirel bir bakış getirilmektedir. Bu çalışmanın amacı romandaki Koyun imgesine odaklanmak ve emperyalizm, sömürü, kapitalizm, modernizm ve güç gibi olguları Koyun kavramı ile ilişkilendirerek irdelemektir. Romanda Patron, Koyun Profesörü ve Fare gibi karakterlerin “Koyun”un etkisinde kaldığı görülmektedir. Farklı politik görüşlerdeki karakterleri kullanan Koyun, sınırsız güce sahip sağ kanat bir politikacı olan Patron'nun, Mançurya'da Japonya'nın kolonyal faaliyetleri için zirai araştırmalar yürüten Koyun Profesör'ünün ve radikal solcu Fare'nin içine girerek onları kötücül amaçları için kullanmıştır. Başkişinin ise Koyun'u arama macerası boyunca Japonya'nın doğal olmayan modern kapitalist sistemini sorgulamaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Japon edebiyatı, modernizm, emperyalizm, kapitalizm

**SHEEP IMAGE IN THE CONTEXT OF MODERNISM, MILITARISM,  
IMPERIALISM AND CAPITALISM IN HARUKI MURAKAMI'S NOVEL  
WILD SHEEP CHASE**

**Abstract**

Haruki Murakami's novel *Wild Sheep Chase* depicts the journey of the protagonist who seeks an extraordinary sheep that controls the person it encountered and provides a critical overview of Japan's colonialist political history and capitalist media and advertising industry. The aim of this study is to focus on the sheep image in the novel and to examine the phenomena such as imperialism, exploitation, capitalism, modernism and power by associating them with the concept of Sheep. In the novel, Sheep used various characters with different political views such as the “Boss” who is a right-wing politician with unlimited power, as well as the Sheep Professor who

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, İskenderun Teknik Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, aytemis.depci@iste.edu.tr, ORCID:0000-0002-6536-9584

Depci, A. (2021). Haruki Murakami'nin "Yaban Koyununun İzinde" adlı romanında modernizm, militarizm, emperyalizm ve kapitalizm bağlamında koyun imgesi. *Humanitas*, 9(17), 143-163

conducted agricultural research for the colonial activities of Japan in Manchuria and Rat, the radical leftist, entering into them to perform his malicious purposes. The protagonist, on the other hand, questions Japan's unnatural modern capitalist system during his search for the Sheep.

**Keywords:** Japanese literature, modernism, imperialism, capitalism

### Giriş

Haruki Murakami'nin (「村上 春樹」 Murakami Haruki) *Yaban Koyununun İzinde* başlığı ile Türkçe'ye kazandırılmış ve ilk kez 1982 yılında Japonya'da yayınlanan romanı 羊をめぐる冒険 (*Hitsuji o Meguru Bouken*) (2004)'i Japonca asıl metne bağlı kalarak "Koyun Etrafında Dönen Macera" olarak Türkçeleştirmek de mümkündür. Eserin İngilizce'ye *Wild Sheep Chase* olarak çevrilmesi Türkçe çevirisinde "yaban" sözcüğünün eklenmesine neden olmuş dolayısıyla da romandaki 'Koyun' imajının birdenbire 'Yaban Koyun'una dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Ancak romanın kurgusunda asıl vurgulanan Koyun kovalamaca macerasıdır. Romanda Japonya'nın doğal olmayan modern kapitalist sistemi, yine Japonya için doğal olmayan Koyun imajı üzerinden sorgulanmaktadır. Japonya'nın hemen hemen hiçbir yerinde etrafta koyun görmek mümkün değildir. Koyunsuz bir ülkede Batılı bir imaj olan Koyun'u kurgunun tam merkezine koyan yazar, Japonya'nın Batı'dan aldığı modernizm, kapitalist ideoloji ve sömürgecilik gibi Batı temsillerini Batı'dan ithal ederek içselleştirmeyi başaramadıkları Koyun kavramı üzerinden olumsuzlamaktadır.

Eser fantastik içerikli bir roman olmakla birlikte romanın kurgusu Japonya'nın yakın tarihindeki olaylara dayanmaktadır. Romanda 1904-1905 Rus- Japon savaşı, 1930'lardaki Çin'e uygulanan yayılmacı politika ile 1960'ların sonundaki üniversitelerde çıkan öğrenci olaylarından referanslar bulmak mümkündür. Japon hükümeti, emperyalizm ve kapitalizme eleştirel bir bakış getiren Murakami'nin ilk romanı olarak nitelendirilebilecek *Yaban Koyununun İzinde* romanı çeşitli sömürü unsurları bağlamında ele alınmaktadır.

Japonya'nın 1930'lu yıllarda Kıta Çin'e saldırgan bir şekilde yayılması, sömürgeleştirmeye çalıştığı Mançurya'da hükümetin savaşta kullanmak üzere zirai çalışmalar yürütmesi, sağ kanat politikacıların ulusal basına etkisi gibi politik konulara değinilen romanda Japonya'nın sömürgeci tarihi üzerinde durulmaktadır.

Eserde ayrıca Batı'dan alınan emperyalizm vurgulanmakta ve savaş sonrası döneme denk gelen Liberal Demokrat Parti'nin genel olarak tek başına iktidarda olduğu ve Japonya'nın sanayisinin hızla geliştiği istikrar döneminde borsa, bürokrasi ve medyayı elinde tutan güç odaklarına (Zaibatsu 「財閥」 denilen büyük şirket grupları buna örnek

gösterilebilir) dikkat çekilerek köpük ekonominin (buble economy) yavaş yavaş kendini göstermeye başladığı 1980'li yılların başlarındaki aşırı tüketim modeli eleştirilmektedir.

Sellers'ın da belirttiği gibi savaş sonrası ordunun ve hükümetin ülkeyi idaresi ile ilgili sorunlar Murakami'nin sonraki çalışmalarında da ağır bir şekilde eleştirilen konulardan birisini teşkil etmektedir (Sellers, 2017, s. 12). Savaş sonrası dönemde Japonya'nın Amerikanlaşmasına denk gelen, modernleşme ve aşırı küreselleşmenin etkilerini Murakami eserlerinde gözlemlemek mümkündür. Savaşın hezimetinin atlatılmasıyla Japonya, 1960'ların ortasında dünya ekonomisinde söz sahibi olmuştur. 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında hayat standartlarının iyileşmesini isteyen insanların sahip oldukları değer yargıları değişmiş, daha kişiselleşmiş amaçları arama ve kendini ifade etmenin önemi artmıştır. Japonya'da 1960'ların sonunda hükümetin Amerikan siyasi düzeni ile paralel yapıdaki sistemine karşı ortaya çıkan "Zenkyoto" olarak adlandırılan politik ve savaş karşıtı entelektüel öğrenci hareketinin 1973-74'te kesilmesi bireylerin üzerinde olumsuz bir etki yapmıştır. Büyük çaplı somut değişikliklerin Japon toplumunda gerçekleştirilmesinin zorluklarından dolayı hareketin açmazı girmesi ile başarısızlığa uğrayan eylemcilerden bazıları üniversite sistemine ayak uydurmak zorunda kalmış ve bunun sonucunda kimileri kendilerini kaybederek kimlik krizi yaşamışlardır (Andou, 2014, s. 52-54). Japonya 1970'lerin sonunda Dünya'nın güçlü ekonomileri arasında yer alarak 1980'lerin sonunda dünyanın en zengin ülkelerinden biri haline gelmiştir. Kapitalizmin etkisiyle Japonya giderek materyalist bir toplum haline gelmiş Amerikan yaşam tarzı yaygınlaşmıştır. Pountrey'in de belirttiği gibi bu dönemde tüketim malları ile çevrili Amerikan ailelerine özendiren Amerikan merkezli medya kitleler üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuştur. (Pountrey, 2017, s. 66). Ekonomi ve sanayiye öncelik verilmesi ve bireyler üzerinde aşırı düzeyde kurumsal kontrol sağlanması ile toplumun çıkarları bireylerin çıkarlarının üzerinde tutulmuştur. 1980'lerdeki hızlı ekonomik kalkınma ve istihdamın artırılması toplumda oluşturulan gerekli güven ortamının sağlanmasına katkıda bulunsa da toplumsal yaşamda dolaylı olarak da olsa bireyselleşmeye müdahalede bulunulmuştur. Bu hızlı yükselme dönemi ve sonrasında ortaya çıkan kapitalizmin bireylerin ideallerini yitirmelerine sebep olması Murakami'nin romanlarında (羊をめぐる冒険 *Hitsuji o Meguru Bouken*, 2004; ダンス、ダンス、ダンス *Dansu, Dansu, Dansu*, 2015; 騎士団長殺し *Kishidanchou Goroshi*, 2019) sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

Yazarın *Yaban Koyununun İzinde* adlı romanındaki başkişi kapitalizmin etkisi ile hayatta mücadele edecek bir şeyleri kalmamış ve gençlik ideallerini yitirmiş sıradan biridir. Ancak bu durum gerçekte var olamayacak özel bir Koyun'u aramaya başladığı süre avına



çıkmasıyla birden değişir. Romanda kapitalizmin maşası haline gelmiş reklamcılık endüstrisi ile kitle iletişim araçlarının tüketici toplumu etkileyerek ve kitleleri yönlendirerek sömürü unsurları olarak nasıl işlev gördükleri ve bireylerin ideallerini nasıl yok ettikleri üzerine farkındalık yaratılmaktadır. Japon hükümetinin ve ordunun eleştirildiği romanda Japonya'nın kolonyal tarihine ve Ainu (アイヌ) halkının sömürülmesine de değinilmektedir. Ainular Japonya'nın kuzeyinde bulunan Hokkaido adasında yaşayan Meiji Döneminde kolonileştirilmiş ve asimile olmuş etnik bir topluluktur. Çalışmada Japonların Ainular'ı baskı altına alması, Japonya'nın emperyalist tarihi ve savaş sonrası dönemde devam eden kapitalist sistemin etkisi romandaki Koyun kavramı ile ilişkilendirilerek açıklanacaktır.

Koyun'un II. Dünya Savaşında ve sonrasındaki Japonya'nın yeniden inşası sırasında gücü elinde bulunduran karakterlerin içine girerek onları etkisine aldığı görülmektedir. Japonya'nın Mançurya'yı sömürgeleştirmesine ve imparatorluk olarak yerini sağlamlaştırmasına yardımcı olan entelektüel karakter Koyun Profesörü, medya ve bürokrasi gibi modern Japonya'nın en etkili kurumları üzerinde güç sahibi olan Patron ve son olarak babası savaş zamanı zengin olan başkışının solcu arkadaşı Fare gibi üç farklı karakter Koyun'un etkisi altında kalmıştır.

Murakami'nin anlatısının zenginliğine daha iyi odaklanabilmek ve emperyalizm, sömürü, kapitalizm, modernizm ve güç gibi kavramlarla ilintili olan romandaki "Koyun kavramı"ni çözümlmek için öncelikle Japonya'nın yakın tarihindeki dinamiklere kısaca değinmek ve tarihi ve kültürel bağlam içerisinde metni çözümlmek yerinde olacaktır.

### **Japonya'nın Yakın Tarihine Kısa Bir Bakış**

18. yy'ın ikinci yarısında ve 19. yy'da Doğu Asya'daki limanların dış ticarete açılmasıyla Batı'nın Güney ve Güney Doğu Asya'yı kolonileştirmeye başladığı görülmektedir. Asya'nın ilkel ürünleri ile Batı'nın sanayi ürünleri arasındaki değişimin artmasıyla ticaretin ve para akışının devamı için modern siyasi düşünceler ve yasal kurumlar Asya'ya tanıtılmış ancak sanayileşme teşvik edilmemiştir (Sugihara, 2004, s. 1).

1850'li yıllarda Japonya ekonomik olarak geri kalmış feodal bir toplumken emperyalist Batılı güçler kendi ihtiyaçlarını karşılamak için Japonya'ya yasal ticari anlaşmalar dayatmışlardır (Beasley, 1987, s. 14). 1868'deki Meiji Restorasyonu ile birlikte Japonya dış dünyaya açılmış ve bu dönemde ülke hızlı bir modernleşme ve Batılılaşma sürecine girmiştir. Batı'nın kolonileştirmesinden kaçan Japonya bilim ve teknoloji temelli bir toplum kurmak için sanayileşme çalışmalarına başlamış ve üretimini arttırmıştır. Yirminci yüzyılın başlarında devlet politikasında modernleşme ile birlikte emperyalizm hız

kazanmıştır. Sanayileşme sürecinde Batı'nın teknolojilerini etkili bir şekilde kullanan Japonya emperyalist emellerini gerçekleştirmek için ordusunu güçlendirmiştir. Tarım arazilerinin yetersizliğinin yanı sıra hammadde ve pazar ihtiyacının artması yüzünden Japonya topraklarını genişletme yoluna gitmiştir. Refah düzeyini yükselten Japonya, Fukuzawa Yukichi'nin ortaya attığı Asya'dan kaçış sloganı altında kendini Asyalı devletlerden üstün görerek onlarla birlik olmak yerine onları sömürmek yoluna gitmiştir. Fukuzawa'ya göre Japonya kendini Batı'nın çağdaş ülkeleriyle bir görmeli ve Çin ve Kore'ye tıpkı Batılılar'ın onlara davrandığı gibi davranmalıdır (Fukuzawa, 1960, s. 238-240). Bunun için Japonya 1895'de Tayvan'ı ve 1910'da Kore'yi kolonileştirmiştir. "Yükselen milliyetçiliğin de etkisiyle Japonya, 1894-1895'de önce Kore yarımadasının imtiyazı için Çin ile savaşmış, ardından Çin'in imtiyazı için 1904-1905'de Rusya ile karşı karşıya gelmiştir." (Dündar, 2011, s. 16). Kore ve Mançurya'nın kontrolünü ele geçirmek için Rusya ile savaşarak galip gelen Japonya dış siyasette etkili bir güç haline gelmiştir.

Japonya, Kore ve Tayvan'daki kolonilerine toprak reformu ve emek yoğun teknolojisini (labour-intensive technology) tanıtmıştır (Nakamura, 1999; Sugihara, 2004). Sanayileşmesinde ve ekonomik kalkınmasında kolonilerinden yararlanan Japonya batının emperyalist faaliyetlerini benimsemiştir. 1930'larda ise Japon emperyalizmi bölgede önemli bir güç haline gelmiştir (Sugihara, 2004, s. 13).

Japonya'daki milliyetçiliğin başlangıcı Meiji bürokratlarının modern ulus devlet inşa ettikleri döneme dayanır (Matthews, 2003, s. 75). Maruyama'nın belirttiği gibi Japonya'daki faşizmin birinci evresi 1919-1931 yılları arasında kapsarken ikinci evre milliyetçi unsurlar ile askeri gücün birleştiği "radikal faşizmin olgunluk dönemi" halini almıştır (Maruyama, 1969, s. 25). Faşizmin son evresi olan "Japon Faşizminin tamamlanma dönemi"nde ise siyasetçiler ve sermayenin desteğini alan ordunun gücü en üst düzeylere ulaşmıştır (Maruyama, 1969, s. 27).

1937'deki Çin-Japon savaşının çıkışındaki ekonomik faktörler arasında pamuk ticareti başı çekmektedir. Dahası Çin'in direnci arttıkça Japonya'nın yıkımı da daha da fazla olur. 1937 yılının aralık ayında o dönem Çin'in başkenti olan Nanking'e tam da savaşın bittiği düşünüldüğü bir sırada Japon ordusu saldırmıştır. İşgal sırasında 200.000'den fazla sivilin ve silahsız askerin katledildiği ve 20.000'den fazla tecavüz vakasının ortaya çıktığı Nanking Olayı olarak da bilinen ve acımasız savaş suçlarının işlendiği olayın hassasiyeti her iki taraf için de sürmektedir (Yang, 2001, s. 50).

Japonya giderek ağır sanayide Batı'ya daha da bağımlı hale gelmeye başlamıştır. 1930'larda Japonya'nın petrol ithalatı iyice artmıştır. 1939'da Avrupa'da ikinci Dünya Savaşının çıkmasını fırsat bilen Japonya Borneo'da petrol başta olmak üzere kaynakların zengin olduğu Güney Doğu Asya'daki bölgeleri istila etmeye başlamıştır (Sugihara, 2004, s. 17).

Pasifik'te artan gerginlikler yüzünden Japonya ve Amerika arasında savaş çıkması kaçınılmaz hale gelmiş ve 1941'de Japonya Birleşik Devletlerin Hawaii'deki Pearl Harbour üssüne büyük bir baskın düzenlemiştir. Birkaç yıl süren başarısız savaşlar sonucu Japonya, Tokyo'nun bombalanması ve Hiroşima ve Nagasaki'ye atılan atom bombaları yüzünden 15 Ağustos 1945'te Müttefik Güçlere teslim olmuştur.

Japonya'nın 2. Dünya Savaşında aldığı ağır yenilgi sonrası Amerika'nın ülkeyi işgali, imparatorun gücünün sembolikleştirilmesi ve ardından dış tehditlere karşı ülkeyi koruma görevinin Amerika'ya verilerek Amerika'nın ülke topraklarında üs kurması Amerikan emperyalizmine duyulan tepkilerin artmasına neden olmuştur. 2. Dünya Savaşı sonunda Japonya'nın işgali sırasında Tokyo'da General Head Quarters kurulmuş ve Japonya Müttefik Kuvvetler Yüksek Komutanı olarak atanan Mac Arthur başkanlığında bu merkezden Amerika tarafından yönetilmiştir. 1960'lı yıllarda Amerikan eksenli anayasal düzenlemeler ve Japonya'nın Amerika ile yaptığı güvenlik anlaşmasını yenilemek istemesi ülkede rejim karşıtı protestoların ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır.

Üniversite öğrenim ücretleri, üniversite yönetiminin yolsuzlukları ve yönetimdekilerin şiddet uygulayan güvenlik görevlileri kullanmalarını eleştiren öğrenci örgütleri üniversitelerin özgürleşmelerini ve kendi kendilerini yönetebilmelerini talep etmişlerdir. Önceliğini Tokyo Üniversitesi'nin çektiği ve giderek tüm Japon üniversitelerine yayılan protestoların sonucunda üniversiteler hükümetten otonomi hakkı almaya başlamışlar ve bu yeni yönetim sistemi sayesinde rejim karşıtı ve sol görüşlü gruplar kendilerini ifade etme ve üniversite yönetimine katılma imkânı bulmuşlardır (Bal ve Özeren, 2009, s. 20).

Zengakuren (Zennihon Gakusei Jichikai Sourengou 全日本学生自治会総連合- Ulusal Özerk Öğrenci Birlikleri Federasyonu) Amerikan karşıtı öğrenci hareketlerinde etkili olmuş bir öğrenci örgütüdür. Başta Japon Komünist Partisinin etkili olduğu örgüt daha sonra bağımsızlığını kazanarak partiye karşıt bir tutum sergilemiştir (Sunada, 1982, s. 459). 19 Ocak 1960'da Amerika ve Japonya arasında imzalanan Japon-Amerikan Güvenlik Antlaşması'na şiddetle karşı çıkmışlardır. Anlaşma, Japonya'nın Amerika tarafından korunmasını sağlamasının yanında Amerika'ya Japon topraklarında üs kurma yetkisi de

verecek ve Vietnam Savaşında Japon üslerinin Amerika'nın kullanımına açılmasını ve dolayısıyla savaşa destek vermesini gerektirecekti.

Shimbori'nin de belirttiği gibi 1960'ların ikinci yarısında olaylar daha karmaşık bir hal almıştır (Shimbori, 1980, s. 139). 1960'lardaki öğrenci hareketlerinin 1970'lerdekinden farklılığına değinen Shimbori, 1960'lardaki hareketleri öğrencilerin demokrasiyi savunmak amacıyla gerçekleştirdiklerini ancak 1970'te radikal azınlıkların üniversiteleri bilgi fabrikası olarak tanımladığını ve öğrencilerin çoğunun da hareketi bir çeşit oyun gibi gördüklerini vurgulamaktadır (Shimbori, 1980, s. 153).

Japon-Amerikan Güvenlik Antlaşması (Amerika'nın Japon topraklarında askeri üsler kurmasına izin veren ve 1951'de imzalan anlaşma), Amerikan emperyalizmi ve Vietnam savaşını protesto amacıyla kurulan ve 1968'lerden itibaren öne çıkan "Zenkyoutou" (Zen Gaku Kyouto Kaigi- 全学共闘会議 'Tüm Kampüsler Ortak Mücadele Komitesi') adındaki yeni gönüllü topluluk, üniversitelerde şiddetli kampüs olaylarına sebep olmuştur. Topluluk üniversitelerin emperyalist yönetim sistemine güdümlü eğitim fabrikaları haline gelmeleri ve kapitalist sermayeye hizmet edecek elemanlar üretmelerini (Tsuzuki, 1970, s.518) eleştirmiştir.

Çalışmada bugünkü Japonya'nın temellerinin atıldığı Meiji Restorasyonu ile başlayan modernleşme, Batılılaşma, kolonileşme ve kapitalistleşme süreci ile savaş sonrası 1960'lı yıllardaki üniversite olaylarını da içine alan gelişmelerin ışığında yazarın Koyun kavramına yüklediği ideolojik işlevlerin irdelenmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda çağdaş Japon edebiyatının önemli temsilcilerinden biri olan Haruki Murakami'nin *Yaban Koyununun İzinde* adlı romanında Japonya'nın sömürgeci ve kapitalist söylemlerini temsil eden karakterler yaratarak Japonya'nın kolonyal ve kapitalist misyonunu Koyun imgesi ile nasıl kavramlaştırılıp çökerttiği üzerinde durulacaktır.

### **Koyun Kavramı Bağlamında Emperyalizm, Modernleşme ve Kapitalizm Unsurları**

Romanın isimsiz başkişisi, arkadaşıyla birlikte kaçan karısı tarafından terk edilmiş, bir reklam metin yazarı olarak işinden sıkılmış ve hayattaki ideallerini yitirmiştir. Başkişi arkadaşı Fare tarafından kendisine gönderilen bir fotoğraftaki sırtında yıldız şeklinde bir işaret olan özel bir Koyun'un izni sürmek için zorla görevlendirilmiştir. Muazzam bir servete ve ulusal basında sınırsız etkiye sahip, büyük bir siyasi ağı kontrolü altında tutan sağ kanat politikacı olan Patron (Japonca Sensei) lakaplı karakterin sekreteri tarafından başkişi bu özel Koyun'u bulması hususunda hem tehdit edilmekte hem de bu iş için kendisine yüklü miktarda para vaat edilmektedir. Bu Koyun aratma ya da Koyun'u buldurma süreci Amerika'nın

Japonya'ya uyguladığı emperyalist ve ekonomik baskının ete kemiğe bürünmüş haline oldukça benzemektedir.

Koyun'u aramak üzere bir yolculuğa çıkan başkişi, Patron'un organizasyonunu temsil eden sembol ile Koyun'un üzerindeki yıldız şeklindeki lekenin aynı olduğunu öğrenir. Patronun gücünü Koyun sayesinde nasıl kazandığını ve bu özel Koyun'un oynadığı gizemli rolü açığa çıkardıktan sonra Hokkaido'ya gelen başkişi, burada araştırmalarına devam eder.

İmparatorluğun Kuzey kapısı olarak görülen Hokkaido Meiji Dönemi'nde kolonileştirilmiştir ve fiziksel özellikler, dil ve kültür yönü ile Japonlardan farklı olan yerli halk Ainular, asimile edilmiştir. Shigeaki'nin de vurguladığı gibi Amerikan tarzı kolonizasyon politikaları uygulayan Meiji hükümeti, Honshu yani merkez adadan birçok Japon'u burada çiftlik kurmak ve hayvancılık yapmak üzere taşınmaya sevk etmiştir. Yerleşimin teşvik edilerek yerleşimcilere yardım edilmesi, yerli Ainu'lara yönelik asimile edici bir yol izlenmesi ve Rusya'ya karşı Hokkaido'nun savunulmasına yönelik bir politika belirlenmesi açısından Hokkaido özel bir tarihi bağlama sahiptir (Shigeaki, 1991, s. 92).

Başkişi Yunus Hotel'inde kalırken otel sahibinin babası olan 1935'te yıldızla işaretlenmiş Koyun'un bilincine girdiği Koyun Profesörü ile tanışır. İnsanlığı dönüştürmeyi planlayan Koyun, Profesörü terk ederek Patron'un içine girer. Profesörden fotoğraftaki yer hakkında bilgi edindikten sonra başkişi kız arkadaşının eşliğinde Fare'nin babasına ait bir dağ villasına gider. Orada koyun kostümü giymiş küçücük bir beyefendi olan Koyun Adam ile tanışır. Kısa süre sonra Koyun Adam tarafından ziyaret edilen başkişi, uzun zamandır kayıp olan arkadaşı Fare ile Koyun Adam'ın temas halinde olduğunu öğrenir. Bir gece ölmüş arkadaşı Fare belirir ve ona Koyun'un sinsi gücünü açıklar. Fare Koyun'un yozlaştırıcı etkisine ev sahipliği yaptığını fark edince kendi iradesini devralan Koyun'un zehirli bilincinden kaçmak ve Koyun'u yok etmek için intihar eder. Romanın sonunda ise Fare, başkişiden Koyun'u tamamıyla yok etmek için Hokkaido'da Koyun Adam'ın yaşadığı ormanda bulunan evini patlatmasını talep eder. İçine girdiği insanı kontrolü altına alan bu özel Koyun'u aramak üzere Hokkaido'ya gönderilen başkişinin macerası üzerinden yazar Japonya'nın kolonyal ve politik geçmişine, ülkenin iş politikaları ve kapitalist medya ve reklamcılık sektörüne değinmektedir.

Romanda, savaş sonrası dönemde devam eden emperyalist sistemin etkisi ile başkişinin bireysel olarak kendi geçmişinden kaçmaya çalışması irdelenirken Japon İmparatorluğu'nun Mançurya'daki savaş öncesi faaliyetleri, hükümetin, endüstrinin ve sağ

kanadın gizli anlaşmalarının üzerinde durularak ulusun tarihi yeniden keşfedilir (Napier, 1996, s. 208).

Koyun imgesini modernizm, emperyalizm, güç, Batı'dan ülkeye giren ve tehdit oluşturan her türlü kavramla ilişkilendirmek mümkündür. Romanın başında, Murakami başkişinin üniversitede öğrencilik yıllarında yaşadığı kargaşa ve protesto olaylarına değinerek o dönemi gürültülü ve başarısız olarak nitelendirir (Murakami, 2004, s. 12-I). Romanda vurgulanan Japonya'da 1960'lı yılların sonlarında yaşanan öğrenci olaylarının çıkışı da Koyun imgesinin şeytani amaçları kapsamında düşünülebilir çünkü Koyun'un insanlığı değiştirmek ve yönlendirmek gibi bir tasarısı bulunmaktadır.

Başkişi üniversite yıllarında kendi gibi üniversite öğrencisi olan arkadaşlarıyla uluslararası savaş karşıtı hareketin bir parçası olarak barikatlar koyarak, kampüsü kapatarak, polisle çatışarak savaşa ve otoritelere karşı gösterdikleri direnişi hatırlamaktadır: "Üniversite kuşatılmıştı ve birkaç kez de kapatıldı, üstelik benim de çözmek gereken kendimce sorunlarım vardı." (Murakami, 2004, s. 14-I). Ancak başkişinin kendi sorunlarıyla meşgul olmasından dolayı o dönem üniversiteleri kasıp kavuran bu olaylara karşı kayıtsız bir tutum sergilediği görülmektedir.

1960'lı yılların sonunda öğrenci olaylarının yaşandığı bu dönem başarısızlık ve hayal kırıklığıyla sonuçlanır: "Çocukların çoğu üniversiteyi bırakmıştı. Biri kendi canına kıymış, bir başkası ise gizlenmiş izini kaybettirmişti" (Murakami, 2004, s. 14-I). Murakami, gerçek mücadelelerden vazgeçildiğini, o dönemde pek çok gencin yitip gittiğini ve yapılan mücadelelerin anlamsızlaştığını vurgulamaktadır.

Romanda, sağ kanat politikacı olan Patron'un sekreteri o dönemin kuşağının başarısız oluşunu aşağıdaki gibi açıklamaktadır:

Sizin kuşağın, altmışların sonunda geçirdiği ya da en azından geçirmeye çabaladığı bilinçlenme, kökleri hala, bireysellikte olduğu için tamamen başarısızlıkla sonuçlandı. Yani bireyselliği nicel ya da nitelik açısından değiştirmeden sadece bilinçlenme genişletildiğinde böyle bir girişim nihayetinde ümitsizliğe mahkûmdu (Murakami, 2004, s. 190-I).

Burada köklü ve sağlam bir değişim geçirilmeden sadece bilinçlenme ile bir yere varılamayacağı vurgulanmaktadır. O dönemin gençlerinin girişimi sonuçsuz kalınca bir süre sonra topluma ayak uydurup ideallerini yitirmişler ve aşırı kapitalist düzenin etkisiyle bu sömürü düzeninin bir parçası haline gelmişlerdir. İdeoloji anlamını yitirince, 1960'ların özgürlükçü, protestocu atmosferi 1970'lerde yerini tüketim çılgınlığına bırakmıştır. Baik'in de üzerinde durduğu gibi Haruki Murakami için 1960'lar zamanla kaybolan bir dönem

anlamına geliyordu. Derin bir kuyu gibi hafızasında kara bir delik oluşturan bu dönem yazar için adeta bir "bellek bataklığı" halini almıştır (Baik, 2010, s. 67). 1945 sonrasında Müttefik Kuvvetler'e kayıtsız şartsız teslim olmalarının ardından yıllarca günlük yaşamlarında savaş ve yenilginin fiziksel, psikolojik ve politik sonuçlarının Japonların belleklerinden silinmeye çalışılması gibi 1960'ların protestocu atmosferi de ulusun geçmişinin travmatik anılarını unutmak arzusu ile belleklerden silinmiştir (Seraphim, 2006, s.1). 1970'lerde üniversitelerden mezun olarak iş dünyasına atılan gençler için 1970'ler savaş sonrası zavallı günlerden zengin günlere geçiş dönemi olarak anımsanmaktadır. Aşırı tüketimin teşvik edildiği bu kapitalist yapılanmada romanda da vurgulandığı gibi reklamcılığın önemi büyüktür: "Reklamcılığı elde tutmak, söz geçirmek demek, gazete ve televizyon yayıncılığının hemen hemen tamamına söz geçirmek demektir. (...) Sana ulaşan bilgilerin yüzde doksan beşi zaten karşılığı ödenip önceden seçilmiş bilgilerdir (Murakami, 2004, s. 97-I; Murakami, 2018, s. 74). Reklamcılık işleri yapan başkışinin kapitalizmin kuklası haline geldiği görülmektedir.

Murakami, kapitalist Patron'un medyayı elinde tutarak kitlelere yön vermesine vurgu yapmaktadır:

Hisse senetleri. Başlıca gelir kaynağı onlar. Piyasayla oynamak, insanları zorlamak, el koymak, işlemek (...) muhabirleri gereken tüm bilgileri topluyor ve o da canının istediği gibi alıyor, seçiyor. Olan bitenin ancak pek küçük bir dilimi geçiyor haberlere. Tüm diğer haberler Patron için bir kenara ayrılıyor. Açık açık baskı yok, elbette, ama olaylar zaman zaman şantajla çok ama çok yaklaşıyor. Ve eğer şantaj işe yaramazsa biraz pompalasınlara diye politikacılarına haber salıyor (Murakami, 2004, s. 97).

Kapitalist Patron para piyasalarını ve politikacıları kontrol eden ve basını istediği gibi yönlendirebilen çok büyük bir otoritedir. Basın ve reklamcılık sektörü ele geçirilince insanların davranışları, algı ve eğilimleri de kontrol edilebilir.

Başkışı zaman zaman reklamcılık imgelerinin anlamsızlığını sorgularken kapitalizmin ülkenin her yerine reklam panolarıyla yayılmasını eleştirir:

Yol kıyısında sıralanan reklam panoları, boş ve hükümsüz iletilerini yollamaya devam ediyordu. (...) Alabildiğine güneş yanığı bikinili bir kız kolasını içiyor, orta yaşlı bir karakter oyuncusu kaşlarını çatıp viskisinin bardağına doğru eğiliyor, bir dalgıç saati suyun içinde göz alıcı biçimde parlıyor, yapmacık ve berbat bir şekilde pahalı bir oda içinde bir manken kız tırnaklarını boyuyordu. Reklamcılığın yeni öncüleri ülkenin ta içlerine o hain kollarını uzatmaktan çekinmiyorlardı (Murakami, 2004, s. 90; Murakami, 2018, s. 253).

Reklamcılık, bireyin eksiklik hissini ve içindeki boşluğun yaratılan arzu nesnelere ile giderilme teşebbüsüdür. Ancak bireyin kendini özdeşleştirdiği bu arzu nesnelere yabancılaştırıcı bir yanılsamadan ibarettir.

Kendisi de reklamcılık dünyasına ait olan, medya kontrolündeki tüketici odaklı bu kapitalist yapılaşmadan sıkılan ve kendi içindeki boşluğu atıldığı bu macera ile gidermeye çalışan başkışı, Koyun'un izini sürerken "Junitaki Kasabasının Yetkili Tarihçesi" (Murakami, 2004, s. 71-II) adlı bir kitabı okumaya başlar. Kitaba göre Hokkaido'nun Kuzeyinde bulunan bu alana göç eden buranın ilk sakinleri bir Ainu gencinin rehberliğinde daha önce kimselerin yaşamadığı bir bölgeye yerleşirler. Yönetim zaman içerisinde yerleşimcilere ucuza koyun vererek arazi meralştırılır ancak bu yardımlar savaş için giysi tedarik edebilme amacıyla yapılmıştır.

Asya kıtasına yakında başlatılacak bir sefer için gereken kalın yün giysiler bakımından kendi kendine yetebilmek amacıyla askeri otoriteler hükümeti dürtüklüyor, hükümette Tarım ve Ekonomi Bakanlığı'na, koyun yetiştiriciliği konusunda çabaların artırılması emrini veriyor, hükümet de bu planları Bölgesel Yönetim'e zorla uygulatıyordu. Rus-Japon savaşı çıktı çıkacaktı (Murakami, 2004, s. 80-II).

Yazar, devletin emperyalist çıkarlarına hizmet etmesi için koyun yetiştiriciliğinin desteklendiğini vurgulayarak Hokkaido'da yaşayan halkın hükümetin savaş ve sömürge politikalarına nasıl alet edildiğini göstermektedir.

1904-1905'deki Rus-Japon savaşı için tüm kaynaklar seferber edilmiş, savaşa yönelik hazırlıklar artırılmıştır. Kitapta Ainu rehberin oğlunun zorla savaşa gönderilmesi ve savaşta ölmesi Ainular gibi etnik azınlıkların da savaşta kullanıldığına işaret etmektedir.

Başkışı Koyun arama görevi sırasında Koyun Profesörü olarak tasvir edilen bir karakter ile karşılaşır. Koyun Profesörü 1937'deki Çin-Japon savaşı çıkmadan önce savaşa hazırlanılırken koyun yetiştirmek üzere Mançurya'ya gönderilen seçkin bir ziraat uzmanıdır. "Koyun yetiştirmek" koyundan elde edilen yünün savaş üniformalarında kullanılabilmesi için o dönemde büyük bir önem arz etmektedir. Japonya'da koyun otlatma alanlarının neredeyse hiç bulunmaması nedeniyle imparatorluğun tarım politikası gereği kolonilerinde koyun yetiştiriciliği desteklenmiştir. Koyun Profesörü Tarım ve Köy İşleri Bakanlığında çalışırken Japonya, Kore ve Tayvan için bir tarımsallaşma tasarısını gerçekleştirmek üzere Mançurya sınırında 1932'de kurulmuş "Manchukuo" adlı Japonya güdümündeki devlete hayvan yetiştiriciliği üzerine kolonyalist çalışmalar yürütmek üzere gönderilir. Burada Koyun Profesörü'nün içine bu tuhaf Koyun girer ve koyun ile yaşadığı tecrübe ortaya çıkınca da



ordudan atılarak Japonya'ya geri gönderilir. Koyun Profesörü bu durumu "tipik bir 'sömürge olayı'" olarak tasvir eder (Murakami, 2004, s. 58-II). Koyun Profesörü eserde sömürgecilğe hizmet etmek amacıyla Mançuraya ve Kore'ye gönderildiği için o dönem modernleşme fikrinin etkisinde kalan sömürgeci elitistleri sembolize etmektedir.

Romanda başkişinin okuduğu kitap ile asıl anlatı arasında ilişki kurulmaktadır. Çobanlık yapıp koyun yetiştirmeye zorlanan Ainu rehberin oğlunun ölümü ile Koyun Profesörü'nün doğumu ilişkilendirilmektedir: "Örneğin 1905'te - Meiji 38 yılında Port Arthur düşüyor ve Ainu gencinin oğlu, savaşta ölüyor. Benim belleğime göre bu yine Koyun Profesörü'nün doğum tarihine denk geliyor. Tarih de biraz biraz bir yerlerde birbirine bağlanıyor" (Murakami, 2004, s. 86-II). Ayrıca Patronun da Hokkaido'yu işgal ederek orada yaşayan Ainu'ları sömüren fakir bir çiftçinin oğlu olması romanın içinde verilen "Junitaki Kasabasının Yetkili Tarihesi" adlı kitaptaki anlatı ile asıl anlatıyı birleştirip iç içe geçiren başka bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Hokkaido'nun kolonileştirilmesi sırasında oraya tarım yapması için gönderilen Japonlar oradaki yerli halkın rahatlamasını sağlasa da onları aynı zamanda asimile ederek kullanmışlardır. Patron'un babasının Hokkaido'daki yerleşimcilerden biri olması ve eserde Hokkaido'daki yerleşimcilere ayrılan uzun bir bölüm bulunması oradaki sömürü unsurlarına gönderme yapmaktadır.

Koyun 1936'da sağ kanat bir politikacı olan Patron'un içine girerek nihayetinde Japonya'ya ulaştığında, Patron'un siyasi bir yeraltı imparatorluğu kurmasına neden olur. Kore'ye gitmek üzere çocukken evden ayrılan Patron Japonya'ya döndüğünde sağcı bir gruba katılır. Patron daha gençken kaldığı Sugamo cezaevindeyken Koyun içine girmiştir. "Sugamo Cezaevi'nden salıverildiğinde, bir yerlere gizlediği ganimeti ikiye bölüp bunun yarısı ile muhafazakâr partinin bir kesimini, tamamen satın almış, paranın kalan yarısıyla da reklam endüstrisini satın almaya harcamış" (Murakami, 2004, s. 96-II). Patron reklamcılık endüstrisini İmparatorluk propagandaları yapmada kullanarak sağlam bir iktidar zemini hazırlamıştır. Önemli sağcılardan biri olan ve arkasında büyük bir güç bulunan Patron "Kanto ordusunun üst rütbelileri" ile ilişkisi olan Kıta Çini'ni karıştırıp Sovyet orduları gelmeden Japonya'ya dönmeyi başaran zamanlaması mükemmel biridir. Japon İmparatorluk Ordusunun en büyük ve en prestijli ordularından olan ve 1937'den itibaren İkinci Çin-Japon Savaşı sırasındaki ana Japon savaş kuvvetlerinden olan Kanto ordusu (關東軍), Japon kukla devleti Manchukuo'nun yaratılmasında da büyük ölçüde etkili olmuştur.

Birinci dereceden savaş suçlusunu olarak işgal kuvvetleri tarafından içeri atıldığında bile, yargılanması yarıda kesilmiş ve dosyası bir daha hiç açılmamış. Sözde sağlık nedenleriyle,

ama orası biraz belirsiz. Anlaşılan, Amerikan güçleriyle bir pazarlık yapılmış, MacArthur Kıta Çini'ni hedeflediği için (Murakami, 2004, s. 96-II).

Savaş sırasındaki emperyalist çıkarların çatışmasını kendi lehine kullanan Patronun savaş sonrasında da gücü elinde tuttuğu görülmektedir. Japonya'nın II. Dünya Savaşı'nda atılan atom bombaları yüzünden savaş kurbanı haline gelmesi Çin, Filipinler ve diğer Pasifik adalarındaki işgalleri sırasında işlemiş olduğu suçların üzerini örtmesine yaramıştır. Hükümet ve medyanın savaş ölümlerini onurlandırma politikası romandaki "Patron" karakteri gibi sağ kanat politikacıları güçlendirmiştir. "Patron, politikacılar, haber alma servisleri ve borsanın oluşturduğu üçlemin en üstündeki kutsal noktada konumlanmaktadır" (Murakami, 2004, s. 96-II). Ulusal basını ve hükümeti kontrolü altında tutan nüfuzlu ve aşırı sağcı Patron, Japonya'yı savaşta vahşet yapmaya iten güçlerin hala mevcut olduğunu göstermektedir. Romanda militarist Japon İmparatorluğu ve zalim savaş suçlarının işlenmesine sebep olan yıkıcı güç Koyun kavramı ile simgeleştirilmiştir. Koyun Patron'un kurduğu organizasyondaki gücü yönettiği için Koyun'un Patron'un içinden çıkıp gitmesi yüzünden organizasyon dağılmaya yüz tutmuştur. Koyun'un gücünün ve iradesinin yitirilmesi, Büyük Japon İmparatorluğu'nun savaş sonrası lider militarist, nasyonalist ve ırkçı yönetimin sona ermesine gönderme yapmaktadır.

Başkişi bu organizasyonun arkasındaki sekreterle tanıştığında Patronun kurduğu Krallık ikiye bölünmek üzeredir. Patronun yükselişe geçtiği dönem 1936'da Koyun'un içine girmesi ile başlamıştır. Japonya o dönemde Kıta Çin ile savaş halindedir. 1936'nın sonlarında Beiping'in (Şimdiki Beijing "Pekin") kuzeyindeki, doğusundaki ve batısındaki tüm alanlar Japonya tarafından kontrol altına alınmıştır. Dolayısıyla Patron'un yükselişe geçtiği dönem ile Japonya'nın güçlenmeye başladığı dönemin eşzamanlı olması kurgu ile gerçeklerin bağdaştırıldığını göstermektedir. Ancak anlatı dünyasında organizasyonun devamı ve gücün korunması için Koyun'un bulunması çok büyük bir önem taşımaktadır. Sekreterin amacı Koyun'u ele geçirerek gücü kendi eline geçirmek ve bu organizasyonun başına geçmektir. Koyun'u bulmak için de başkişiyi kullanmak ister.

Murakami'nin romanda kapitalizme getirdiği eleştiri aynı zamanda onu egemen sosyal ideoloji olarak teşvik eden siyasi güçlere yapılan bir eleştiridir. Romanda Japon hükümeti Ainuların yaşadıkları bölgelere Japon yerleşimciler göndermiş, bu yerleşimciler de Ainuların asimile olmalarına neden olmuştur. Dahası, Ainular üzerinde hegemonya kuran İmparatorluk romandaki Ainu çobanın oğlunu zorunlu olarak askeri göreve çağırmış ve bunun sonucunda çobanın oğlu ve köyden seçilen diğer gençler Çin'de ölmüştür. Koyun yetiştiren Ainu çobanın

durumunun romana anlatı içi anlatı olarak dâhil edilmesi ironik bir anlatı olarak Japon militarizmi ve hegemonyası ile Koyun kavramını bağdaştırmaktadır. Ayrıca, Japonya'nın Kıta Çin'e saldırgan bir şekilde yayıldığı dönemde endüstrileşmenin gelişmelerinden biri olan yün sanayisi için koyun yetiştirmek ve zirai çalışmalar yapmak üzere Koyun Profesörü'nün Japonya'nın kolonilerinden Kore Yarımadası ve Mançurya'ya gönderilmesi de Koyun kavramı ile Japon emperyalizmine gönderme yapmaktadır. Patronun savaş sonrası politikası, ekonomi ve medya üzerindeki artan etkisinin tümü de Koyun'un Japon kapitalizmi ve militarizmindeki gücünü sembolize etmektedir. Fukami'nin de vurguladığı gibi Koyun geliştikçe Japonya fakirlikten kurtularak Ainuları ezmeye başlamış, Japonya'nın Kıta Çin'i işgali ve bu girişim başarısız olunca da arayışını başka yöne çevirmiştir. Tüm bunların ardında ise insanların nehirler ve denizlerin kirletilmesine duydukları öfke artmaktadır. Koyun anti-modernizmi içeren bir modernizm fikrini sembolize etmektedir (Fukami, 1990, s. 36).

Romanda var olmaması gereken bir Koyun olarak tanımlanan Koyun'un Japonya'nın geçmişi ile tarihsel bağı olmaması Meiji döneminden sonra ülkeyi etkisi altına alıp değiştiren modernizmi hatırlatmaktadır. Derebeylik dönemi sonuna kadar Japonya'da hiç koyun bulunmamaktadır:

Yani tarihsel olarak baktığımızda koyunun hayvan olarak günlük yaşantı düzeyinde Japonlar ile bir kez bile bağlantısı bulunmamaktadır. Koyunlar devlet eliyle Amerika'dan ithal edilmiş, yetiştirilmiş, sonra da bırakılıp gitmiştir. (...) Japonya'nın modernliği işte tam da bu (Murakami, 2004, s. 176, 177 -II).

Modernizm de Koyun gibi dışarıdan ithal edilmiş Japonlar tarafından tam anlamıyla benimsenememiştir. Takagi de Koyun ve modernizm arasında bağlantı kurarak, yazarın Koyun'u modernleşmenin getirdiği ve modern devam ederken bırakıp giden bir olgu gibi sunduğunu ifade etmektedir (Takagi, 2009, s. 54). Koyun eğer modernizm ve emperyalizm gibi Batı'dan ithal edilen bir kavram olarak yorumlanırsa Japonya'nın tarih boyu süren kolonyal faaliyetlerinde devletin gücünü sembolize edebilir. Ancak modernizm ve emperyalizm gibi yabancı bir kavram alındığında bunun günlük yaşamda Japon ruhu ile içselleştirilememesi başarısız bir teşebbüse neden olmuştur. Japon tarihi, kültürü ve günlük yaşamında koyun imajının bulunmaması Japonya'da koyun yetiştiriciliğin kök salmadığını göstermektedir. Koyun imajı gibi modernizm ve emperyalizm gibi esasen Batı'dan alınan kavramlar da Japon ruhu ile örtüşmemektedir.

Takagi'nin de belirttiği gibi Patron politik güç ve kapitalist parayı sembolize ederken, kaldığı konak ise karanlık tarafı ile birlikte Japonya'nın modernliğini temsil etmektedir.

Murakami modernliğe amacını bilmeden evrimleşmeye devam eden canlı bir organizma gibi yaklaşır. İnsan yapımı olan tüm düşünce ve sistemlerin bir kere kurulduklarını mı canlı organizmalar haline gelmeleri ve yaşamlarını sürdürmek için insanları kontrol etmeye başlamaları doğaldır. Japonya'nın durumunda modernleşme süreci insanların düşüncelerini kolonize eden ve onlara hazır yapılmış kimlikler veren bir organizma haline gelmiştir (Takagi, 2009, s. 56).

Koyun Profesörü Kuzey Çin ve Moğolistan topraklarının kimi yörelerinde Koyun'un insanların içine girmesi ile ilgili söylentileri başkışiye anlatarak Yuan hanedanındaki bir kitapta, sırtında yıldız olan bir ak Koyun'un 'Cengiz Han'ın bedenine girdiğinden bahseder (Murakami, 2004, s. 57-II). Yuan Hanedanı, Cengiz Han'ın torunu Kubilay tarafından kurulan ve 1280-1368 yılları arasında Çin'i egemenliği altına almış bir hanedanlıktır. Söz konusu kitapta, bir kişinin içine girdiğinde onu ölümsüz yaptığına inanılan Koyun'un bedeni terk etmesi sonucunda kişi ölümsüzlüğünü kaybederken, Koyun tarafından bedeni "terk edilen insanlara 'koyunsuz'" (Murakami, 2004, s.57-II) denmektedir. Koyun Profesörü hayvanın belli bir amacı olduğundan söz eder: Koyun'un "insanlığı ve insanlık dünyasını değişime uğratmak doğrultusunda devasa bir tasarısı" (Murakami, 2004, s. 59-II) bulunmaktadır. Aynı şekilde modernizm ve emperyalizmin de insanlık dünyasının değiştirilmesi üzerinde böyle bir etkisi vardır. Yabancı bir olgunun topluma girmesi, Asya halklarının sömürülmesi ve kapitalizmin tırmanması Japon modernliğin kaçınılmaz evreleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Başkışi Koyun'un neden şimdi ve Japonya'da ortaya çıktığını sorduğunda Profesör yanlışlıkla onu uyandırdığını düşündüğünü söyler. Sonra koyun gittikten sonra hissettiklerini anlatır: "Bir sabah uyandım ki, koyun gitmiş. İşte o zaman anladım Koyunsuz'lüğün ne demek olduğunu. (...) Koyun çekip giderken geride sadece bir fikir bırakıyor. Ama Koyun olmadan o düşünceyi defetmenin yolu yok. İşte 'Koyunsuz 'kalmak bu demek" (Murakami, 2004, s. 60-II). Koyunsuz kalmak, kendini yönetecek bir ideolojinin ve gücün çekilerek kişiyi bomboş bırakması gibidir. Sömüren- sömürülen ilişkisinde olduğu gibi Koyun tarafından ele geçirilen kişi modernleşmenin getirdiği güzelliklerin yanında yitirdikleri yüzünden çelişkili duygular yaşamaktadır.

Patronun şu anda komada olduğunu öğrendiğinde Koyun Profesörü "Koyunsuz'un bu yarı-bilinçlilik kabuğundan kurtulması (nın), en iyisi" (Murakami, 2004, s. 60-I) olduğunu belirtir. Koyun bu adamı büyük bir örgüt kurmak için kullanmış ve işi bitince de onu

bırakmıştır. "Koyun'un aradığı, Koyun düşüncesinin somutlaştırılmasıdır" (Murakami, 2004, s. 61-II).

Koyun etkisine aldığı kişiyi değiştirip ona hükmetmektedir. Önceden sıradan bir genç olan Patron Koyun içine girip de 1936'da cezaevinden çıktığında tamamen bir dönüşüm yaşamış ve sağ kanadın zirvesine çıkmış: "İnsanların gönüllerini fetheden karizması, titiz bir muhakeme kuvveti, vaaz yeteneğiyle coşkulu tepkiler toplayan bir konuşmacı, siyasal öngörü yeteneği, kararlılığı ve her şeyin üzerinde de yığınların zayıflığını kaldıraç olarak kullanıp toplumu gütmeye yeteneği varmış" (Murakami, 2004, s. 186-I). Savaştan sonra çok güçlü ve karmaşık bir yeraltı krallığı kuran Patron politika, ekonomi, medya, bürokrasi ve hatta düzen karşıtlarını bile boyun eğdirip oyuna getirmiştir. Yazar bu siyasal güç odağının savaş öncesi ve sonrasında bireyleri yönlendirip baskılamasını eleştirmektedir.

1946'daki Tokyo Savaş Suçluları Mahkemesinden önce Amerikan ordusu doktorlarının yaptığı sağlık yoklamasında Patron'un beyninde sanrılara sebep olan dev bir ur bulunur. Bu sanrılarda sırtında yıldız bulunan kahverengi Koyun gördüğü tespit edilmiştir. 1997'de ilk klon koyunun doğması ile sonuçlanan biyoteknoloji çağının başlangıcının ideolojik çatışmaların da yaşandığı 1970'ler olduğuna vurgu yapan Eguchi (2016), romandaki Koyun kavramının bilimsel teknoloji korkusunu ve sermayeyi temsil ettiğini iddia etmektedir (Eguchi, 2016, s. 6-7). Patronun beynindeki tümörün Koyun ile ilişkili olması ve Amerika'nın Patron üzerinde bilimsel araştırmalar yapması yoluyla emperyalist devletlerin bilimsel araştırmalarına gönderme yapılmaktadır. Politik güç ve kapitalist parayı sembolize eden "Patron ölecek olursa, her şey biter, çünkü bizim örgütümüz bürokratik bir yapı değil doruğundaki tek bir zekâ tarafından yönetilen mükemmel bir makinedir. İşte örgütümüzün önemi de, zayıflığı da buradan gelir" (Murakami, 2004, s. 188-I; Murakami, 2018, s. 143).

Patronun kurduğu örgüt "İrade" ve onu destekleyen "Kazanç" olarak iki bölümden oluşmaktadır. Patron ölünce herkesin kazancı paylaşacak ama kimse İrade'yi anlayamayacağı için istemeyecek böylece İrade paylaşılacak ve dolayısıyla yitirilecektir. Garip Adam İrade'nin "zamanı, mekânı ve olanağı yöneten bir kavram" (Murakami, 2004, s. 188-I; Murakami, 2018, s. 147) olduğunu belirterek Patron'un yaptığını ise "sermayeyi ve emeği kapsayan sermaye devrimi" (Murakami, 2004, s.190-I; Murakami, 2018, s. 145) olarak açıklar.

Örgütün hiyerarşi, statü ve sermayeye verdiği önemin aksine, başkışı bunlara karşı umarsız bir tutum sergileyerek kapitalist sistemi yadsımaktadır. Ancak başkışının kapitalist iş

ve politika dünyasında kendine yer edinmek istememesi onun dışlanarak toplumdan izole edilmesine yol açmaktadır.

Koyun son olarak başkişinin üniversiteden arkadaşı olan radikal solcu Fare'nin içine girmiştir. Fare sömürge zengini olan babası ile zıtlık göstermektedir. Fare'nin babasının savaş zamanı biriktirdiği serveti Mançurya ve Kore Yarımadasındaki savaşlar sırasında elde etmesi romanda o dönem zenginlerinin sömürgecilik zamanı elde ettikleri haksız kazanca gönderme yapmaktadır. Fare'nin babasının, kuzey Hokkaido'da romanın geçtiği evi satın alması ve Fare'nin ölmeden önce Koyun Adam içindeyken burada yaşaması Koyun Adam ile Fare'nin sömürge zengini babası arasında da dolaylı olarak bağlantı kurulabileceğini göstermektedir.

Fare Koyun'un Patronu kullandığını söyler: "Koyun onu kullanarak çok yüksek bir siyasi güç organizasyonu kurmuştu. Bu yüzden onun içine girmiştii zaten. Onu kullanıp attı da denebilir. Ne de olsa ideolojik olarak o adam sıfırdı." (Murakami, 2004, s. 203-II). Patronun sonra seçilen Fare ise politik olarak Patron'un tam karşıtıdır. Fare Koyun'un kendini seçmesi sonucunda bir çeşit anarşi çıkacağını ama nihayetinde "tüm karşıtların birleştirileceği"ni ve bunun merkezinde ise Koyun'un kendinin olacağını anlatır (Murakami, 2004, s. 204-II). Koyun farklı ideolojik yapıları egemenliği altına alan bir güç merkezi gibidir. Patronu etkisi altına aldığında sağcı, milliyetçi ve militarist bir ideoloji ile kendini göstermiştir. 13. yüzyılın ilk yarısında çok büyük bir Asya İmparatorluğu kuran, tarihin en acımasız istilacılarından olan ve seferleri sırasında kendisine karşı çıkararak teslim olmamakta direnenleri kanlı katliamlar yaparak yok eden Cengiz Han'ı (Nardo 2011, s.8; Şen, 2012, s.238) egemenliği altına aldığında ise Koyun zalim bir gücü kontrol etmektedir. Bu bağlamda, yazarın Cengiz Han'ın kanlı siyaseti ile Japon imparatorluğunun savaş sırasındaki acımasızlığını Koyun imgesi yolu ile ilişkilendirerek kurguladığını söylemek mümkündür. Ayrıca Cengiz Hanı etkisine alan Koyun'un, 1960'ların radikal solcu öğrencilerinden biri olan Fare'nin içine girdiği düşünüldüğünde ise Koyun'un bireylerin siyasi görüşleri ve özelliklerine göre ayırım yapmadığı ve sadece güç ile ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Koyun aynı zamanda çağdaş Japon toplumundaki yabancılaşmış ve yalnızlaşmış bireyi de sembolize etmektedir. Eguchi'nin de belirttiği gibi Koyun Profesörü, Patron ve Fare'yi etkisine alan Koyun'un tek bir Koyun olması, Koyun Adam karakterinin de sürü halinde olmadan tek başına ormanın içinde yaşaması Japon toplumundaki gruptan ayrılmış ve toplumdan dışlanmış bireye gönderme yapmaktadır (Eguchi, 2016, s.8).

Japonya'nın Meiji döneminden itibaren modernleşmesi ve Batılı devletler gibi kolonyal faaliyetlerde bulunması onu Şark devletlerinden ayırmış ama aynı zamanda bir Uzak

Doğu devleti olması itibariyle de bulunduğu coğrafyada manevi olarak yalnız kalmasına sebep olmuştur. Murakami'nin kurmacasındaki Koyun Adam karakterinin koyun görünümlü bir insan olması Japonya'nın Batı görünümlü bir Şark devleti olmasını imlemektedir.

Fuminobu'ya göre "Koyun, - Asyalı insanlar ile birleşme ve zulüm (Koyun Profesörü), Japon halkının sağlamaştırılması ve kültürlerinin savunulması (sağcı Patron) - ve kavramsal birlikten sonuçlanan gelecek görüşü (Japon işadamlarının oğlu, Fare)- olarak kaçınılmaz evrim aşamaları gibi Modern Japon toplumunun yörüngesini takip etmektedir (Fuminobu, 2005, s. 23). Bütün bu Batı'dan alınan unsurlar gibi Japon topraklarında Koyun'un kökleri ya da ataları bulunmamaktadır. Bu bağlamda, Koyun imajı için Japonya'nın Batı'dan kopyaladığı emperyalizm, modernizm ve kapitalizmin vücut bulmuş hali demek mümkündür. Dolayısıyla, romandaki Koyun imgesi ile Japonya'nın modernleşmesi, diğer Asya ülkelerinin işgali, aşırı üretim ve tüketimi harekete geçiren modern kapitalist düzenin uygulanması ve bunun insanlar üzerindeki kontrol gücü vurgulanmaktadır. Ancak Fare Koyun'un oyuncağı olmamak için Koyun içindeyken Koyun ile birlikte kendini öldürür. Öğrenci hareketinin savunucularından olan Fare'nin fedakârlık yaparak intihar etmesi ve başkişinin Koyun'un bulunduğu Hokkaido'daki evi yok etmesi Koyun'un reenkarnasyon ve kolonyal güç döngüsünü bozmayı ve kapitalizmin topluma egemen olmasını engellemeyi amaçlamaktadır.

### Sonuç

Haruki Murakami'nin *Yaban Koyunun İzinde* romanında, Meiji döneminden başlayarak devam eden Japon modernleşmesi, İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar devam eden Japon İmparatorluğunun aşırı milliyetçi ve militarist misyonu ve savaş sonrası dönemde artan kapitalizm Koyun kavramı ile temsil edilmektedir. Bu çalışmada Japon İmparatorluğunun müstemleke politikalarının Murakami'nin kurmacasında karakterler üzerindeki olumsuz etkilerinin Koyun kavramı ile sembolleştirildiği ve Batı'dan alınan emperyalizm, modernizm, kapitalizm gibi ideolojilerin yine Batı'dan ithal edilerek yetiştirilmeye çalışılan Koyun ile ironik olarak örtüştüğü ortaya konmuştur.

Savaştan sonra çok güçlü ve karmaşık bir yeraltı krallığı kuran, politika, ekonomi, medya ve bürokrasi üzerinde sınırsız bir gücü elinde tutan Patron, Mançurya ve Kore'de Japonya'nın kolonyal faaliyetleri için zirai araştırmalar yürüten Koyun Profesörü ve radikal solcu Fare'nin Koyun'un etkisinde kaldığı görülmektedir. Bunların yanı sıra koyun yetiştiriciliğine zorlanan ve kolonyalist savaşta oğlunu yitiren etnik kökenli Ainu çobanın da Koyun yüzünden sömürüye uğradığı vurgulanmaktadır. Romanda değinilen Japonya'da

1960'lı yılların sonlarında savaşa ve otoritelere karşı ortaya çıkan öğrenci olaylarının bir sonuca varamayarak o dönemin gençliğinin kapitalizme yenik düşmesi de Koyun kavramının gücü ile ilişkilendirilmiştir.

Sonuç olarak, sömürgeleştirilmekten kurtulma yolunda Japonya, Asya'yı sömürgeleştirmeyi seçmiştir. Romanda Koyun imgesi ile temsil edilen Modern Japonya'nın serüveni mecburi olarak çıkılan bir yol olmuştur. Dolayısıyla romandaki başkişinin Koyun'u aramaya zorlanması ve içinde bulunduğu kapitalist sistemde hayatını sürdürmek zorunda kalması ile Japonya'nın emperyalist serüveni arasında paralellik bulunmaktadır.

Ayrıca bu çalışmada, imparatorluğun askeri amaçlar için Mançurya ve Kore yarımadasındaki koyun yetiştirme politikası, tarihte Cengiz Han'ın yaptığı katliamlar ile Japon imparatorluğunun aşırı militarizmi ve savaş suçları, Batı'dan alınan kolonyal modernizmin içselleştirilememesi de Koyun'un kötücül güçleri ile açıklanmış, Koyun Adam karakterinin ise Japonya'nın Batı görünümlü bir Şark devleti olmasının metaforu olduğu ortaya konmuştur.

Murakami, eserinde Japon İmparatorluğunun saldırgan kolonyal hegemonyası ile devletin görünmez güç ve kontrol ağlarını Koyun kavramı ile cisimleştirmiş ve Koyun'un sembolleştirdiği karanlık gücü ise kapitalist düzenden yorulan ve şimdiye kadar çevresindekilere karşı duyarsız kalarak eyleme geçmeyen başkişisi aracılığıyla yok etme girişiminde bulunmuştur.



### Kaynakça

- Andou, T. (2014). *Japan's new left movements: Legacies for civil society*. London: Routledge.
- Baik, J. (2010). Murakami Haruki and the historical memory of East Asia. *Inter-Asia Cultural Studies*, 11(1), 64-72.
- Bal, İ. ve Özeren S. (2009). *Uzakdoğu'dan yeni kıtaya terörle mücadele*. Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu.
- Beasley, W. G. (1987). *Japanese imperialism*. New York: Oxford University Press.
- Dündar, A. Merthan. (2011). *Japonya'nın Orta Asya politikaları*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- Eguchi, M. (2016). (日本近現代文学における羊の表象) *Nihon kindai bungaku ni okeru hitsuji no hyoushou* (Hakushi ronbun), Tsukuba Daigaku, Ibaraki.
- Fukami, H. (1990). *Murakami Haruki no uta*. Tokyo: Seikyusha.
- Fukuzawa, Y. (1960). 'Datsu-a ron' jiyu shimpo. *Fukuzawa Yukichi Zenshuu* (1. baskı) içinde (C 10, s. 238-40). Tokyo: Iwanami Shoten.
- Fuminobu, M. (2005). *Postmodern, feminist and postcolonial currents in contemporary Japanese culture: A reading of Murakami Haruki, Yoshimoto Banana, Yoshimoto Takaaki and Karatani Kojin*. London: Routledge.
- Masao M. (1969). *Thought and behaviour in modern Japanese politics*. Londra: Oxford University Press.
- Matthews, E. (2003). Japan's new nationalism. *Foreign Affairs*, 82(6), 74-90.
- Murakami, H. (2004). (羊をめぐる冒険) *Hitsuji o meguru bouken*. Toukyou: Kabushikigaisha.
- Murakami, H. (2018). *Yaban koyununun izinde*. (N. Önel, Çev.) İstanbul: Doğan Kitap. (Orijinal çalışma basım tarihi 1982)
- Murakami, H. (2015). (ダンス,ダンス、ダンス) *Dansu, dansu, dansu*. Toukyou: Kodanshabunsho.
- Murakami, H. (2019). (騎士団長殺し) *Kishidanchou goroshi*. Toukyou: Shinchosha.
- Nakamura, J. (1999). Incentives, productivity gaps, and agricultural growth rates in prewar Japan, Taiwan and Korea, B. Silberman ve H. D. Harootunian (Ed), *Japan in Crisis:*

**Depci, A. (2021). Haruki Murakami'nin "Yaban Koyununun İzinde" adlı romanında modernizm, militarizm, emperyalizm ve kapitalizm bağlamında koyun imgesi. *Humanitas*, 9(17), 143-163**

*Essays on Taisho Democracy* (1. baskı) içinde (s. 329-373). Princeton: Princeton University Press.

Napier, S. J., (1996). *The fantastic in modern Japanese literature: The subversion of modernity*. London and New York: Routledge.

Nardo, D. (2010). *Genghis Khan and the Mongol Empire*. MI: Lucent Books.

Pountney, J. (2017). Raymond Carver and Haruki Murakami: Literary influence in late-capitalism. *The Raymond Carver Review*, 58-78.

Seraphim, F. (2006). *War memory and social politics in Japan, 1945-2005*. London: Harvard University Asia Center.

Shimbori, M. (1980). Japanese student activism in the 1970's. *Elsevier, Higher Education*, 9, 139-154.

Sugihara, K. (2004, Temmuz). *Japanese imperialism in global resource history*. Sözlü sunum, The Second GEHN Conference, Irvine, California.

Sunada, I. (1982). The thought and behavior of zengakuren: Trends in Japanese students movement. *Asian Survey*, 9(6), 457-474.

Şen, M. E. (2012). Bilim tarihçisi Sübki'ye göre Cengiz Han. *Journal of Gazi Academic View*, 6(11), 237-265.

Tsuzuki, C. (1970). Anarchism in Japan. *Government and Opposition*, 5(4), 501-522.

Yang, W. L. (1990). Tiananmen and its impact. *Tiananmen: Chinas struggle for democracy its prelude, development, aftermath and impact* (1. Baskı) içinde (s. 263-290). Maryland: Marylan University Press.

**AKTÖREL SEYİR VE AV: SOSYAL BEDEN KARŞISINDA ÇIPLAK  
BEDENİN EGEMEN OYUNU**

**Özlem DERİN<sup>1</sup>**

**Öz**

Sosyal beden ve toplum-dışı çıplak beden arasındaki seyir ilişkisini ele alacak olan bu metin, sınır ve eşik hallerini işleyecektir. Özellikle toplumsal örüntülerden arınarak toplum-dışı kalan çıplak beden, kendisi karşısında seyirci konumunda kalan sosyal beden üzerindeki egemenliği temsil edilmeye çalışılacaktır. Av edimiyle simgelenen bu alanda, çıplak beden kendiliğinden oluşturduğu boş alanda; seyirci konumunda olan sosyal beden sahip olduğu zaman ve mekân algısının yıkımı gösterilmeye çalışılacaktır. Özgür bir seçim olarak sosyal bedende kalmak ya da çıplak bedene bürünmek arasındaki ilkel çatışma sergilenecektir. Örtünme ve çıplaklık arasındaki anlam bağlantısı, seyir ve avlanma ilişkisi üzerinden incelenerek metaforik anlamda bedensel seçimlerin kişilere özgü kefaretlere içerdiği sergilenecektir.

**Anahtar Sözcükler:** sosyal beden, çıplak beden, çıplaklık, öteki, seyretme, av

**MORAL GAZE AND HUNTING: THE SOVEREIGN GAME OF THE NAKED  
BODY AGAINST SOCIAL BODY**

**Abstract**

This text, which will deal with the relationship that depends on the gaze between the social body and the non-social naked body, will exhibit boundaries and thresholds. In particular, the sovereignty of the non-social and unveiled the naked body on the social body, which seeing as a spectator, will represent. In this empty area created by the naked body, which is symbolized by the act of hunting, the text will show the destruction of the spectator's perception of time and space. The primitive conflict between staying in the social body or being a naked body will be a free choice in the context. By an examination of the meaningful connection between veiling and nudity through the relationship between gaze and hunting will demonstrate bodily tendencies in the metaphoric sense include personal atonement.

**Keywords:** social body, naked body, nudity, other, gaze, hunting

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ozlemderin22@gmail.com, oderin@gelisim.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5866-6628

## Giriş

Beden insanın varoluşundan beri ister sanat ister siyaset ya da kültür olsun bütün insani alanları kapsamaktadır. Beden pratikleri bütün insanlar için bütünlüklü bir yapıda ortaya çıkmamaktadır. Beden algısı sosyal ya da psikolojik olarak farklı boyutlarda kendisini gösterebilmekte ve bu anlamda bütünlüklü olmaktan çok parçalanmaya yakın durmaktadır. Peki bu parçalanmışlık olağandışı mıdır? Mevcut yapı içerisinde bu edimin oldukça doğal bir yolla gerçekleştiği görülmektedir. Zira insanın içine doğmuş olduğu toplum ve kültürel yapı, insanın bütünlüğünden çok genel geçer yargılara uydurulmasından ya da taleplere karşılık vermesi isteminden şekillenmektedir. Bu bakımdan parçalı ve sarsak yapıda olası kaçınılmazdır. Ancak bu tarzdaki bir parçalanmışlık yüzeyseldir ve bu bakımdan rutinin izlenmeye devam edilmesi kaçınılmazdır. Bu tarzdaki bir beden örtük olarak açığa çıkmaktadır. Toplumsal pratikleri giyinmiş ve bunları aksatmaksızın devam ettiren sosyal beden, toplumun kendisine dair mevcut beklentilerini karşılamak ve belli bir toplum içinde yaşamının kendisine yönelik oluşturduğu rollere yanıt vermek bakımından parçalanmıştır. Diğer yandan onu durduracak bütünlüklü ve toplum-dışı bir yapı, söz konusu bedeni gündelik akıştan kopararak kendinde gerçek anlamda parçalayacak güce sahiptir. Foucault için modern dünyanın egemenlik anlayışı tüm bedenler üzerinden yaşam ve ölüm durumunu belirleyen şiddetli halden, yaşamın her alanını düzenleyen ve söz sahibi olmayı getiren bir biyo-iktidar meselesine dönüşmüştür.<sup>2</sup> Bu eğilim üzerinden değerlendirildiğinde iktidarın beden pratiklerini belirlemesi kaçınılmazdır. Yaşam ve yasa arasındaki bu karşılıklılık Agambenci bir bakışla değerlendirildiğinde iktidarın kutsal beden benzer atmosferini sergilemektedir. Kutsal beden çıplak bedenle eş düzlemde karşımıza çıkmaktadır. Çıplak beden nasıl modern toplumun giyinmiş, örtük ve sınırları belli bedenlerinin dışında kalıyorsa; Foucaultcu anlamda yaşamı ve beden pratiklerini düzenleyen biyo-iktidar Agamben'de kendini egemen olarak göstermektedir. Egemen de çıplak beden gibi yasanın ötesinde olma bakımından düzenlenemeyen bir istisna durumunu nitelemektedir. Bu metinde ele alacağımız konu çıplak bedenın tek tipleştirilmiş ve giyinmiş bedenler arasında aniden belirmesiyle karşımıza çıkacak dekonstrüktif etkinin ele alınması olacaktır. Çıplak beden karşısında hem egemenin yasası hem de aktörel tavır bağlamında seyirci konumuna düşen sosyal bedenın, çıplak bedenın müstehcenliği karşısında donakalması ele alınacaktır. Bununla birlikte bakışını çıplak beden üzerinde toplayan sosyal bedenın bakışının ve zihninin bu beden tarafından avlanması kaçınılmaz bir olgu halini almaktadır. Bu bakış ancak sosyal bedenlerin temel iletişim noktası

<sup>2</sup> “Egemen iktidarın simgelediği eski öldürme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır” (Foucault, 2003b, s.103).

olan; örtülmemiş olan baş ve gözlerle birleştiğinde aktörel bir utanca dönüşecek, ancak bakışların birbiriyle buluşması ve engellenemez merak hali yine avlanılmaya açıklığı doğuracaktır.

Çıplak beden karşısında, sınır deneyim olarak açığa çıkan çıplaklık karşısında sosyal bedenin; yani toplumsal akışa ayak uyduran ve parçalı olan bedenin gerçek anlamda parçalanması söz konusudur. Bu parçalanma rutine ayak uydurmak olarak değil de, bu kez rutinin dışına savrulmak ve bu savrulmanın dehşetiyle gerçekleşmektedir. Bu sınırın dışına çıkılan, toplumsallığın aşıldığı olağanüstü bir hal doğurmakta ve böylece eşik deneyimi ve dekonstrüktif bir parçalanmışlık görünür hale gelmektedir.

### **Toplum-dışı Çıplak Bedenin Seyri ve Avlanma**

Çıplak bedenin ortaya koyduğu toplum-dışı<sup>3</sup> yapı ve sosyal bedenin onun karşısındaki konumunun inceleneceği bu bölümde gündelik anlamda maruz kaldığımız beden yapısı ve bunun çözülmesi ele alınacaktır. Sosyal beden toplumun içinde egemen tarafından belirlenen yasalar bağlamında yaşamını devam ettiren insanı temsil ederken, çıplak beden bir sınır belirlenim olarak kendini göstermektedir. Çıplaklık toplum tarafından uygun görülmeyen ve yasanın dışındaki konumuyla murdar olanın yaşam içindeki görünümünü ortaya koymaktadır. Sosyal bedenlerin tek tipliği bağlamında bir anda karşımıza çıkan sınır deneyim anlamında çıplaklık, akışta bir kesinti yarattığı sosyal bedenin aktörel bakışını yeniden konumlandırmaktadır. Böylece avcı ve av arasında ortaya çıkan duygusal gerilim ve donakalma hallerinin temsili her iki bedeni de eşik konumuna çekerek anlamın içinden belirsizliğe almaktadır. Tüm bunlar hakkındaki değerlendirmelere başlamadan önce bedeni tanımlamak faydalı olacaktır.

---

<sup>3</sup> Bu noktada ele alınan toplum dışı ifadesi toplumsal gündelik yaşamda kabul görmeyen unsurlar bağlamında değerlendirilmelidir. Toplum dışı normal kabulün dışında olana vurgu yapmaktadır. Burada toplum dışı olanın metinsel bağlamı değerlendirilirken Bataille ve Sade'in toplum dışına itilmiş olan yapılara dair tanımlamaları dikkate alınmış ve bunlar arasından bedensel pratikler bağlamında çıplaklık durumu değerlendirilmiştir. Takip eden alıntılar Bataille ve Sade'in çıplaklık ve bunun yanı sıra ele aldıkları toplum dışı olgular görülebilecektir. "Daha 'medeni', 'daha temiz' bir toplum için, sunulan her şeyin ilerlemesi için, tarihin kendisi inkârın basit bir kaydı olur ve ona sunulan ilk şeyse insan doğasının reddidir... Çocuklara öğretilmesi gereken pislik ve dışkı korkusudur; çünkü ahlak ve toplumsal konum temizlikle ilişkilidir, hem metaforik olarak hem de gerçekten." (Bataille, 1995, s. 26). "Cinsel eylem... bir cinsin diğerinden önce davranması; dışkılama; idrar; ölüm ve kadavra kültürü... çeşitli tabular; ritüel yamyamlığı; hayvan-tanrıların kurban edilmesi; dışlanma karşısında kahkaha atmak; hıçkırma... dinsel esrime; pisliğe bulanmak, tanrılar ve kadavralara eş davranmak; işkenceye eşlik eden istemsiz dışkılama; dikkatsiz tüketim ve paranın keyfi kullanımı, vs. hepsi birden her zaman yabancı bir beden olarak muamele edildiği görülen eylem nesnesine (dışkı, utanılacak kısımlar, kadavralar vs.) eşit... (Heterojen) yabancı beden görüşü kirliliği (sperm, adet kanaması, idrar, dışkısal olan her şey) ve kutsal, ilahi ya da olağanüstü görülebilecek her türden şey arasında temel bir öznel kimliğe müsaade eder: ışık saçarak gecede akıp giden yarı-çürümüş kadavra bu birliğin karakteristiği olarak görülebilir." (Allison –Roberts –Weiss, 1995, s. 20-1).

“Canlı varlıkların maddi bölümü, vücut ya da gövde” (beden, t.b.) olarak tanımlanan beden bir kap, kalıp görevi gören ve dış çeperi oluşturan sınır olan derinin içinde ikamet etmektedir. Söz konusu çeper bedenin sınırlarını belirlerken çevreyle olan etkileşimi içindeki kapladığı alanın sınırlarının belirlenmesinde temel yapıyı sağlamaktadır. Deri, koruyucu bir çeper olsa bile her an tehlikeye açıktır; bedenin içinde olanları dışarı sızdırma tehlikesi taşımaktadır. Belki bu nedenle belki de salt toplumsal bakışın aktörel tutumları doğrultusunda ikinci bir deri görevi gören giysi açığa çıkmıştır. Bu ister bir örtünme ister bir korunma yöntemi olsun, ne açıdan bakılırsa bakılsın görülmek istenmeyen şeyleri gizleyen ikincil bir deridir. Salt deri görünümüne tahammül edemeyen toplumsal yapı bir kabul olarak giyinmenin öncü kuvvetini teşkil etmektedir. Toplumsal ilişkiler egemenlik ve itaat üzerine ikili bir yapıda kurulurken, çıplaklık ve giyinme üzerine tahakkümler de değişkenlere bağlı olarak kabul edilmekte ya da reddedilmektedir. Bu anlamda çıplaklık, üzerinde tahakküm gösterilen bir alan olarak kontrollü bir düzlem içinde hapsedilmektedir. Bu durumda bir ihlal olarak çıplaklık, ya da kendini açıkça gösterme nasıl bir düzlemde incelenmelidir? Çıplaklık neden korkutucudur, neden bir tehdittir?

Görünürde ve görünümde kaybolan çıplaklık beden üzerindeki pratiklere bağlı olarak gözler önüne serilmesi sakıncalı bulunan bir alanı yapılandırmaktadır. Çıplaklık toplumun dekonstrüksiyonudur.<sup>4</sup> Dekonstrüksiyonun amacı sınır ötesi bir deneyimdir. Bizim burada göstermeye çalıştığımız toplumsal/sosyal beden ve çıplaklık arasındaki karşıtlığın nasıl ihlal edilebileceği ve sınır belirsizliğiyle açığa çıkan eşik konumunun sergilenmesi olacaktır. Öncelikle toplum dediğimizde aklımıza gelen en önemli noktalardan biri giyinmeye yapılan vurgudur. Bedeni örtmek, mahrem düşüncesi toplumun bir kabul olarak meydana çıkması ve kurumsallaşmasıyla gerçekleşmektedir. İkel topluluklar düşünüldüğünde oldukça doğal görülen çıplaklık, yalnızca doğa şartlarından bedeni korumak anlamında bir örtünmeye evrilmişken; modern toplum göz önünde bulundurulduğunda karşımıza çıkan tablo örtünmenin bir gereksinim olduğu, hatta her an yeniden yapılandırıldığıdır. Topluluktan topluma geçiş sınır belirlenimlerinin en göze çarpanını insanın kendi bedeninin çıplaklığını devamlı olarak örtmesi bağlamında gerçekleştirdiği gözden kaçırılmaz. Bugün, burada

---

<sup>4</sup> Derrida Dekonstrüksiyon'un tam bir tanımlamasının mümkün olamayacağını ifade etse de bir tanımlama noktasında "Deconstruction, dekonstrüksiyon eylemi. Dilbilgisi terimi. Bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak ... Bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek. Uzağa taşımak amacıyla makineyi sökmek ... Dizelerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düzyazıya benzer kılmak. Yapısı çözülmek. Yapılanışı yitirmek" (Derrida, 1999, s. 186). Kullanılabilecek bir bağlamdır. Buradaki söylemlerden de izlendiği gibi dekonstrüksiyon eylemi felsefede genel olarak kabul gören sınır oluşturma ya da kategorize etme gibi amaçların önüne geçmektedir. Yapıyı bozuntuya uğratarak mevcut sınırlarını zorlamak ve bir eşik durum yaratmak olarak algılanabilecek olan bu hareket düzleminde metnin gelişimi de eşik noktası yaratma amacı taşımaktadır.

yaptığımız anlamıyla çıplaklığı yeniden toplumsal olanın içine yerleştirmek ve bunu av düşüncesi üzerinden yapmak dekonstrüktif bir anlam oyunu ve eşik deneyimi anlamında yeni bir okuma sunmaya çalışacaktır. “İnsanın bedensel olarak doğaya adaptasyonuna yardımcı olan giyinmek, insan olmakla eşdeğer bir anlam taşımaktadır. Farkına varmadan içimize işlemiş olan bu yargı, eski kültürlerden veya modern avcı toplayıcılardan söz ederken kendisini açığa vurmaktadır” (Gezgin, 2010, s. 5). O andan itibaren giyinmek bir toplumsallaşma aracı olarak boy göstermeye başlamıştır. Aynı zamanda bir görünüm kazanma anlamında da etkilidir. Toplumsal anlamda görünürlük kazanmak giyinmeye dayalı unsurlarla ölçülür hale gelmiştir. Zira, “giyim kendini-gösterme aracıdır, ancak ayrıca kişisel biyografileri doğrudan gizleme/sergilemeyle ilişkilidir: Giyim adetlerle kişiliğin temel boyutları arasındaki bağlantıyı sağlar” (Giddens, 2010, s. 88). Açıktır ki toplum Giddens’in yorumunda da gördüğümüz gibi giyinmenin ilkel korunma anlamını dönüştürerek bir gösteriş ve kişilik yansıması haline getirmektedir. Bizim yapmaya çalıştığımız bu okumanın içine çıplaklığı yerleştirerek anlam kırılmasının ve eşik deneyiminin nasıl bir bakış yaratacağını inceleme noktasında şekillenmektedir.

Ancak beden yalnızca toplumsal/sosyal alanla sınırlanabilir mi? Ya da toplumsal bir ihlal alanı doğurarak kendisini apaçık, örtüsüz biçimde sergileyebileceği bir alan bulunmamakta mıdır? Görünümlerin çarpıklaştığı ve toplumsal olanın içine ayrıksı ancak kabul edilebilir bir formda sızdığı alan sanattır. Bedenin sanatsallığını açığa çıkaran sanatsal ayırık formlar kendine boş bir alan yaratmakta ve bu alanı bedenın tüm çıplaklığı ve aykırılığıyla doldurmaktadır Tam da çıplaklığın dekonstrüktif yapısında aradığımız biçimiyle, beden giysilerinden arınarak apaçık görülür olmaktadır. O andan itibaren, onun görünümü ayıplanacak ya da kaçınılacak bir hal almak yerine; bir odak noktası haline gelmektedir. Gözü dikip bakmanın kaçınılmaz olduğu çıplaklık bir izleyen için bir esaret unsuru haline gelirken, izlenen bundan saklı bir egemenlik elde etmektedir. Eser ve seyirci arasında gerçekleşen zamansız ve mekansız, gündelik olanı askıya alan birlik aynı şekilde çıplak olan ve sosyal giyinik beden arasında aynı formda oluşmaktadır. Çünkü “estetik nesne karşısındaki durumumuz herhangi bir nesne karşısındaki durumumuzdan daha kaygandır, daha az belirgindir. Çünkü estetik nesne derindedir, çelişkilerle ve çeşitliliklerle doludur, öznelikle sarılmıştır” (Çeber, 2017, s. 89). Aynı estetik nesnede olduğu gibi bir anda karşılaşılan çıplak beden de, talepler karşısında şekillenen parçalı bedeni bozguna uğratarak askıya almaktadır. Onu durdurmakta, dondurmakta, buhrana sürüklemekte ve hareketsiz bırakmaktadır. Bunun sonucunda sosyal beden bir av halini alırken; estetik ve sanatsal ihlalin bir temsili olarak açığa çıkan çıplak beden avcı konumunda yer almaktadır. Bakışı avlayan ve sosyal bedeni kesintiye

uğratan, tökezleten çıplak beden ikincil derinin ortadan kalktığı ve biyolojik derinin görünür olduğu sınır alanı temsil etmektedir. Bu, toplumsal sınırların en ucunda yer alan bir görünümdür ve bu nedenle estetik eser gibi gösterime açıktır ve çerçevelenmiştir. Çıplaklık çerçevelenmiş bir sonsuzluk ve bulanıklık teşkil etmektedir. Deri çerçeveyi oluştururken her an dışarı sızabilecek olan salgılar, kan, dışkı, idrar ya da organ parçaları düşünüldüğünden daha yakın durmaktadır. Olağan şartlarda üzeri örtük olan ve gözden uzak olan bu kez oldukça yakın olduğundan yaşanan dehşet avlanmayı getirmektedir. Tuzağa düşen sosyal bedenün konumu çıplak beden karşısında karmaşıklaşmaktadır. Bir yanda avlayan ve hapseden, tuzağa düşüren çıplaklık (çıplak beden) sahne alırken; diğer yanda avlanmaya zaten hazır olan ötekinin (sosyal/toplumsal olanın) bedeni ve bakışı durmaktadır. “Bedeni sanatsal bir dil olarak kullanan çok çeşitli yaklaşımların ortak noktası, bedenün, toplumsal normların öğrettiği kültürel değerlerin ötesinde bir doğallık (doğaçlama) içinde sunulmasıdır” (Antmen, 2010, s. 222).

Sefillik olarak görülen çıplaklık<sup>5</sup> saygınlık-dışı bir muamele görmektedir, çünkü toplumsal bir tavır olarak çıplaklık murdar olana eşittir. “Sergilenen bedenlerin hangi cinsiyet, hangi yaş, ırk ya da sosyal sınıfa bağlı olduğu önemsizdir... Bazı bedenler bir arzu nesnesi haline gelirken bazıları da işkence aracıdır. Bu karşılaşma aracılığıyla bireysel ya da kişiye özgü olmaktan çok, sosyal ve kültürel durumlara cevap olarak karşımıza çıkan soyut mutluluk, arzu, korku ve endişe durumları sorgulanacaktır” (Leppert, 2018, s. 3) Çıplak beden bir anda kaçınılmaz biçimde hapsedici hale gelmektedir. Bunun bir getirisi de sergilenen doğal çıplaklık, utanma olmadan açığa çıkarılan beden, bir güç aracı haline gelmektedir. Aynı zamanda sergilenen çıplak bedeni tedirginlik verici kılan bakışlarının, izleyen ötekinin bakışlarıyla kesişmesi de avını gözleyen avcının tavrını sağlamlaştırmaktadır. Donakalma haliyle desteklenen bu tavır çıplak olanı egemen kılan en önemli unsurdur. Bakışla birlikte fiziksel ve zihinsel bütün yetiler kilit altına alınmakta, bir süre askıda kalmaktadır. Çıplaklık mevcudiyetini sosyal beden olarak tanımlanan ötekinin üzerine bir güç olarak yansıtmaktadır. Zira çıplak olan karşısında her beden bir ötekine dönüşmektedir. Çünkü gündelik yaşam içinde kalan diğer bedenlerin her biri ihlal teşkil etmeyen bir yapıyı temellendirmektedir. Bu çıplak bedenün tekilliği ile ilgili bir durumdur. Cinsel anlamda çıplaklık ya da doğal anlamda çıplaklık bu sahnelemede farklılık göstermektedir. Doğal bir akış içinde örneğin banyoda

<sup>5</sup> Bu tanımlamanın yapılmasının esaslı amacı dilde ortaya çıkan çıplaklık ve yoksulluk imgelerinin birliğidir. Türkçeden yola çıkarak bir tanımlama yapmak gerekirse “baldırı çıplak” söylemi fakir, işsiz, ayak takımını nitelemek için kullanılmaktadır. Dilsel bağlamda göze çarpan çıplaklık ve saygınlık arasındaki karşıtlığın sergilenmesi bağlamında çıplak olanın kendine yeter olmadığı ve bu durumun modern toplum anlayışında uygunsuz olarak değerlendirildiği gözden kaçmamaktadır.



çıplak olmak tekil bir yapı olmasına rağmen doğaldır. Ancak sergileme bağlamı taşıyan her tür çıplaklık cinsellik çağrışımını da beraberinde getirmektedir. Bunun nedeni çıplak bedenin tekilliğinden gelmektedir. Herkesin çıplak olduğu ya da çıplaklığın olağan kabul edildiği toplumlarda çıplaklık doğal bir edim olacaktır. Bu bağlamda çıplaklığa bakış kültürel bir tavır olarak açığa çıkmaktadır:

Çıplaklığın, herkesin çıplak bir bedene sahip olduğu andan itibaren çıplaklığın şeffaf ortaklığı ve çıplaklığın çok ama çok kişisel ve (özel parçaları olan) özel bir şey olması arasındaki paradoksa dahil olan özneye dair olma performansını bozduğu yerde; bunun sonucu olarak ötekilerin bakışları altında performe edilen çıplaklığın kodları ve sınırları uygulama bağlamlarını eleştirmektedir. Cinsellik ve çıplaklık arasındaki muğlak sınırlar, 'cinsel anlamda çıplak' olmaya ait olan anlamlandırmanın cinsel-olmayan çıplaklık sahnesine geçmesi, bağlam ve anlam arasındaki değişkenlerin yükselen kültürel farkındalığına işaret etmektedir (Cover, 2003, s. 58-59).

Ancak modern toplumlarda neredeyse her toplumda giyinmenin ön plana çıktığı ve toplumsal alanlarda doğal karşılanmadığı göz önünde bulundurulursa çıplak bedenin dikkati cezbetmesi ve egemenlik kurması kaçınılmaz hale gelmektedir. Burada söz konusu olan zamansız ve mekansız bir algıdır. Geri kalan bütün akış anlamını yitirmektedir. Zira her iki özne de: çıplak ve giyinik, bakan ve bakılan, izleyen ve izlenen zaman ve mekan içinde değil de, donakalma içinde değerlendirilmelidir. Performatif anlamda öne çıkan bu tutum ritüelistik bir alan yaratmaktadır. Ritüelistik olan bu alanda hem gündelik olan hem de onu ihlal eden:

Ara biçimin yarattığı müphemlikle istisnai bir bölge açılır. Zaman ve mekana ait tanımlar belirsizleşir, her şey birbirine karışır ve sonra ayrışır... ara biçim, askıda, arada tuttuğu kutsallığın, gündelik bir görünürlüğün, açık seçiklik içinde kaybolmasına ya da gözlerden uzak bir boşlukta, hiçlikte yok olmasına izin vermez (Taburoğlu, 2007, s. 21-7).

Çıplaklık, "performatif öznenin eylemleri ve bakışla bağlantılı olan davranışlarını; hem beden hem de bakını istikrarsız olmaya zorlayan ritüellerde açığa çıkan sorunlarla ilişkilendirmektedir" (Cover, 2003, s. 59). Diğer yandan ritüelistik formlarda çıplaklık zararlı olan bütün etkileri ortadan kaldıran bir araçtır. Giyinmiş olan toplumda her ne kadar çıplaklık canavarvari, tehlikeli ve güçlü bir büyü gibi nitelendirilse de; büyü'nün ortaya koyduğu efsunlu hali ortadan kaldıran temel unsurlardan biridir. Büyü'nün esas olarak mevcut olanı başka bir forma sokmak ya da farklı göstermek amacıyla olduğunu öngördüğümüzde, aslında büyüsel örtünün giyinme ile daha açık biçimde özdeşleştirilebileceği kanısına varırız. Zira giysi insanı olduğundan başka formlara, başka kılıklara sokmaktadır Olan, olması gerektiği söylenen ve toplumsal yaşamın gereği olarak özne üzerine giydirilen bir giysiyle

kapatılmaktadır. Böyle bir kapanma salt çıplaklığın görünürlüğünü kısıtlayarak onu toplumsal bir tema olmaktan uzaklaştırmaktadır.

Diğer yandan insanların birlikteyken, bir arada çıplaklaşması ve giysilerinden soyunması bir rahatlama duygusu getirmektedir. İnsan kendisini diğerleriyle benzer olarak algılamaya başladığından diğerlerinin de aynı forma sahip olduğunu doğrulamış olmaktadır. Bu genel bir kabul ve doğallaştırma halini getirmektedir. Toplumun gereksinimi olan giysilerden arınmak ve özsel olanın örtüklüğünü ortadan kaldırmak sosyal bedenin karşıtlığının yitirilmesine denk düşmektedir:

İnsanda çıplaklık bazen bir doğrulanma olmuş, bazen de çok güçlü bir rahatlama duygusu uyandırmıştır. O da ötekiler gibi bir kadın, o da ötekiler gibi bir erkektir. Kişi o cinsel sürecin akıllara durgunluk veren yalınlığına kaptırır kendini. Karşıdakinin başka türlü olması beklenmemiştir. Ama duyguların yoğunluğu bunun biricik bir yaşantı olduğu duygusunu uyandırmış, kadın ya da erkeğin olduğu gibi görünmesi, bu biriciklik duygusunu ortadan kaldırmıştır. Çıplaklığın herkesçe -soğuk ve kişisel değil de- sıcak ve dostça bir şey olarak algılanması, bunun farkına varılmasından ileri gelmiş ya da ilk kez görüldüğü anda çıplaklığa bir sıradanlık ögesi getirmiştir. Bu ögenin karışması ise ilk soyunma anındaki sıradanlığa duyulan gereksinmeden dolaydır, çünkü bu sıradanlık kişiyi gerçeğe indirger. Cinselliğin tartışılmaz, atalardan gelme mekanizmasını taşıyan bu gerçeklik, aynı zamanda paylaşılma özelliğini de birlikte getirmiş ve “Çıplak”ın en büyük işlevi de bu olmuştur (Tetire, 1992, s. 10).

Ancak bizim bu metinde ele almak istediğimiz çıplaklık ben ve ötekinin aynı konumda yer aldığı ve kendilerini karşılıklı olarak sergilemeye açtıkları ayrık bir alan değildir. Zaten bu nitelendirme toplumun kendi içinde de onaylanan cinsel birleşmeye atıfta bulunduğu ahlaksızlık ya da utançla bağdaştırılmamakta, aynı zamanda ötekini avlamaya yönelik değil; ötekini tanımaya ve anlamlandırmaya yönelik olarak ortaya çıkmaktadır. Kısaca bu noktada bir eşitlenme söz konusudur. Bu ister giyinmiş iki insanın karşılaşması olsun ister çıplak iki insanın yüz yüze bakışı, buradaki eşitlik dengelenmeyi getirmekte ve süreç normleştirilerek, doğal karşılanmaktadır.

Diğer yandan tekil çıplaklık bu bağlamda bir dengelenme sunmamaktadır. O; avlayan, hapseden ve egemen olandır. Sosyal beden karşısında çıplak olanın aykırılığı bir yıkım ve donakalma halini doğurmaktadır. Bizim ele almak istediğimiz iki karşıt formun kendini birbirine sergilemesi değil, bu iki form arasındaki çatışkının zaman ve mekan algısının yanında sosyal algıyı da yerle bir ettiği anlık tutuma erişebilme noktasını değerlendirmektir. Bunu yapmamızın esaslı nedeni insanın kendisini tanımladığı ve anlam kazandığı mekan ve

zamanın sosyal/toplumsal öğrenilmişliğine ket vurulması ve bu yerleşik forma kendisine ait olmayan bir öge katıldığında akışın kesintiye uğrayıp uğramayacağını sergilenmesidir. Toplumsal bakış yerleşik yaşama geçildiğinden beri insanı belirleyen en önemli faktörlerden biri olarak beden ve kişilik algısını temellendirmektedir. Bu nedenle yaşam aslında belirlenmiş sınırlar içinde edinilen kazanımların kabulüyle ilerlemekte ve bu bakımdan bir itaat dizgesi koşullanmaktadır. Bu noktada doğal ya da tanımsız ve istenmeyen bir hale gelen çıplaklık koşut bir algının ürünü olarak yükselmektedir. Çıplaklık doğum esnasında sahip olunan tek öge olarak görülmektedir. İnsan doğarken çıplak olan bedenini gündün güne örtmeye başlamaktadır. Bu, diğer insanlara sergilenmemenin ya da başkaları tarafından ayıplanmayarak uyum göstermenin başlıca koşuludur. Peki, doğal olan insanın özüne dokunmamakta mıdır? “Çıplak olmak, insanın kendisi olmasıdır... Çıplaklık kendisini olduğu gibi ortaya koyar” (Berger, 2010, s. 54) Hem çıplaklık kendisini ortaya olduğu gibi koymaktadır, hem de insan kendi olmayı çıplaklıkla başarmaktadır. Çıplaklık insana kendisinin esasını göstermektedir ve bu toplumsal bir ihlaldir. İnsanın kendisi olması ya da diğerlerinden farklı tavır alarak sosyal bedenin sınırlarını aşması bir ihlal halidir. Ancak insan yalnızca ihlal ettiğinde kendisini ortaya koyabildiğinden bu durum biraz şüpheli kalmaktadır. Sosyal beden mevcut düzen ve akışın sınırları içinde yaşamını devam ettirirken akıp giden ve süregelen zaman ve mekân algısını bozacak bir etmen onu yok edecek gücü nasıl bulabilmektedir? Bunun sebebi kaçınılanın dehşetidir. Çıplaklık toplumsal sınırlar içinde kaçınılan bir form olarak yükselirken, çıplaklığını sergilemekten çekinmeyen ve ihlali bilinçli gerçekleştiren çıplak beden yıkım unsuru ve bir avcı olarak açığa çıkmaktadır. Çünkü ihlal eden çıplak beden kendi dünyasını yaratarak mevcut düzen için düzensiz bir unsur olarak hem merakı cezbetmekte hem de yerleşik algıyı yıkmaktadır. “İhlal yeni bir dünya yaratır, bu mutluluk, keyif, zevk, dehşet, kutsallık, kaynaşma ve taşkınlık – gündelik olana insanın kurallarla-yönetilmekten duyduğu bıkkınlığa karşıdır” (The Obsessions, 2009, s. 95). Çıplaklık da bunun en ilkel ve en karşı konulmaz formu olarak görülmektedir.

Rank’a göre; “Çıplaklık, doğumdan önce yaşanan ve yine anne karnında olmayı hatırlatan bir durumdur. Doğum olayındaki kaygı ise bir yerden düşme şeklinde kendini gösterir. Dolayısıyla çıplaklık ölüm kaygısına işaret ederken düşme yaşam kaygısını ifade eder (Rank, 2001, s. 78-79). Ancak bizim burada ele almak istediğimiz çıplaklığın kaygı vericiliği ya da ölümle özdeşleşmesinden oldukça uzaktır. Aksine çıplaklık bir egemenlik nesnesine dönüşmenin temelidir. Kaygıyı çıplak olan değil, ona bakan ve giyinmiş olan öteki/sosyal beden yaşamaktadır. Ölüm kaygısı ancak ve ancak çıplak beden tarafından avlanarak hapsedilmesi şeklinde tasarlanabilmektedir. Ki burada sözü geçen ölüm korkusu

aslında süregiden toplumsal akışın getirdiği rutinden uzaklaşma ve bunun için cezalandırılma ya da dışlanma korkusuyla eşdeğerdir. Ancak karşılaşılan ilk anda bu düşünceler yoktur. Aksine ölüm anında gerçekleşen algı bozukluğu ve donukluk hali gelmektedir. Her şey bir anda silinmekte, zaman ve mekân ortadan kalkmakta ve sosyal bedenın bakışları merak ve ilgiyle çıplak olan üzerinde takılı kalmaktadır. Bu anlık merak, ardından gelen aykırılık bilinciyle bir anda dehşet ve korkuya evrildiğinden ölümle benzer bir durum algısının ortaya çıkması oldukça anlaşılırdır. Çıplaklık elbette şiddeti getiren bir durumdur. Zira çıplak olan savunmasız görünmektedir. Ancak bu görünüm ona ötekiler tarafından verilen bir sanıdan ibarettir. Zira çıplak beden bir karar mekanizmasıdır ve egemen form olmak için kendisini ortaya koymaktadır. Bu durumda kendine dair bir korku ya da kaygı yaşadığı değil de erk durumunda etkin olduğu ve hareketlerini buna göre düzenlediği öngörülebilir. Toplumun içinde yaşamını doğal bir akış içinde sürdürebilecek ve başkaları gibi olarak onlar arasında kaybolmak varken neden kendini tehde açmalıdır ki? Çıplaklık iradi bir tutum olarak öteki karşısında sergilenmeli ve böylece öteki güçsüz bırakılmalıdır. Bu ilişkisellik bağlamında sergilenen ya da görünüme sunulan çıplak beden değil de çıplak bedenın ötekisi olarak görülebilecek sosyal bedenın kendisidir. Sosyal beden toplumsal algı devreye girdiği andan itibaren yaşadığı dehşet ve korkuyu utançla süslemektedir. Genellikle utanç çıplak bedene mal edilen bir şey olarak görülmeye yatkındır. Bunun nedeni özellikle gözlerin üzerinde toplandığı noktada bir nesne konumuna getirilmesi ancak bu nesnenin bilinçli olması nedeniyle bu bakışlar karşısında rahatsız hissetmesindedir. Ostman'ın utanç tanımından hareketle;

Utanç, öznenin kendisinin bir konu haline getirildiğini anladığı, öznenin Öteki'ne bir dünya olarak sunulurken açığa çıktığını fark ettiği zamanda yaşadığı o andır. Utanç, öznenin yalnızca kendisinin gören ve bakan olmadığını, aynı zamanda görüldüğünü fark ettiği andır. Yalnızca kendisini bir özne olarak görmediği, aynı zamanda ve daha da önemlisi, o ana kadar yalnızca onun ve ona ait olan özneliğin Ötekine ve dünyaya sergilendiğini fark ettiği andır. Utanç özneliğin maruz-bırakıldığı her anı ve anları işaret etmektedir (Ostman, 2009, s. 77).

Bu anlamda çıplak beden zaten bir gösterim noktası olduğunun ve ihlal mekanizması içinde görünür ve sunulan bir evren teşkil ettiğinin bilincindedir. Burada gösterilen utanç tanımlamasının aksine çıplak beden kendi çıplaklığının bilincinde olmasının yanı sıra bu çıplaklığı bile isteye sergileyen bir bilinç olarak da ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan utanç duymasını gerektiren bir tutum söz konusu değildir. Kendisini bilince bile isteye açmış ve gözler önüne sermiştir. Bu bilinçli tutum başkasının bakışına maruz kalma noktasında temellendiğinden her koşulda ortaya çıkan şey istemdir. Görülme ve bakılma istemidir ki

bunun nedeni karşısındakini avlamak amacıyla tuzağa çekmektir. Aslında yaptığı şey dikkati dağıtmaktır. Böylece karşısındaki sosyal beden, çıplak beden tarafından izlendiğini çok geç fark edecektir. Sosyal beden olarak öteki yalnızca onu görmektedir. Gözünü dikip baktığı, zihnine kazıdığı ve kendisini görünce donup kaldığı çıplak bedenin nesne olmaktan çıkarak, bakışlarıyla onu izlediğini çok geç fark edecektir. Önce çıplaklık karşısında gözlerini bedenin daha önce görmediği noktalarına diken öteki, bunlara bakarken donakalacaktır. Bu donakalmanın kırılması bakışın, gündelik anlamda en çok maruz kalınan noktaya; yani yüze gelmesiyle kırılmaktadır. İşte o anda ötekinin kendisinin de nesneleştirdiği çıplak beden tarafından izlendiğini fark ettiği zamana tekabül etmektedir. O ana kadar bir nesne olan beden, üzerinde bulunan baş ve izleyen gözlerle öteki olanı izlemektedir. Böylece öteki biraz önce sergilediği nesneleştirme ediminin ayıplanacak bir davranış olduğu bilincine erişerek utanma gösterecektir. “Utanç halinde, özne kendisinin maruz-bırakılmasından başka hiçbir kapsama sahip değildir. Kendi karmaşasına, özne olarak düşüşüne şahit olmaktadır. Bu çift-yönlü hareket, hem özneleştirme hem de maruz-bırakılma, utancın kendisidir” (Agamben, 2005, s. 97). Öteki bu noktada hem çıplak bedene maruz bırakılmaktadır hem de bedenden saçılan bakışlara maruz kalmaktadır. Eş konumda olmadığı ancak kendisi gibi bir özne olan çıplak beden onu avlamakta ve güçsüz bırakmaktadır.

Çıplaklığın bu anlamda bir şiddet içerdiğinden bahsetmiştik. Söz konusu bu sınır durum egemenlik şiddetini içerdiğinden çıplaklığın içinde zaten var olan bir durumu açığa çıkarmaktadır. Agamben, şiddet analizinde biraz daha ileriye giderek, egemeni, “zaten özünde bu şiddeti taşıyabilen” olarak tanımlar (Tuğrul, 2010, s. 25). Zira egemen, bir karar ve maruz bırakma mekanizması olarak sergilenmektedir. “Egemen olağanüstü hale karar verendir” (Schmitt, 2002, s. 13). “Egemenlik, bir sınır fenomenidir; buna göre egemenlik varlıkta ne zaman yanıp sönsün, bu imkansızlığın olanaklı olanın dünyasının yüzeyini oluşturması olarak görülür” (Aksoy, 2011, s. 2020). İmkânsız olmasının nedeni, yine imkânsız olarak görülen bir edimin performe edilmesinden ileri gelmektedir. Agamben’in egemen anlayışı göz önünde bulundurulduğunda egemenin yasa koyucu anlamında karşımıza çıkması onu yasanın ötesinde bir konuma yerleştirmektedir. Gündelik olanın tasarrufu egemenin elindeyken egemen yasanın dışında olan konumuyla olağanüstü olanın temsili olarak görülmektedir. Diğer yandan kutsal insan anlamında karşımıza çıkan çıplak beden yine kutsallığı ve gündelik olanın dışında yer alması bakımından egemenle benzer biçimde olağanüstü bir nitelik kazanmaktadır. “Kutsal insan, tüm insanların kendisi karşısında egemen olduğu, egemen ise kendisi karşısında herkesin kutsal insan olduğu şahsiyettir” (Agamben, 2013a, s. 104- 105). Kutsal olarak nitelendirilen şeyin yaşamı değersizleştirildiği için yasal bağlamın ve bu

doğrultuda yasa ile kontrol edilen gündelik olanın dışındadır. Burada karşımıza çıkan kutsal anlayışı temizlikle değil de murdar olan ötekilikle alakalıdır. Bu bakımdan toplumun içinde yer alan bir durum olsa da sınır bir deneyim oluşturmaktadır. Eşikte olma durumunun temsili olarak ele alınan kutsal insan ve egemen sıfatları arasından bizim ele alacağımız eşikte duran, yasanın ötesinde ve gündelik olanın dışında kalan; kısaca toplum dışı olan çıplak bedendir.

Siyaset, hayatın kendi kendini iyi hayata dönüştürmesinin gerektiği ve siyasallaştırılması gereken şeyin daima zaten çıplak hayat olduğu yerdir. Batı siyasetinde çıplak hayatın kendine has bir ayrıcalığı vardır ve bu ayrıcalık, dışlanmasıyla insanların yaşadığı kenti doğuran bir şeyin ayrıcalığıdır... çıplak hayat siyasetin içinde hâlâ istisna olarak, yani sadece dışlanarak içlenen bir şey olarak var olmaya devam ediyor (Agamben, 2013b, s. 16-20).

Toplum içinde kabul görmeyen anlamda çıplaklık, ya da başka bir deyişle öznenin gündelik yaşam içinde kendisini açıkça çıplak olarak sergilemesi, soyunuk olma durumunu bir maruz kalma olarak kullanması ve bu nedenle mevcut düzeni ihlal ederek onu kendi içinde dekonstrüksiyona uğratması derin bir şiddeti temellendirirken sınır bir tutum örneği olarak imkansız mümkün olanın içine taşımaktadır. “Sınır-tutum... ‘gerçek ’olarak verilmiş olanla, yani kimliğimizin koyduğu sınırlarla bu sınırları değiştirmek için verilen çaba arasındaki zorlu etkileşimdir” (Keskin, 2013, s. 744).

Tam da bu bakımdan toplumsal egemenlik ile öznenin giysilerden arınmış çıplak egemenliği arasında bir çatışma açığa çıkmaktadır. Böylece çıplak bedenini sergileyen özne bir yıkım sürecini başlatmaktadır. Akıp giden zamanı ve devamlılığı sağlayan mekanı algısal olarak kesintiye uğratarken, tekinsiz bir donakalmayı kuşatmaktadır. Ötekini egemenliği altına alan çıplak beden öznesi dekonstrüktif yaklaşımını askıya alınan anda yerine getirerek performatif bir oluşumu hayata getirmektedir. Bilinmezliği görünür kılan bu süreçte, bilinmek istenen ya da kaçınılan şey arasındaki sınırı bulanıklaştırmak onun ilkel yapısına yüklenen temel görevdir. Sınırları bulanıklaştıran esaslı sınır olan çıplak beden anlam kaybını getirirken yeni anlamlar oluşturulması ya da gündelik yaşama geri dönülme üzerine gerçekleştirilen çabayı da askıya alarak saf dışı bırakmaktadır. Çıplak beden toplumsal olan aktörel bağlamda bir canavardır, bir barbardır. “Tekinsizin ete kemiğe bürünmüş hali olan canavar, uzun süredir saklandığı ve içinde neredeyse unutulduğu bodrumdan yahut dolaptan firar eden varlıktır” (Kearney, 2012, s. 52). Üzeri her an örtülmeye çalışılan, ya da giysilerle gizlenen her şey bir anda açığa çıkararak bakışı hapsederken, ötekiliği de hissedilir bir olgu kılmaktadır. Öteki ya da izler-bakış olarak gözünü diken özne anlamında sosyal beden; bir anda bütün gereksinmelerinden sıyrılrsa da, halen giyinik oluşu ve rutin içindeki konumunun çıplak

bedenin bakışıyla hatırlatılması onu utanca sürüklemektedir. Utanç da toplumsal olanın esaslı bir imgesi olarak kendisini göstermektedir. İzler-bakışın, gözünü diken giyinik öznenin:

Varlığının bütün eskatolojisi, bir düşüş, yitim, hasar ya da bozulma olanağıyla ilk karşılaştığı an itibarıyla, mitsel olan aracılığıyla kendilik-bilincine erişen çocuksu masumiyetin açıkça mütevazı ve geleneksel olan resminde görünmektedir. Bu, kendini-içeren dünyanın kapalılığını kırarak olan oyundur (Leiris, 2004, s. 153-154).

Böylece çıplaklık ötekinin utancını doğurmadan önceki o donakalma anında, kendi dünyasının –toplumca öngörülen yaşamı ve davranış kalıplarının– dışına taşacaktır. Oyuncu bir çıplaklık, bir yandan çıplak öznenin ben’ini egemen kılarken diğer yandan da izler-öznenin (sosyal beden) giysilerle kalınlaşan derisi üzerindeki çeperi çatlatacaktır. Bu kaçınılmaz bir oyundur. Hapseden ve hapsedilen arasında tanımlanan bu saldırgan ve şiddetli oyun, güç ve zayıflık imgelerini aynı düzlemde çarpıştıracaktır. Çıplak beden artık gizleme kaplı değildir ve kendini sergilemekten herhangi bir utanç duymamaktadır. Bu nedenle bilinçli bir güç ve oynama istemini taşımaktadır. Diğer yandan giyinik olan izler-özne oyuna gönüllü olarak katılmaz. Aksine o bir anda tuzağa düşmektedir. Çıplak beden tarafından avlanmakta ve çıplaklığa seçim şansını olmaksızın maruz kalmaktadır.

Beden apaçık bir sergilenme ya da görüntü biçimidir. İlk anda bir nesne olarak ele alınabilmektedir. Özellikle bedenün yüz dışında kalan çıplaklığı göz önünde bulundurulduğunda, izler bakışın karşısındaki yalnızca et ve kemikten ibaret değildir. Çıplak bedene gözünü dikip bakan ve izleyen özne için; bu beden çıplaklıkla ilgili gizli kalması istenen her şeyin temsili olduğu gibi, çıplaklıkla bağlantılı güdülenmelerin de toplamı olarak boy göstermektedir. Belki bedenün üstünde bir baş ve kendisinin izlemesini izleyen gözler olmasa, dokunma duygusuna yenik düşecek bu giyinik izler-özne; ancak o durumda bedenün etten ve kemikten oluşan bir nesne olmasına yönelecektir. Bunu anlamak için ona dokunması gerekecektir ve bu da cinsel bir yönelim doğuracaktır. Hissetmek ve dokunmakla ilgili olan cinsel güdülenme bu tarzda bir gereklilikle bezelidir. Diğer yandan dokunma olmaksızın yalnızca düşünsel bir eğilim olarak açığa çıkmaya da devam etmektedir. Çıplaklık imgesel anlamda bu tarzda düşünsel ve güdüsel yaklaşımları ortaya çıkarmaktadır. Bir yandan toplumsal düzlemde anlam yitimini, zaman ve mekânın askıya alındığı ritüelistik bir anı ortaya koysa da; diğer yandan oluşturduğu dekonstrüktif yapıyla, bir bütünü içindeki çarpık bir ayrıntı olarak temellendirdiği boşlukta, yeni ve toplumsal anlamda imkansız bir anlam dünyası da yaratacaktır. Bu anlam dünyası çıplaklığın, uzak durulan şeyin kendisini, kaçınmanın kendisini imleyecektir. Ona dönüşecektir. Çünkü “imge bir şeye değil, bir şeyin

bilinirliğine (onun çıplaklığına) işaret etmektedir, o ne şeye işaret eder ne de ona anlam kazandırır. Bununla beraber bu, şeyi bilgiye teslim etmekten, onu örten giysileri çıkarmaktan başka bir şey olmadıği sürece, çıplaklık şeyden ayrı değildir: o şeyin kendisidir” (Agamben, 2011, s. 83). Böylece çıplaklık; izler-bakış ve toplumsal düzlemde yarattığı dengesizlik ve çarpıklık beraberinde, çıplak bedenden çıplaklığın kendi imgesine dönüşürken, anlamları yıkıp bir anlamda tanımsız ve tekinsiz bir anlam dünyası ortaya koyacaktır.

Her ne kadar kendi ötekisi olan izler-öznenin bakışlarına da maruz kalsa, bu maruz kalmaya bilinçli olarak kendini açtığı için; izler-öznenin çıplak bedenin bakışları karşısındaki utancı onda açığa çıkmayacaktır. Çünkü çıplaklığın mutlak bir sınırı bulunmadığı gibi, egemen olan oyunun da sınırları tam anlamıyla belirlenmiş değildir. Toplumsal bakımdan ortaya konan sınırın ucunda, bedenin örtülerinden arındığı salt ve dehşet veren bir çıplaklığın bulunduğu bir gerçektir. Ancak bu durumda çıplaklığın da bir sınırının olması gerekmemekte midir? Bu sorunun yanıtı keskin bir hayırla imgelenmelidir. Zira çıplaklık tekensiz ve muğlak olanın alanını imlediği andan itibaren sonsuz bir evrilme haline girmektedir. Aslında çıplaklığın imlediği şey salt anlamda bedenin örtüsüz biçimde sergilenmesi değildir. Çıplaklık olarak imlediğimiz şey insanın kendisini apaçık olarak gösterdiği ve bunun başkaları ya da toplum üzerinde bıraktığı yasaklama etkilerini yıkıma uğrattığı bir alanı temsil etmektedir. Kısaca, toplumsal rutini bozan ve sosyal insanı doğrultusundan ayırarak onda bir tökezleme yaratabilecek olan her şeyin toplamı çıplak bedenin bütünü simgelemektedir:

Eğer bütün öznel performativite, bir anlam çağrısına denk geliyorsa, o halde çıplaklığa anlam kazandıran şeyin istikrarsızlığı kültürün içinde ve onun tarafından yapılandırılan ruhsal beni baltalamaktadır. Çizilen sınırların istikrarsızlığı öznenin tutarlılık ve anlaşılabilirlik anlayışını baltalamakta ve çıplaklıktan duyulan rahatsızlık çıplaklığın ne için olduğu sorusunun yarattığı rahatsızlıkla görülmeye başlanabilmektedir (Cover, 2003, s. 63).

Bu rahatsızlığın nedeni yasaklanmış olanın açıkça gösterilmeye başlanmasından ileri gelmektedir. “Yasaklanan, örtülen, gözden uzaklaştırılan, merak duygusuyla birlikte insanı, arkasında olanı görmek için tahrik eder. Bu durum kaçınılmaz olarak, yasak olana sahip olanla ondan yoksun olan arasında şiddeti doğurur” (Yüce, 2015, s. 31). Bu noktada çıplaklık ve karşı koyuş bir istemi doğurmaktadır. Utancın ardından gelen üzerine düşünme durumu, insanın empatik eğilimlerini arttırırken; diğerinde olana sahip olma ihtimali hem çıplak bedene karşı bir öfkeyi hem de kendinin sınırlanmışlığına karşı bir nefreti getirmektedir. Oyun da tam bu noktada açığa çıkmaktadır. Avını çıplaklığıyla ve ihlal edici davranışıyla tuzağına çeken çıplak beden, ilk önce bakışlarıyla sosyal bedeni utanca uğratarak onu sarsmış; ardından mevcut anlamın kaybı ve yeniden geriye döndürülmesi noktasındaki tekensizlik ve



şüpheyile öfkeye sürüklemiştir. Çünkü “öteki olarak öteki, sadece başka bir ego değildir: öteki benim olduğum şey olmayandır. Ötekinin böyle olması, onun karakterinden, fizyonomisinden, psikolojisinden değil, ötekinin büyük farklılığından kaynaklanır” (Levinas, 1999, s. 103). Bu bakımdan sosyal bedenin ötekisi olarak çıplak olan özdeşleşime açık bir nokta olarak karşıda duran olmaktadır. Diğer yandan sosyal beden çıplak bedenin ötekisi olmasına rağmen, çıplak beden sosyal bedenle özdeşleşim kurma noktasını da ihlal etmektedir. Çünkü sosyal beden onun ihlal ettiği sınırların temsilidir ve bu noktayı zaten aşmış olduğu surette çıplak bedenin egemen oyununun devreye girmesi söz konusudur. Avcı olarak avını tuzağa çeken çıplak beden egemenliğini ihlalle kazanmıştır ve kendi ötekisi olan sosyal bedeni tuzağa çekmeyi oyun haline getirmektedir. Sosyal beden, mevcut “ilişkiler için bir taraftır. Aktör değil, figürandır. Bir ilişki yaşar, ama ilişkinin kontrolü elinden alınmıştır. Bütün yabancılığıyla yaşar, fakat yaşamın özsel niteliğini belirleme konusunda etkisizdir” (Adugit, 2013, s. 15). Bu noktada belirleyici olan her zaman için tekinsiz ve dehşet verici olan çıplak bedendir. Seyredilen, izlenen, sosyal bedenin gözünü dikip baktığı çıplak beden; toplumsal olanın içinde toplum-dışı olanın ve bilinmez olanın temsili olarak tanık olunan şeydir. “Tanıklığın dili artık hiçbir şey ifade etmeyen bir dildir ve bu nedenle dil barındırmayan bir şeye dönüşür; artık farklı bir anlamsızlık noktasına ulaşır – tam tanıgın, tanım gereği tanıklık edemeyecek olanı kine” (Agamben, 2010, s. 39). Böylelikle anlatılmayan, aktarılamayan bu deneyim; toplumsal olanın getirdiği etkileşim alanının en önemli ilişkisel imgesi olan dili ortadan kaldırarak en büyük yıkımını gerçekleştirmektedir. “Seyir ilişkisinde, seyredilenle girilen ilişkinin niteliği seyredene bağlıdır. Seyreden, seyredileni istediği gibi yorumlar, kim olduğunu, ne yaptığını istediği gibi şekillendirir. Artık kişinin kişiselliğinin hiçbir nesnel temeli yoktur” (Adugit, 2013, s. 18). Ancak bizim bütün metin boyunca ele aldığımız nokta seyreden yanında seyredilenin durumunu tanımlaya çalışmaktan ileri gelmektedir. Seyreden olarak sosyal beden istediği tanımlamaları ya da anlam bağlantılarını öteki olarak gördüğü çıplak beden üzerine yansıtabilecek olsa da burada unutulmaması gereken nokta çıplak bedenin sosyal bedenle eş bir konumda olmadığıdır. Olağan şartlar bağlamında ihlal sonucu toplumsal zaman ve mekândan dışlanması gereken bir çıplak beden söz konusu olsa da bu beden yine toplumsal alan dahilinde seyreden sosyal bedene görünmektedir. Bu bağlamda ihlal eden ve dehşet duygusunu geliştirerek zaman ve mekânı askıya alan çıplak beden, sosyal beden karşısında daha güçlüdür ve av oyununu yönlendirmektedir. Kişiselliğin nesnel temeli olmadığı noktasında Adugit haklıdır. Agamben’in kutsal insanımı ele alırken üzerinde durduğumuz gibi çıplak beden kutsal olan niteliği içinde değerlendirildiğinde, onun toplumun yani seyreden bakışı noktasında kişiliğini yitirmesi doğaldır. Buradaki akış egemeni de

bağlam dışı bıraktığımızda tümüyle yasaya bağlı olan ve bu anlamda bir toplum oluşturan vatandaşlardan ibarettir. Toplumun üyeleri, toplumun üyesi sayılmayanlar karşısında belirleyici noktada yer almaya başlamaktadır. Böylece toplumun ötekisi olan kutsal beden ve egemenin dışsal konumu burada da kendisini gösterir hale gelmektedir. Yorumlama her an seyircinin düzleminden gerçekleşerek kendini dönüştürmekte ve öznel yansımaların toplamı haline gelmektedir. Anlamsızlık ve belirsizlik getiren bu ilişki seyreden üzerinde öfke ve şiddet duygularını geliştirse de, ben-olmayan algısının kurulması bağlamında; ihlal noktasında bulunan çıplak beden ben'in dekonstrüktif parçalanışını getirirken aynı zamanda yeniden kurulumu da çelişkili kılmaktadır. Getirdiği yıkım ve şüphe ise sosyal bedenin askıya alınmış bir dönüşümünü doğurmaktadır. Böylelikle ben'in kurulumu egemen bir ihlal, anlık ve bilinçsiz bir avlanma durumu ile mümkün hale gelmektedir. Avlanma hali sosyal beden olarak,

...ötekinin ayrı benliğinin sınırlarını ihlal eder ve çabucak yayılır, bu diğerinin davranışlarını mimetik olarak taklit eden özneye önderlik eden istemsiz refleks mekanizmasına yüklemlediği derecede böyledir. Aracılık-etmeyen, psiko-fizyolojik mimesis, ötekinin özne içindeki etkisinin belirmesinden sorumludur, bu çocukluktan gelen, bireyselliğin sınırlarını geçen ve yeniden-karşısına geçen mimetik ve kişilik dışı etkidir (Biles, 2015, s. 76-77).

### Sonuç

Sonuç olarak toplum içinde yaşamını devam ettiren sosyal beden, sınırı ihlal eden ve kendisi bir sınır halini alan; ancak aynı zamanda kendi içinde muğlak sınırlara sahip olan çıplak beden tarafından kaçınılmaz biçimde avlanmaktadır. Metin boyunca çıplak bedenle imlenen toplumsal giysilerden arınmış olan beden, aslında toplum-dışı olan her etkinin imgesidir. Bu bağlamda, çıplaklık kendi üzerindeki örtüleri kaldırarak bir hakikat yaratma halidir. Bu hakikat çıplak bedenin kendi istemi bağlamında kendisini şekillendirdiği ve bunun açık biçimde sosyal beden ve toplumun geneli üzerinde bir dehşet beraberinde öfke hali yarattığı edimi nitelemektedir. Kişinin toplum içinde sürdürdüğü yaşamında kendisine biçilen kıyafetleri giyerek aktörel tutumunu sürdürmesi elbette kabul edilebilir bir tavidir. Ancak keskin sınırları olan her alanın sürekli bir ihlal tehdidi altında olması açık biçimde kabul edilebilir olduğu gibi, sosyal bedenin inşasının da her an ihlal durumunda olan dekonstrüktif bir etkiye maruz kalması mümkündür. Çıplak beden her toplumun içinde anlamsızlığı ve değişkenliği imleyen sarsıcı ve hükümsüz boş alanın temsilidir. Boş alanlar dolduruldukça, yerini yenileri alırken sınırların her an ihlal edilmeye mahkûm olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Bu ihlaller karşısında egemen bir çıplak ya da sosyal bedene tutunan bir

**Derin, Ö. (2021). Aktörel seyir ve av: Sosyal beden karşısında çıplak bedenın egemen oyunu. *Humanitas*, 9(17), 164-183**

seyirci olmak özgür bir seçimidir. Ancak her iki seçimin de kefaretenen kaçınılamayacağı göz önünde tutulmalıdır.

### Kaynakça

- Adugit, Y. W. (2013). Görelî mekanlarda ahlaki kayıtsızlık. *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi (FLSF)*, 15, 1-24.
- Agamben, G. (2005). *Quel che resta da Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homosacer III)*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2010). *Auschwitz'den artakalanlar*. (A. İ. Başgöl, Çev.). Ankara: Dipnot. (Orijinal çalışma basım tarihi 1998).
- Agamben, G. (2011). *Nudity*. (D. Kishik & S. Pedatella Trans.). Stanford: Stanford University Press. (Orijinal çalışma basım tarihi 2009).
- Agamben, G. (2013a). *Opus dei: an archaeology of duty*. (A. Kotsko, Çev.). Stanford: Stanford University Press. (Orijinal çalışma basım tarihi 2013).
- Agamben, G. (2013b). *Kutsal insan egemen iktidar ve çıplak hayat*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı. (Orijinal çalışma basım tarihi 1998)
- Aksoy, M. U. (2011). Hegel and Georges Bataille's conceptualization of sovereignty. *Ege Academic Review* 11, 2.
- Antmen, A. (2010). *20. yüzyıl batı sanatında akımlar*. İstanbul: Sel.
- Aydınalp, E.B. (2017). Jacques Derrida'da yazı ve anlam oyunu. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (SEFAD)*, 38, 151-165.
- Bataille, G. (1995). *Encyclopedia acephalica*, London: Atlas Press.
- Beden. (t.b.). Türk Dil Kurumu büyük Türkçe sözlük içinde. <https://tdk.gov.tr/>
- Berger, J. (2010). *Görme biçimleri*. (Y. Salman, Çev.). İstanbul: Metis. (Orijinal çalışma basım tarihi 1972).
- Biles, J. (2015). Does the acéphale dream of headless sheep?. In J. Biles & K. L. Brintnall (Eds.), *Negative ecstasies Georges Bataille and the study of religion* (pp. 217-238). NY: Fordham -University Press.
- Cover, R. (2003). The naked subject: nudity, context and sexualization in contemporary culture. *Body & Society*. 9(3), 53-72.
- Çeber, T. (2017). İzleyiciyi izlemek; sanat eseri, sanatçı ve izleyici ilişkisi üzerine. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 38, 87-97.

- Derin, Ö. (2021). Aktörel seyir ve av: Sosyal beden karşısında çıplak bedenin egemen oyunu. *Humanitas*, 9(17), 164-183
- Derrida, J. (1999). Japon bir dosta mektup. (M. Atıcı ve M. Omay, Çev.). *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı*, 10. İstanbul: Bağlam. (Orijinal çalışma basım tarihi 1983)
- Gezgin, İ. (2010). *Antik Yunan ve Roma sanatında cinsellik*. İstanbul: Alfa.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve bireysel kimlik*. (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Say. (Orijinal çalışma basım tarihi 1991)
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, tanrılar, canavarlar ötekiliği yorumlamak*. (B. Özkul, Çev.) İstanbul: Metis. (Orijinal çalışma basım tarihi 2002)
- Keskin, F. (2013). Michel Foucault. A. Tunçel ve K. Gülenç (Ed.). *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde (s. 736–53). Ankara: Doğu Batı.
- Leiris, M. (2004). *Writing on self*. Sean Hand: Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1999). Felsefe, adalet ve aşk. (M. Atıcı, Çev.). *Felsefelogos*, 2, 100-112. (Orijinal çalışma basım *Entre nous* içinde, 1991)
- Leppert, R. (2018). *The nude the cultural rhetoric of the body in the art of Western modernity*. NY: Routledge.
- Ostman, L. (2009). Agamben, naked life and nudity. *Danish yearbook of philosophy*, 45, 71-88.
- Rank, O. (2001). *Doğum travması*. (S. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Metis. (Orijinal çalışma basım tarihi 1924)
- Schmitt, C. (2002). *Siyasi ilahiyat*. (E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost. (Orijinal çalışma basım tarihi 1922)
- Taburoğlu, Ö. (2007). *Dünyevi ve kutsal modernlerin maneviyat arayışları*. İstanbul: Metis.
- Tetire, Ş. (1992). *Sanatta çıplaklık ve erotizm*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.
- A.J. Mitchel ve J. K. Winfree (Eds.). (2009). *The obsessions of Georges Bataille community and communication*. NY: Suny Press.
- D.B. Allison, M.S. Roberts ve A.S. Weiss (Eds.). (1995). *Sade and the narrative of transgression*. NY: Cambridge University Press.
- Tuğrul, S. (2010). *Ebedi kutsal ezeli kurban çok tanrılıktan tek tanrılığa kutsal ve kurbanlık mekanizmaları*. İstanbul: İletişim.

**Derin, Ö. (2021). Aktörel seyir ve av: Sosyal beden karşısında çıplak bedenin egemen oyunu. *Humanitas*, 9(17), 164-183**

Yüce, S. (2015). *Erotik resimde ahlak ve şiddet imgeleri* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

**LA DIMENSION RECRÉATIVE DES « TENDANCES  
DÉFORMANTES » DANS LA TRADUCTION DE *J'IRAI CRACHER  
SUR VOS TOMBES***

**Serhan DİNDAR<sup>1</sup>**

**Résumé**

Antoine Berman, théoricien important dans la traductologie, a favorisé la traduction cibliste pour les textes littéraires. Il a évoqué certaines tendances du sujet traduisant nommées « les tendances déformantes ». Ces tendances se montrent plutôt dans la traduction interlinguale des textes littéraires. Le sujet traduisant réalise une opération de destruction formelle, lingual et structural mais il doit protéger le sens, le message et le vouloir dire du texte original. Pour donner (presque) le même sens dans le texte d'arrivée, le sujet traduisant fait en même temps une recreation du sens. D'une part, il pratique les tendances déformantes au niveau du signifiant, d'autre part il recrée le sens du texte source au niveau du signifié. L'objectif de ce travail est de constater la dimension récréative des certaines tendances déformantes et d'analyser ces tendances déformantes et récréatives sur la traduction en turc du roman *J'irai cracher sur vos tombes* de Boris Vian.

**Mots-clés :** Antoine Berman, tendances déformantes, recreation, sujet traduisant, *j'irai cracher sur vos tombes*

**MEZARLARINIZA TÜKÜRECEĞİM ÇEVİRİSİNDE “BİÇİMBOZAN  
EĞİLİMLER”İN YENİDENYARATICI BOYUTU**

**Öz**

Çeviribilim alanında önemli bir kuramcı olan Antoine Berman, yazınsal metinler için erek odaklı çeviri yöntemini savunmuştur. Kuramcı, bu süreçte olası çevirmen eğilimlerini “biçimbozan eğilimler” olarak adlandırıp tanımlamıştır. Bu eğilimler kendilerini daha çok yazınsal metinlerin dillerarası çevirisinde göstermektedir. Çevirmen, bu eğilimlerle yapısal ve dilsel düzeyde bir biçimsel bozma işlemi gerçekleştirir. Fakat orijinal metnin anlamını, vermek istediği mesajı ve söylemek istediği şeyi korumak durumundadır. Çevirmen, varış metninde kaynak metinle (hemen hemen) aynı anlamı verebilmek için anlamsal boyutta bir yenidenyaratma

<sup>1</sup> Maître de conférence adjoint, Université de Karamanoğlu Mehmetbey, École Supérieure des Langues Étrangères, Département de traduction et d'interprétation, serhandindar@kmu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7138-672X.

işlemi de gerçekleştirir. Bir yandan, gösteren düzeyinde biçimbozan eğilimlerini deneyimleyen çevirmen diğer yandan da gösterilen düzeyinde kaynak metnin anlamını yeniden yaratır. Bu çalışmanın amacı, bazı biçimbozan eğilimlerin yenidenyaratıcı boyutunu ortaya çıkarmak ve bu biçimbozan-yenidenyaratıcı eğilimleri Boris Vian'ın *Mezarlarınıza Tüküreceğim* roman çevirisi üzerinden örneklendirerek göstermektir.

**Anahtar Sözcükler:** Antoine Berman, biçimbozan eğilimler, yenidenyaratma, çevirmen, *Mezarlarınıza Tüküreceğim*

### Introduction

Étant une définition courante et simple, la traduction interlinguale est de transmettre un texte de départ d'une langue-culture à un texte d'arrivée dans une autre langue-culture. Cette opération de transmission est réalisée par un sujet traduisant qui dirige, avec ses choix, le processus traductif. Donc, il est considéré comme un médiateur entre deux langues-cultures différentes. Comme un médiateur, le traducteur (ou la traductrice) ne pratique pas seulement un transcodage linguistique lors de son acte traductif, mais aussi un passage du contenu entre deux textes. Le contenu du texte à traduire signifie son sens, son message et son vouloir dire dans sa propre langue-culture. Selon Marianne Lederer, une traductologue reconnue, « la traduction n'est pas qu'une recherche de correspondances entre des éléments linguistiques mais aussi une création d'équivalences entre des éléments de sens » (Lederer, 1994, p. 11). Donc, le transcodage linguistique des correspondances se réalise dans un niveau du signifiant (avec le terme saussurien), des équivalences du sens se révèle dans un niveau du signifié. La tâche essentielle du traducteur (ou de traductrice) est de donner le sens, le message, le vouloir dire du texte original dans le texte traduit. Le sujet traduisant qui a le but de fournir (presque) le même sens dans le texte cible détruit la forme de la langue source et la reconstruit dans le texte cible. Cette destruction formelle se trouve dans la nature de la traduction interlinguale en raison des différences syntaxiques, lexicales et structurales parmi des langues. D'ailleurs, cette destruction peut être une nécessité ou bien une option facultative pour le traducteur (ou la traductrice) au regard du contexte général du texte source et du texte cible. Même si le traducteur (ou la traductrice) pratique normalement une déformation de langue, il/elle peut faire la recreation du sens dans le texte cible. Nous allons expliquer comment le sujet traduisant fait la recreation du sens avec cette déformation de langue dans la partie prochaine de notre travail.

En fait, tout ce que nous avons dit jusqu'ici reflète la tendance du sujet traduisant. Étant un terme parapluie, la tendance (traductive) comprend des choix, de voie que le traducteur ou la traductrice suit, des tactiques, des méthodes en bref de sa toute situation



générale lors de la traduction à partir du texte original. Au début, le texte original joue un rôle déterminant sur la tendance traductive dans un niveau micro (les mots, les structures syntaxiques des phrases etc.) et/ou macro (le texte, la situation extralinguistique hors du texte) et cette tendance peut se changer selon le processus de l'acte traductif. Donc, c'est un processus dynamique et actif dans lequel la tendance se forme selon la démarche. Le traducteur (ou la traductrice) peut changer sa tendance traductive d'après la situation du texte, des phrases, voire des mots et du contexte général du texte source et après du texte cible. Il ou elle peut utiliser certaines approches, techniques, méthodes et formules minimales en considérant les nécessités communes entre le texte original et le texte traduit. Dans ce cas, nous pouvons dire qu'il ne s'agit pas d'une tendance absolue du sujet traduisant. On peut seulement parler de sa tendance générale comme cibliste, sourcière etc. Mais il y a certains points auxquels on doit faire attention tandis que l'on considère cette tendance traductive et générale. Il faut faire une distinction entre la forme (signifiant) et le sens (signifié). Le sujet traduisant doit adopter une tendance cibliste au niveau du signifiant (formel) et une tendance sourcière au niveau du signifié (le sens). À ce stade, nous pouvons dire brièvement que toutes les situations dynamiques peuvent se changer mais le sens doit rester absolu et qu'on ne doit pas le changer durant l'acte traductif.

En général, nous pouvons dire que la tendance du traducteur (ou de traductrice) joue un rôle important et déterminant lors de l'acte traductif. Parce que l'on fait une reproduction (le texte cible) d'un produit (le texte source) dans la fin du processus traductif et le succès ou l'échec de ce texte-produit dépend de tendance traductive. D'ailleurs, certaines tendances peuvent avoir la dimension de la création du sens dans la structure profonde. Pour pouvoir montrer cela, dans ce travail, d'abord, nous allons expliquer certains « tendances déformantes », déterminées par Antoine Berman. Ensuite, nous allons faire la définition du terme de création dans le contexte traductif et expliquer la dimension de création possible des tendances déformantes. Et enfin, nous allons faire une analyse de ces tendances déformantes et créatives sur les exemples de traduction en turc du roman intitulée *J'irai cracher sur vos tombes* de Boris Vian.

### **Les Tendances Déformantes Et La Création**

Avant de parler sur la dimension créative des tendances déformantes, il nous faut tout d'abord donner, d'une manière partie par partie avec une méthode inductive, certaines informations générales (traductologiques) sur Antoine Berman. Plus tard, nous allons expliquer d'une manière générale et principale certaines tendances déformantes, ayant la

dimension de récréation, évoquées par Berman. Après ces informations, nous allons faire la définition du terme de récréation plutôt dans le contexte traductif et expliquer la dimension récréative des tendances déformantes mentionnées.

Antoine Berman est un théoricien éminent dans le domaine de traductologie. Berman, étant un théoricien qui propose et utilise pour la première fois le mot « traductologie », définit en un sens général la traduction comme « une porteuse d'un savoir sui generis sur les langues, les littératures, les cultures, les mouvements d'échange et de contact etc. » (Berman, 1984, p. 290). Il voit l'acte de traduction étant un médiateur qui porte le savoir sur les domaines spécifiques entre les langues-cultures. Ce discours de Berman nous montre que, selon lui, la traduction n'est pas seulement un transcodage entre des langues mais aussi une opération de transmission pour fournir la communication entre des cultures. Berman qui pense de l'acte traductif comme un passage interculturel fait aussi une définition générale de la traductologie. Sous la dénomination « traductologie », il définit ce domaine d'étude comme « la réflexion de la traduction sur elle-même à partir de sa nature d'expérience » (Berman, 1989, p. 675). Chez Berman, l'objectif de la traductologie est de reconsidérer la pratique de traduction et de produire des pensées sur cette pratique. Les pensées peuvent rester dans un niveau discursif ou bien elles peuvent montrer une qualité théorique. Ces pensées, soit discursives soit théoriques, jouent quand même un grand rôle pour le développement du domaine de la traductologie. Autrement dit, en tout cas, dans sa façon de définir la traductologie, « Berman nous montre qu'elle porte en elle-même l'émergence d'une réflexion ontologique sur la traduction » (Vautour, 1998, p. 4). Cette réflexion ontologique est plutôt sur l'être de traduction (ou des choses) non pas sur la philosophie de la traduction. Car, la théorie de traduction s'appuie sur sa pratique et à partir de cette idée, nous pouvons dire que cela a emmené Berman à la notion « traductologie ».

Ayant les discours théoriques et importants sur la traduction, Antoine Berman souligne des « tendances déformantes » expérimentées par le traducteur (ou la traductrice) lors de l'acte traductif. Les tendances déformantes sont évoquées en suivant l'attitude du traducteur (ou de traductrice) surtout dans le processus traductif des textes littéraires. Berman explique la raison que ces tendances se montrent surtout dans la traduction des textes littéraires en prose :

L'analytique esquissée ici ne concernera que les forces déformantes qui s'exercent dans le domaine de la « prose littéraire » (roman, essai, lettres etc.). Il y a à cela une raison subjective : j'ai surtout l'expérience de la traduction de la prose littéraire. Et une raison plus

objective : ce domaine de traduction a, jusqu'ici, été injustement négligé (Berman, 1999, p. 50).

Berman, étant un traducteur des textes littéraires, pense que l'on ne fait pas beaucoup de travaux sur la traduction des textes littéraires dans ce temps-là. Comme il déjà fait des traductions de la prose littéraire, il observe directement les tendances déformantes dans ses propres processus traductifs. Alors, nous pouvons dire que les tendances déformantes ont révélé avec ses expériences de la traduction. Car, étant un traducteur, il indique que l'attitude du sujet traduisant en face du texte du départ fait une destruction des lettres originaux au profit du sens et de la belle forme (Berman, 1999, p. 52). D'ailleurs, il souligne que les tendances déformantes s'exercent surtout dans la traduction des textes littéraires en prose comme roman, essai, conte etc. La raison de cette attitude est le fait qu'il traduit seulement des genres littéraires en prose. Pour nous, une autre raison peut être le fait que les textes en prose sont plus flexibles au propos de la stylistique quand on fait la comparaison avec la poésie. Selon Berman, le sujet traduisant opère la destruction de la lettre via les tendances déformantes. Cette destruction peut être tolérée dans la traduction d'un texte en prose même si l'auteur (ou l'auteure) des textes littéraires en prose ont sa propre stylistique. Cette tolérance est plus difficile dans la traduction des textes en vers. Pour la poésie, la forme, la lettre, les ponctuations en bref le style et le rythme sont plus importants que le roman. Donc, l'une des tâches la plus importante pour un sujet traduisant est de protéger ou d'obtenir ce style dans le texte traduit. C'est pourquoi que les tendances déformantes peuvent se montrer d'une manière plus possible dans la traduction de la prose.

La première tendance que nous allons présenter est « la rationalisation ». Cette tendance est sur la forme syntaxique voire la ponctuation du texte en prose. Selon Berman, « la rationalisation re-compose les phrases et séquences des phrases de manière à les arranger selon une certaine idée de l'ordre d'un discours » (Berman, 1999, p. 53). Dans la rationalisation, le traducteur ou la traductrice peut réaliser quelques modifications possibles dans le texte traduit. Ces modifications peuvent être sur les structures des phrases et leurs conditions. Par exemple, le sujet traduisant peut éliminer des redites en ajoutant des propositions relatives ou des participes, ou au contraire, il peut utiliser des introductions verbales dans certaines phrases. La modification du sujet traduisant peut aussi être dans un niveau de ponctuation (Berman, 1999, p. 53). Donc, il peut changer, éliminer ou ajouter quelques ponctuations du texte original selon la situation de la langue cible dans le texte traduit. En bref, le traducteur (ou la traductrice), en face de difficultés soit syntaxiques soit

structurales, produit certaines modifications des phrases ou des ponctuations d'après les conditions de la langue d'accueil.

Notre deuxième tendance est « la clarification ». La clarification « concerne plus particulièrement le niveau de « clarté » sensible des mots, ou leur sens » (Berman, 1999, p. 54). Cette tendance tend à imposer de l'indéfini. Dans la clarification, le sujet traduisant ne touche pas uniquement aux structures formelles, il fait plutôt des modifications sémantiques. Ici, il s'agit d'une explicitation du sens, du vouloir dire des expressions du texte original. L'objectif du traducteur (ou de traductrice) est de rendre explicite qui est implicite. Par exemple, s'il y a une expression, ou une locution implicite du texte original, le sujet traduisant peut expliquer d'une autre manière via des équivalences de la langue d'accueil pour le lecteur cible dans la culture d'arrivée. Il peut ajouter ou éliminer des expressions sous les conditions de la langue cible. Donc, il produit le sens, le message ou le vouloir dire du texte source dans le texte cible.

La troisième tendance est « l'allongement ». Dans l'allongement, « toute traduction est tendanciellement plus longue que l'original » (Berman, 1999, p. 56). Le texte traduit peut plus longue que le texte source dans les cas où le traducteur ou la traductrice fait certaines explicitations en raison des différences syntaxiques et structurales entre deux langues. Quand on traduit une expression du texte de départ, elle peut formellement devenir une expression plus longue dans le texte traduit. « Cette pratique de l'allongement qui, en réalité, n'ajoute rien au texte du point de vue de l'information sémantique » (Berman, 1999, p. 56). Le sujet traduisant ne change pas le sens original même s'il choisit des expressions plus longues. Par exemple, il traduit une expression en cinq mots du texte original avec une expression en huit mots appartient à la langue cible. Berman souligne que « l'allongement se produit – à des degrés divers – dans toutes les langues traduisantes, et il n'est pas essentiellement une base linguistique » et parfois il peut causer de la surtraduction (Berman, 1999, p. 56). La surtraduction signifie la traduction excessive qui rend explicite en exagérant des expressions du texte original. Dans ce cas, le sens du texte traduit peut dépasser celui de l'original.

La prochaine tendance est « l'ennoblissement ». L'ennoblissement est le fait que la traduction plus belle que l'original et la production des phrases « élégantes » à partir d'un texte original (Berman, 1999, p. 57). Berman parle aussi de « la rhétorisation » surtout pour les textes en prose. La rhétorisation est équivalent de l'ennoblissement mais elle consiste à produire d'une manière embellissante des phrases (ou des mots) plutôt brillantes avec un *beau* discours (Berman, 1999, p. 58). Cette tendance peut se réfléchir bien sûr dans le niveau du

sens. Le sujet traduisant, qui fait l'ennoblissement (ou la rhétorisation) de forme des phrases et des mots du texte source fait aussi un ennoblissement du sens. À ce stade, il peut donner le même sens avec des expressions et des mots plus enlevés, doux ou bien convenables pour la langue cible. Donc, le traducteur (ou la traductrice) adoucit des mots, des phrases et du sens du texte source en fournissant le même sens. D'ailleurs, au contraire de l'ennoblissement, il y a aussi une autre tendance appelée « la vulgarisation ». Cette tendance se montre plutôt dans la traduction des textes littéraires ayant le discours populaire (la langue parlée), vulgaire (l'oralité) ou argotique (pseudo-argotique) (Berman, 1999, p. 58). Le sujet traduisant vulgarise des expressions (ou des mots) normales du texte de départ dans le texte d'arrivée. Il utilise des équivalences vulgaires appartient à la langue quotidienne (ou parlée) d'après le contexte général du texte source.

Une autre tendance chez Berman est « l'appauvrissement ». Berman propose deux types d'appauvrissement dans l'acte traductif : l'un est l'appauvrissement qualitatif, l'autre est l'appauvrissement quantitatif mais nous allons seulement expliquer l'appauvrissement quantitatif parce qu'il a la possibilité d'avoir la dimension de récréation. L'appauvrissement quantitatif, il « renvoie à une déperdition lexicale (Berman, 1999, p. 59). Selon Berman, « toute prose présente une certaine prolifération de signifiants et de chaîne (syntaxiques) de signifiants » (Berman, 1999, p. 59). Ce type de tendance est plutôt sur le nombre des mots. Elle consiste dans un niveau lexical au lieu des phrases, des expressions, des tournures (l'appauvrissement qualitatif) etc. Le sujet traduisant fait une déperdition des signifiants ; par exemple, il utilise moins des mots pour une phrase du texte traduit que celle du texte original.

La prochaine tendance évoquée par Berman est « la destruction des locutions ». D'après Berman, « la prose abonde en images, locutions, tournures, proverbes, etc., qui relève en partie du vernaculaire (Berman, 1999, p. 65). Dans cette tendance, la structure ou la construction d'une locution culturelle, d'une tournure ou bien d'un proverbe du texte original perd sa forme dans le texte traduit. Car, il y a toujours quelques différences entre ces types de figements appartiennent aux langues et/ou aux cultures différentes. Dans ce cas, selon Berman, « traduire n'est pas chercher des équivalences » (Berman, 1999, 65). Car, pour la traduction des locutions, il s'agit des images culturelles d'une langue. C'est pour cela que « les équivalents d'une locution ou d'un proverbe ne les *remplacent* pas » (Berman, 1999, p. 65). Donc, c'est une déconstruction et cela peut causer d'une sorte d'ethnocentrisme. L'essentiel est de trouver une locution équivalente de la langue d'accueil qui peut fournir presque le même sens, l'effet et la valeur dans la culture réceptrice. Dans tous les cas, il y a

toujours une destruction plutôt formelle des locutions même si le sujet traduisant donne le même sens-effet.

« L'homogénéisation » est une autre tendance chez Antoine Berman. « Elle consiste à *unifier* sur tous les plans le tissu de l'original, alors que celui-ci est originairement hétérogène. C'est assurément la résultante de toutes les tendances précédentes (Berman, 1999, p. 60). Cette tendance comprend de toutes les tendances déformantes de Berman. Donc, c'est une tendance que l'on doit envisager dans le texte tout entier. Cela se montre au niveau soit lexical soit syntaxique. Le texte source a son propre tissu hétérogène et il devient homogène avec le texte cible (Berman, 1999, p. 60). Alors, l'homogénéisation signifie une sorte de composition des éléments textuels et hétérogène. Il s'agit normalement d'une différence entre le texte original et le texte traduit mais cette différence se confond et devient homogène avec le texte traduit. Ce type de tendance souligne la relation intertextuelle entre le texte de départ et le texte d'arrivée et il est évalué d'une manière générale.

La prochaine et dernière tendance qui comprend du général, comme l'homogénéisation, est « la destruction des systématismes ». Le systématisme nous signifie le système général d'une œuvre. Cela « dépasse le niveau des signifiants : il s'étend au type des phrases, de constructions utilisées (Berman, 1999, p. 63). Cette destruction ne comprend pas des mots, elle désigne des phrases, des constructions et des structures grammaticales du texte général. La destruction des systématismes est inévitable entre deux textes (le texte source et le texte cible) parce que chaque langue a son propre système et structure différents. C'est pourquoi, nous pouvons dire que cette tendance se trouve dans la nature de la traduction interlinguale.

Antoine Berman a évoqué treize tendances déformantes mais il affirme qu'il y en a, peut-être, d'autres et que « certaines se recoupent, ou dérivent des autres ; certaines sont bien connues, ou peuvent paraître ne concerner que la langue classicisante » (Berman, 1999, p.52-53). Nous avons expliqué les tendances déformantes (dix tendances déformantes) qui peuvent avoir la dimension de création. Les autres (la destruction des rythmes, la destruction des réseaux signifiants sous-jacents, la destruction ou l'exotisation des réseaux langagiers vernaculaires et l'effacement des superpositions de langues) sont des tendances qui se montrent plutôt dans la traduction de poésie et la traduction spécifique. D'ailleurs, certaines d'entre elles ne seront pas convenables pour notre exemple de la traduction de la prose (du roman) et elles n'ont pas la dimension créative. C'est pourquoi que nous avons touché à la plupart (pas toutes les tendances) des tendances déformantes d'Antoine Berman.

Dans un aspect général, les tendances déformantes chez Antoine Berman se réalisent au niveau du signifiant et peuvent se montrer d'une manière mélangée et changeable dans un texte. En outre, elles peuvent contenir l'une à l'autre dans un texte, une phrase et une expression etc. Selon lui, « la lettre, ce sont toutes les dimensions auxquelles s'attaque le système de déformation » (Berman, 1999, p. 67). Donc, le système des tendances déformantes qui se montre dans la lettre, autrement dit le signifiant, est observé dans la forme linguistique entre deux textes (le texte de départ et le texte d'arrivée). Autrement dit, il s'agit d'une transformation ou d'une transposition linguistique entre ces deux textes. Dans le cas de transformation ou de transposition linguistique, il y a aussi un passage entre la langue source et la langue cible ; les signifiants (ou les phrases, les expressions) de langue source changent leurs formes en passant à une autre langue et ils trouvent une nouvelle position en donnant le même sens de l'original dans la culture cible. C'est pour cela que nous pouvons définir les tendances déformantes comme une sorte de transformation ou de transposition. Gérard Genette affirme que les transformations sont effectuées au niveau formel non pas au niveau du sens et c'est la même chose aussi pour la transposition linguistique (Genette, 1982, p. 238). Alors, cette opération de transformation ou de transposition (linguistique) nécessite une approche cibliste au propos des éléments linguistiques. Car, aucune traduction ne peut être complètement fidèle au texte source et en fait, tout acte traductif touche au sens du texte cible (Genette, 1982, p. 239). De ce fait, le sujet traduisant reste fidèle au sens du texte original dans le texte traduit (non pas la forme). Il fait une destruction de la lettre (ou de la forme) lors de l'acte traductif. Dans chaque cas, soit la transformation soit la transposition linguistique, les tendances déformantes « concernent toute traduction, quelle que soit la langue » (Berman, 1999, p. 53). Et « toute théorie de la traduction est la théorisation de la destruction de la lettre au profit du sens » (Berman, 1999, p. 67). À partir de ce discours de Berman, nous pouvons affirmer que le sujet traduisant fait une déformation de la lettre (ou du signifiant) d'une manière cibliste mais qu'il reste fidèle au sens original. Car, sa tâche est de donner le même sens dans le texte d'arrivée. Alors, la théorisation de traduction consacre la lettre au profit du sens.

« Donner le même sens » n'est pas une simple opération de découvrir des équivalences de la langue d'accueil. Les équivalences trouvées par le sujet traduisant doivent recréer le sens, l'effet, le vouloir dire ou le message dans la culture cible via le texte traduit. Avant de passer d'une manière plus détaillée au sujet de dimension récréative des tendances déformantes, il faut tout d'abord toucher à la définition de la récréation.

Pour mieux comprendre la récréation, nous allons définir brièvement tout d'abord les mots « créer » et « la création ». Le verbe « créer » est défini comme « donner l'existence à qqch, donner une forme originale à qqch » dans le dictionnaire (Créer, s. d.). La création est « l'acte ou le fait de créer » (Création, s. d.). Nous pouvons dire que le verbe « créer » est de faire et représenter une chose nouvelle et originale. « La création » est l'action de créer ou bien le nom de cette chose nouvelle et originale. Le verbe recréer signifie « créer de nouveau, faire revivre et reconstruire par l'esprit » (Recréer, s. d.) et la récréation est « action de recréer » (Recréation, s. d.). Alors, « recréer » est refaire ou reconstruire quelque chose existante et « la récréation » signifie une chose constituée encore une fois. Ici, le mot clé est « exister » ; dans le cas de « création », il s'agit d'une existence d'une chose originale pour la première fois mais dans le cas de « récréation » il s'agit d'une existence de nouveau. Autrement dit, dans la récréation, on fait la constitution encore une fois d'une chose déjà existante. En bref, la création doit être nouvelle et originale (Motoc, 2002, p. 1) mais la récréation n'est pas être nouvelle et originale.

Dans le contexte de la traduction (littéraire), nous pouvons considérer le texte original étant une création. Car, il est une production originale qui est écrite en une langue précise pour une culture déterminée. Le texte original n'est pas seulement une écriture formelle mais aussi une création du sens. L'auteur du texte original crée en même temps un sens général dans un niveau micro et macro en écrivant des expressions, des phrases ou des mots. Plus tard, il partage son œuvre avec le lecteur. Après l'acte traductif, dans ce cas, le texte traduit qui est une réécriture générale (micro et macro) du texte original au niveau du signifiant (de forme) devient une récréation du texte original au niveau du signifié (du sens). Ce texte, traduit par un sujet, est désormais une sorte d'imitation de l'original dans une autre langue-culture. André Lefevre affirme que « le traducteur qui écrit une seconde fois le texte source crée des images de l'écrivain, un travail, une période, un genre et toute la littérature<sup>2</sup> » (Lefevre, 1992, p. 5). C'est-à-dire, le texte d'arrivée est une réécriture formelle de l'original.

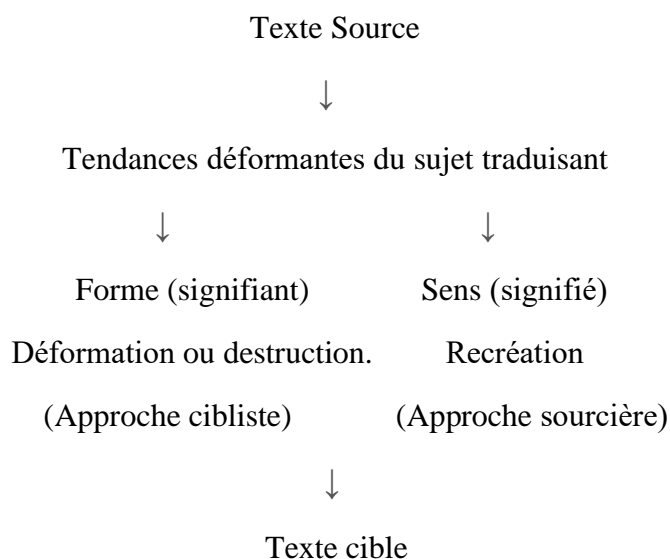
Revenons au sujet du sens, le sujet traduisant qui est une sorte de successeur de l'auteur fait une transcréation du sens entre deux textes. En fait, c'est une opération récréative réalisée dans l'univers du sens et il s'agit d'un passage du sens du texte source avec une autre forme au texte cible. Dans ce cas, le sujet traduisant recrée le sens (le signifié), le vouloir dire et le message du texte source en le réécrivant d'une manière formelle (le signifiant) et le texte cible devient une récréation du sens original. Voilà, cette opération de récréation du sens se

---

<sup>2</sup> Traduit de l'anglais en français par nous-même.



montre aussi dans les tendances déformantes. Même si les tendances déformantes du traducteur (ou de traductrice) font une destruction formelle (du signifiant), elles recréent le sens (ou le signifié) original dans le texte cible. À ce stade, comme le dit Lefevre, le sujet traduisant réécrit une seconde fois le texte original en déformant sa forme mais recrée son sens, son vouloir dire ou son message dans la langue-culture cible. Parce que, comme nous avons déjà dit, la tâche du traducteur ou de traductrice est de donner le sens-effet du texte source dans le texte cible. Nous pouvons montrer en résumant ce processus sur un schéma :



Nous voyons clairement qu'il y a une dimension récréative de la plupart des tendances déformantes de Berman. En tous cas, nous pouvons aussi indiquer que l'on peut nommer la déformation ou la destruction de la lettre étant la transposition linguistique ou la transformation au niveau signifiant comme le dit Genette. Et puis, cette tendance de destruction de la forme (du signifiant) nécessite une approche cibliste. Quand on réfléchit dans le contexte du sens, cette destruction est en même temps une opération de création ou de transcréation. Le traducteur (ou la traductrice) exprime autrement le même sens du texte source dans la langue-culture réceptrice. En bref, la destruction de la lettre doit être au profit de la création du sens. Cela nécessite une approche sourcière dans la traduction.

À partir toutes ces informations théoriques, nous allons analyser des exemples de la traduction du roman *J'irai cracher sur vos tombes* de Boris Vian pour pouvoir montrer la dimension récréative des tendances déformantes d'Antoine Berman.

### Analyse de traduction

Le roman *J'irai cracher sur vos tombes* est rédigé par l'écrivain français Boris Vian en 1946. Dans ce roman, Vian se moque de l'intolérance, de la violence et du racisme aux États-Unis au début des années 1940. Le sujet général du roman se focalise sur la vengeance d'un

homme hybride, appelé Lee Anderson (et protagoniste du roman), pour son frère noir. Lee est un nègre-blanc de naissance parce que sa mère est mulâtresse, son grand-père est blanc et sa grand-mère est noire. Son frère noir est amoureux d'une femme blanche et c'est pourquoi qu'il est lynché par des hommes blancs. Après la mort de son frère, Lee quitte sa ville natale et il a l'intention de tuer quelqu'un blanc pour se venger de la mort de son frère.

En 1949, le roman est interdit en raison du fait qu'il insulte des traditions morales. Car, ce roman fait, d'une manière détaillée, la description de l'érotisme. Ayant le style vulgaire, Boris Vian utilise souvent un discours érotique et argotique appartient à la vie quotidienne dans ses romans. Tandis que l'on lit ses romans, il est généralement possible de rencontrer avec des expressions de la langue parlée. *J'irai cracher sur vos tombes* est une sorte de pastiche du roman noir bien connu et assez sensationnelle de son temps et dans le XXème siècle. Nous avons le roman publié par l'édition Le Livre de Poche daté de 1973.

La traduction en turc du roman, intitulée *Mezarlarınıza Tüküreceğim* (avec une traduction littérale), est faite par Bal Onaran et publié pour la première fois par l'édition İthaki en 2002. Nous avons la septième publication de ce roman en turc publié en 2015. Nous avons choisi ce roman de Vian et sa traduction parce que Vian a son propre style et rythme sui generis et que cela se reflète aussi dans la traduction. D'ailleurs, il se trouve des exemples convenables dans la traduction de ce roman pour pouvoir montrer le processus des tendances déformantes et récréatives.

#### Texte Source

- *Ne me prenez pas pour un porc,*  
*dis-je* (Vian, 1973, p. 21).

#### Texte Cible

“*Beni domuz mu sandınız?*” *dedim*  
(Vian, 2015, p. 11).

Notre premier exemple est tiré du dialogue entre Lee Anderson et Hansen. Lee trouve un nouveau job étant le gérant d'une librairie et Hansen est l'ancien gérant de cette librairie. Nous voyons l'expression du texte source « ne me prenez pas pour un porc ». Lee dit cette phrase à Hansen parce qu'ils parlent des jeunes filles. Hansen pense qu'elles veulent faire tout avec Lee. Et Lee veut lui dire qu'il n'est pas un porc qui a l'intention de faire l'amour tout de suite avec des filles. Le verbe « prendre pour » signifie « confondre quelque chose ou quelqu'un avec quelque chose ou quelqu'un d'autre » et « attribuer à quelque chose ou à quelqu'un la qualité de quelque chose ou de quelqu'un d'autres » (Prendre pour, s. d.). C'est une expression qui est utilisée pour faire une analogie ou bien une comparaison entre des personnes et des choses voire des animaux dans la langue-culture française. Si nous

envisageons dans un contexte structural et formel, l'expression du texte original est une phrase principale construite avec l'impératif. D'ailleurs, comme il s'agit d'un dialogue, la phrase commence par le tiret. Quand nous la traduisons d'une manière littérale ou sourcière (la forme) en turc, nous pouvons dire « beni bir domuz yerine koymayın » (fr. ne me mettez pas au lieu d'un porc) ou « beni bir domuzla karıştırmayın » (fr. ne me confondez pas avec un porc) que ces utilisations ne sont pas beaucoup préférables dans la langue-culture d'accueil. La traductrice a transmis cette expression avec l'équivalence « “Beni domuz mu sandınız ?” ». Elle a fait, tout d'abord, une déformation (ou une destruction) de la structure syntaxique de la phrase principale et impérative du texte source et a transformé cette phrase à une expression interrogative dans le texte cible. Plus tard, en éliminant le tiret, elle a ajouté le point d'interrogation à la fin de la phrase et l'a écrit entre les guillemets parce qu'elle a probablement voulu de donner l'effet du dialogue avec les guillemets au lieu du tiret. La correspondance (directe) de cette phrase en français est « Vous avez pensé que je suis un porc ? ». Dans ce cas, nous pouvons indiquer que la traductrice a la tendance déformante de la rationalisation (le changement de la structure syntaxique et de ponctuation) dans le texte traduit.

Quant au sens, l'expression « “Beni domuz mu sandınız ?” » est plus convenable et utilisable (ou turque) pour la langue-culture turque au lieu des expressions « beni bir domuz yerine koymayın » ou bien « beni bir domuzla karıştırmayın ». Car, le type d'expression interrogative est utilisé pour faire une analogie, une comparaison entre les gens et les animaux ou bien pour se moquer dans la langue-culture turque. Cette analogie (ou la comparaison) peut changer selon des situations, des sujets ou des événements. À ce stade, nous voyons que l'équivalence « “Beni domuz mu sandınız ?” » fournit le même sens de l'expression du texte original. La traductrice qui a fait une sorte de transformation ou transposition linguistique avec la tendance déformante de la rationalisation (au niveau du signifiant avec une approche cibliste) a recréé le même sens-effet et/ou le vouloir dire dans le texte et la culture cible (au niveau du signifié avec une approche sourcière).

#### Texte Source

*Ma valise, n'en parlons pas. Pour ce qu'elle contenait* (Vian, 1973, p. 11).

#### Texte Cible

*Valizime gelince, ondan hiç bahsetmeyelim; içindekiler beş para etmezdi* (Vian, 2015, p. 5).

Le deuxième exemple est tiré de Lee qui est en même temps le narrateur du roman. Il quitte sa ville et arrive à Buckton. Dans cette partie-là, Lee raconte sa situation et ses premières impressions sur Buckton. Ici, il parle de sa valise, la phrase « Pour ce qu'elle contenait » est une expression indépendante. Cela est utilisé pour expliquer la raison d'une chose ou d'un événement dans la langue française. La traduction en turc de cette expression est « *içindekiler beş para etmezdi* ». Quand on voit l'expression du texte source, on s'aperçoit qu'il n'y a pas une phrase comme ça. La traductrice a éliminé la conjonction (pour ce que) et utilisé le signe « point-virgule » étant l'équivalence de cette conjonction. Dans ce point, elle a fait une transformation. Et puis, elle a ajouté complètement une nouvelle phrase pour expliquer la phrase précédente. Donc, la traductrice Onaran a la tendance déformante de la clarification. En fait, il s'agit ici d'une autre tendance déformante : c'est l'allongement (rendre plus long la traduction). Mais, nous allons l'expliquer plus tard avec un autre exemple.

Si nous faisons une évaluation à propos du sens, l'expression « pour ce qu'elle contenait » est exprimée pour vouloir dire que les objets dans la valise n'ont aucune valeur pour le protagoniste. De ce fait, il ne veut pas parler sur eux. Même si le pronom « ce » signifie une chose singulière, le sens contextuel veut dire quelques choses plurielles (parce qu'il ne peut pas être logiquement une seule chose dans la valise) et cela indique la valise d'une manière générale. Dans la traduction en turc, la traductrice veut donner ce vouloir dire en ajoutant l'expression « *içindekiler beş para etmezdi* » (fr. il n'en vaut pas la peine, traduction mot à mot : les choses là-dedans ne faisaient pas cinq argents). Elle préfère la forme plurielle du pronom « ce » en turc étant « *içindekiler* » au lieu de « *içindeki* » (la forme singulière) puisque cette forme singulière peut causer d'une attente, chez lecteur, d'une seule chose très importante dans la valise. Mais il ne s'agit pas d'un sens comme ça dans le texte. L'expression « *içindekiler beş para etmezdi* » n'existe pas dans le texte original mais elle est utilisée dans les cas où l'on veut exprimer la futilité de quelque chose ou bien de quelqu'un. Onaran a pu laisser cette expression en écrivant seulement « *içindekilerden dolayı* » ou bien « *içerdiklerinden dolayı* » avec une approche littérale (ou mot à mot) en turc mais elle a trouvé une équivalence appartient à la culture turque et l'a ajouté dans le texte traduit pour clarifier ou expliquer mieux le vouloir dire de phrase du texte source. Alors, ayant la tendance déformante de la clarification au niveau du signifiant, la traductrice fait une opération de recreation du même sens au niveau du signifié. Elle a fait une déformation formelle avec une approche cibliste mais recréé le sens-effet (le vouloir dire) de l'original avec une approche sourcière dans la culture d'accueil.

**Texte Source**

... et d'ailleurs, même si je m'étais dégonflé... (Vian, 1973, p. 11).

**Texte Cible**

... zaten korkudan altına yapıyor olsam bile, ... (Vian, 2015, p. 5).

Nous tirons le troisième exemple de la partie que Lee raconte sa première arrivée à Buckton. La phrase du texte source « je m'étais dégonflé » est une phrase principale et courte constituée en utilisant le verbe pronominal « se dégonfler ». La correspondance directe de ce verbe en turc est « korkmak / cesareti olmamak / çekinmek » (fr. avoir peur / ne pas avoir le courage) mais ce verbe en un mot se transforme à la phrase « ...korkudan altına yapıyor... » formée de trois mots dans le texte cible. Si nous transmettons directement ou d'une manière littérale l'expression « korkudan altına yapmak... » en français, nous pouvons dire « pisser en bas de peur ». La traductrice préfère l'expression « korkudan altına yapmak » au lieu de « korkmak » (fr. avoir peur) dans la langue cible. Donc, elle a rendu plus long la phrase du texte cible que le texte source (trois mots pour un). À ce stade, nous pouvons dire que la traductrice a la tendance déformante de l'allongement.

Pour la partie du sens, on peut dire que le verbe « se dégonfler » signifie avoir peur, perdre courage et ne pas oser en langue française (Se dégonfler, s. d.) et cela est utilisé plutôt dans les expressions argotiques ou de la vie quotidienne et puis dans les cas où l'on a peur de quelqu'un ou de quelque chose sur un sujet. Par ailleurs, « korkudan altına yapmak » est une expression de la vie quotidienne, vulgaire et moins formelle. Cette expression (ou figement) est utilisée quand on a peur de quelqu'un ou de quelque chose et contient une exagération dans la culture turque. La traductrice a fait, ici, une surtraduction en exagérant le sens original ; dans le contexte du roman, il s'agit de la peur de Lee parce que personne ne lui connaît à Buckton et il a des soucis sur sa nouvelle vie dans un nouvel endroit. Donc, c'est une peur moyenne non pas excessive mais la traductrice a choisi une expression de locution « korkudan altına yapıyor olsam bile » au lieu de correspondance directe « korksam da, korkuyor olsam da, korkularım olsa bile » ou « çekincelerim olsa bile ». Nous pouvons expliquer la raison de ce choix avec le discours vulgaire de l'auteur. Elle a probablement voulu de donner ce discours vulgaire avec une équivalence moins formelle dans la langue d'arrivée. Car « se dégonfler » est un verbe utilisé dans la langue populaire et les figements en langue française. En bref, même s'il y a un cas de surtraduction, nous pouvons indiquer que la traductrice a fait une opération de recreation du même sens-effet (ou du signifié) avec la

tendance déformante de l'allongement (formel) au niveau du signifiant. Elle a fait une destruction formelle en raison de l'approche cibliste mais recréé le vouloir dire (le sens-effet) du texte de départ avec l'approche sourcière dans le texte d'arrivée.

#### Texte Source

#### Texte Cible

- - *Saloperie de route ! grommela*      "*Yol delileri!*" *diye söyleni*  
*encore Culloughs* (Vian, 1973, p. 205).      *Culloughs* (Vian, 2015, p. 124).

Dans le quatrième exemple, au début de la phrase, il y a le mot « saloperie » utilisant avec les expressions argotiques dans la langue source. Ce mot est transmis avec un autre mot plus doux appartient à la langue d'arrivée. Ici, il s'agit d'une transformation formelle entre deux langues différentes. Car, le mot « saloperie » qui est un nom singulier devient un nom pluriel dérivé de l'adjectif dans le texte cible. La traductrice, à ce stade, a fait une déformation du signifiant avec la tendance de l'ennoblissement. Nous pouvons mieux expliquer cette approche de traductrice via le contexte de cette partie et son sens. De ce fait, nous allons évaluer cet exemple de l'ennoblissement plutôt dans le niveau du sens. Dans cette partie du roman, Lee tue les deux jeunes filles blanches et un garagiste blanc pour la vengeance de son frère et il fuit avec sa voiture. Les policiers se préparent à poursuivre la voiture de Lee. Cet exemple est tiré du monologue du sergent Culloughs à la suite de ses amis policiers au moment où ils se mettent en route afin de la poursuite. Le sergent Culloughs dit cette phrase d'exclamation pour ses amis policiers parce qu'il croit qu'ils ne peuvent pas arrêter Lee et que cette poursuite devient dangereuse pour eux. Le vouloir dire de cette expression exclamative est le fait que les policiers insistent sur la poursuite de Lee, qu'ils aiment généralement cette action et que le sergent ne trouve pas raisonnable cette idée.

Le mot « saloperie » signifie « saleté au sens propre et figuré : ce qui est immoral, injuste, grossier, mauvais, forte insulte et grossièreté » en français (Saloperie, s. d.). C'est un mot plutôt argotique et vulgaire utilisé entre des personnes proches. Pour la traduction directe de ce mot, on peut proposer des correspondances « aptallık, pislik, kabalık » etc. Nous avons déjà dit que la traductrice fait une transformation en utilisant un mot pluriel et dérivé de l'adjectif à partir du contexte de cette partie. Même si le sergent dit cette phrase pour la situation générale, la traductrice utilise cette équivalence pour les policiers parce qu'ils sont les personnes qui se trouvent dans l'événement et qui se réalisent l'action. Alors, c'est pourquoi qu'elle n'a pas préféré l'expression de « yol deliliği ! » (fr. folie de route !). Le mot

« deliler » (fr. les fous) signifie les gens fous qui n'agissent pas dans un cadre logique dans la langue-culture turque et la traductrice a voulu de donner le sens que le sergent trouve mal l'idée de poursuite et qu'il est fâché contre ses amis policiers. Le choix (deliler) de la traductrice est plus doux que le mot de l'original. Elle a choisi l'expression de « yol delileri ! » au lieu de « lanet olasıca yol pislikleri ! / yol aptalları!» (etc.) qui peuvent être des expressions plus vulgaires et acceptables selon le contexte général. Dans ce cas, la tendance déformante de la traductrice est l'ennoblissement. Elle a fait une déformation au niveau du signifiant (approche cibliste) et fait la recréation du même sens ou signifié du texte de départ dans le texte d'arrivée (approche sourcière).

#### Texte Source

- *Dites donc ! Vous êtes un parfait goujat !* (Vian, 1973, p. 74).

#### Texte Cible

“*Şuna bak! Siz tam bir hödüksünüz!*” (Vian, 2015, p. 44).

Cet exemple nous montre que le mot « goujat » transforme au mot « hödük » dans le texte cible. Alors même qu'il s'agit ici d'une transformation liée à une déformation, notre exemple de tendance déformante de la vulgarisation se montre plutôt dans le niveau du sens et du contexte. L'exemple est tiré du dialogue entre Lee et la fille appelée Jean Asquith avec laquelle il a fait l'amour la nuit dernière. Le matin, Lee et Jean s'entretiennent et Lee parle de la sœur de Jean. Lee lui dit qu'il aime aussi sa sœur et la trouve très belle. Après ce discours, Jean lui dit la phrase d'exclamation du texte source parce qu'elle le trouve assez rude à cause de ce qu'il a dit.

Le mot « goujat » signifie « homme grossier dont les propos ou les manières sont volontairement ou involontairement offensantes » dans la langue française (Goujat, s. d.) et utilisé avec des figements (des locutions) culturels. Le mot « hödük » dans le texte traduit signifie le même sens (kaba adam / kaba herif / terbiyesiz etc.) avec celui du texte original mais c'est un mot argotique et vulgaire pour la culture d'accueil. Alors, nous pouvons dire que la traductrice a choisi un mot plus vulgaire que l'original. Elle a pu choisir les correspondances comme « kaba adam / terbiyesiz herif » etc. pour utiliser dans l'expression du texte traduit (p.ex. « siz tam bir terbiyesizsiniz / siz tam anlamıyla kaba bir herifsiniz »). Cependant, elle a utilisé l'équivalence « hödük » dans le texte cible. Nous croyons qu'elle a fait un choix comme ça en considérant le contexte de discours vulgaire du texte source. La traductrice Onaran a adopté la tendance déformante de la vulgarisation avec une équivalence

utilisée dans la langue populaire ou l'argot. De cette manière, elle a fait une transformation formelle (le signifiant) d'une manière cibliste et fait la recréation du sens-effet (le signifié) d'une manière sourcière.

#### Texte Source

- *Ne dites donc pas de bêtises* (Vian, 1973, p. 74).

#### Texte Cible

“*Saçmalamayın*” (Vian, 2015, p. 44).

Dans l'exemple ci-dessus, il y a encore une phrase de dialogue entre Lee et Jean. L'expression du texte source se forme de six signifiants et avec le mode impératif. Quand nous voyons le texte traduit, nous remarquons qu'il y a une phrase se formant d'un seul signifiant. Cette phrase est la conjugaison d'un verbe avec la deuxième personne singulière d'une manière formelle. Du point de vue structural, nous pouvons indiquer qu'il s'agit ici d'une déperdition lexicale. La traductrice a choisi une expression plus courte que celle du texte original. De ce fait, elle a la tendance déformante de l'appauvrissement quantitatif.

Du point de vue du sens, nous avons déjà dit que cet exemple est tiré du dialogue de Lee et Jean. Jean qui aime Lee intensément lui demande qu'il veuille se marier avec elle ou non. Lee répond cette question en disant « ne dites donc pas des bêtises ». En fait, c'est une phrase impérative et une réponse négative à la fois. Le vouloir dire est l'opposition de Lee contre la question de Jean. « Dire des bêtises ou bêtiser » signifie parler d'une manière insensée, illogique et fausse en français et la correspondance directe de cette expression peut être « *saçma sapan konuşmayın* » en turc. D'ailleurs, « *Saçmalamak* » a aussi la même signification en turc et c'est une expression qui est utilisée souvent dans la culture turque pour répondre des questions d'une manière négative. La traductrice qui a préféré d'utiliser l'équivalence « *Saçmalamayın* » (le verbe négatif conjugué avec la deuxième personne plurielle) au lieu de « *Saçma sapan konuşmayın/ Saçma saçma konuşmayın* » a réalisé une déformation avec sa tendance déformante de l'appauvrissement quantitatif au niveau du signifiant (l'approche cibliste). Elle a fait, par ailleurs, une opération de recréation du sens-effet et du vouloir dire (l'opposition de Lee) au niveau du signifié (l'approche sourcière).

#### Texte Source

- *Je conservai ma dignité* (Vian, 1973, p. 153).

#### Texte Cible

... *namus elden gitmemiști* (Vian, 2015, p. 93).



Le dernier exemple que nous allons analyser est sur la locution. L'expression de « je conservai ma dignité » (conserver sa dignité) est transmise étant « *namus elden gitmemiști* » (*namusu elden gitmek*) dans le texte traduit. Dans le contexte structural, la phrase positive du texte source (*je conservai ma dignité*) transforme à une phrase négative dans le texte cible (... *namus elden gitmemiști* / fr. je n'ai pas perdu ma dignité ou ma dignité n'est pas allée de la main). « *Namusu elden gitmek* » peut être traduit en français d'une manière littérale comme « sa dignité va de sa main / perdre sa dignité (son honneur) de sa main » mais il n'y a pas un usage comme ça dans la langue française. Donc, la traductrice a choisi une expression équivalente qui est une expression idiomatique (ou de locution) dans la culture d'accueil. Préférer une équivalence comme cela est une déconstruction de l'expression originale (la transposition du positif au négatif) et l'ethnocentrisme (pour le sens) dans le texte cible comme le dit Berman. Donc, il s'agit ici d'une destruction formelle. La traductrice adopte la tendance déformante de la destruction des locutions parce qu'elle a utilisé une équivalence culturelle (une image culturelle) en faisant la transposition d'une expression normale à une expression idiomatique.

Quant au sens, l'expression de « conserver sa dignité » signifie « attitude de respect de soi-même, fierté » dans la langue-culture française (Dignité, s. d.). C'est un usage appartient à la vie quotidienne et n'a pas une qualité spécifique. Quand les gens ne font pas une chose sinistre ou immorale, ils peuvent utiliser cette expression pour dire qu'ils protègent l'honneur et qu'ils ne perdent pas la dignité. D'ailleurs, « *namusu elden gitmek* » est une expression culturelle ou idiomatique dans la langue-culture turque. Le mot « *namus* » signifie « la fidélité aux valeurs sociales et aux règles morales dans une société<sup>3</sup> ». L'expression « *namusu elden gitmek* » (fr. perdre sa dignité) est utilisée quand une personne fait des choses incompatibles avec des normes morales, d'une manière générale ou individuelle, d'une société. En fait, le concept « *namus* » ne peut pas créer presque la même image (signifié) avec « la dignité ». Le mot « dignité » est un concept plus général que « *namus* ». Car, « *namus* » fait référence, du premier coup, aux situations sexuelles dans la culture d'accueil. De ce fait, il nous faut parler brièvement du contexte du roman. Dans cette partie du roman, Lee qui aime Lou, la sœur de Jean, ne peut pas s'approcher de Lou à cause de sa relation avec Jean. À un moment, il embrasse Lou mais après il s'arrête tout de suite. Plus tard, il dit « je conservai ma dignité » parce qu'il ne fait pas une chose sexuelle incompatible avec ses propres règles éthiques ou individuelles (et/ou sociales). Ici, Lee fait en même temps de l'ironie d'une manière

---

<sup>3</sup> Traduit du turc en français par nous-même.

sarcastique parce qu'il fait souvent l'amour avec des autres et qu'il veut le faire aussi avec Lou mais il ne le fait pas. La traductrice a pu traduire littéralement cette expression comme « *haysiyetimi/ onurumu korudum* » en turc (comme proposé par Berman). Mais elle fait une destruction formelle de l'expression originale et la transpose à une expression idiomatique et culturelle (la locution) dans la langue-culture cible (l'ethnocentrisme). À partir du contexte, elle a recréé le sens de l'expression du texte source même si elle a rétréci l'image du concept. La traductrice a adopté la tendance déformante de la destruction des locutions (au niveau du signifiant) avec une approche cibliste mais a fait, d'ailleurs, une recréation du sens-effet de l'original (au niveau du signifié) avec une approche sourcière dans le texte traduit.

Si nous considérons généralement le roman, toutes les tendances déformantes dont nous avons parlé jusqu'ici nous présentent le tissu général du texte original. Ce tissu comprend de toute les structures, le contexte, la forme, le sens en bref toute la qualité générale du roman *J'irai cracher sur vos tombes*. C'est un tissu hétérogène dans sa propre langue-culture. La traductrice a une tendance à unifier le tissu original et celui du texte d'arrivée *Mezarlarınıza Tüküreceğim* en le traduisant. Donc, elle a homogénéisé deux tissus hétérogènes en les unifiant et a regroupé la majeure partie des tendances déformantes. Mais la traductrice a réussi à fournir le contexte général du texte source dans le texte cible. Autrement dit, la traductrice Onaran a eu la tendance déformante de l'homogénéisation dans la totalité au niveau du signifiant (formel) et avec l'approche cibliste, et recrée, d'une manière générale, le même sens, le vouloir dire et l'effet du texte source dans langue-culture cible via le texte traduit (au niveau du signifié et avec l'approche sourcière).

Le tissu dont nous avons parlé pour l'homogénéisation nous montre aussi un systématisme de l'œuvre complète. Le systématisme de *J'irai cracher sur vos tombes* signifie, au-delà du signifiant, des phrases et ses types, des constructions utilisées, les emplois des temps etc. de ce texte original. Les tendances déformantes que nous avons traitées (comme la rationalisation, l'allongement ou la clarification etc.) détruisent le systématisme général du texte source. Dans ce cas, la traductrice qui a homogénéisé les tissus a détruit en même temps les systématismes. Alors, nous pouvons indiquer que l'homogénéisation se chevauche avec la destruction des systématismes. De ce fait, la traductrice a adopté aussi la tendance déformante de la destruction des systématismes (au niveau du signifiant d'une manière générale et cibliste) et a fait la recréation le même sens-effet, le vouloir dire général du texte source (au niveau du signifié et d'une manière sourcière) via le texte cible dans la langue-culture d'accueil.

### Conclusion

Les tendances déformantes de la traduction évoquées par Antoine Berman sont assez importantes pour le processus de l'acte traductif. Ces tendances appartiennent au sujet traduisant fait bien une description de ses attitudes lors de l'acte traductif interlingual plutôt des textes littéraires (en prose). Nous pouvons aisément dire que les tendances déformantes sont déterminées par la situation du texte original et du texte traduit et affirmer clairement qu'elles sont les réflexions théoriques de la pratique de transformation des éléments linguaux (des signifiants) comme le dit Berman.

Nous nous sommes penchés sur la plupart des tendances déformantes qui peut avoir le côté récréatif (neuf tendances sur treize) et nous avons essayé de souligner ce côté récréatif de ces tendances déformantes. Même si ces tendances sont définies comme une sorte de déformation ou de transposition linguistique qui se réalise dans le niveau du signifiant, il faut les évaluer aussi dans un cadre du sens (ou le niveau du signifié). Car, la traduction, en fait, est de pouvoir donner ou bien fournir (presque) le même sens, l'effet ou le vouloir dire du texte source dans le texte cible. Cela est, en même temps, la tâche du traducteur ou de traductrice. Si nous prenons en compte de la définition du terme « récréation » qui est de refaire une chose déjà existante, nous pouvons dire que la nature de la traduction et celle de la récréation (au niveau du sens) sont assez proches l'une à l'autre. Dans le cas de traduction, le traducteur (ou la traductrice) recrée le sens-effet et le vouloir dire déjà existants du texte original dans le texte traduit. Dans ce cas, il/elle fait une déformation (ou une destruction) des lettres mais doit faire une opération de récréation à propos du sens pour la culture d'accueil. Comme il s'agit ici d'une situation du passage du sens entre deux textes, cela signifie, d'ailleurs, une opération de transcréation du sens entre deux textes. De ce fait, il faut évaluer l'approche du sujet traduisant dans deux axes. L'un est la forme (le signifiant), ou la lettre comme le dit Berman, et l'autre est le sens (le signifié). Donc, le traducteur ou la traductrice adopte l'approche cibliste en déformant la lettre (la forme) ou le signifiant et puis l'approche sourcière en recréant du sens ou du signifié. La démarche du processus traductif avec les tendances déformantes se réalise aussi d'une même manière. Donc, avec ces informations théoriques, nous sommes arrivés à la conclusion que certaines tendances déformantes peuvent avoir une dimension récréative dans l'axe du sens (du signifié).

Quant aux exemples que nous avons analysés, nous avons choisi la traduction du roman *j'irai cracher sur vos tombes* de Boris Vian. La raison que l'on choisit cette traduction est le fait que l'écrivain Boris Vian a le style (ou le discours) qui pousse la traductrice à

adopter les tendances déformantes d'Antoine Berman lors de son acte traductif. Une autre raison est le fait que la traductrice a fait aussi, avec ses tendances déformantes, une opération de récréation du sens, de l'effet et du vouloir dire du texte original dans la traduction en turc de ce roman. À partir de l'analyse des exemples, nous avons observé que la traductrice Bal Onaran a adopté les tendances déformantes que nous avons expliquées dans le contexte de récréation et qu'elle a fait en même temps une opération de récréation du sens dans la culture turque. Dans ce cas, elle a adopté, par ailleurs, l'approche cibliste au niveau du signifiant (de forme / de lettre) et l'approche sourcière au niveau du signifié (du sens). De plus, la traductrice nous a montré, dans quelques exemples, les résultats des certaines tendances déformantes que Berman avait souligné comme la surtraduction, la déconstruction et/ou l'ethnocentrisme mais nous pouvons dire qu'elle a réussi, quand même, à donner le sens original dans la traduction turque. En outre, l'exemple de la traduction *j'irai cracher sur vos tombes* nous a permis de constater que certaines tendances déformantes peuvent comprendre de l'une à l'autre ou dériver des autres comme le dit Berman. Nous pouvons bien sûr multiplier ces exemples en ajoutant des autres dans ce roman ou montrer des exemples des traductions des autres textes littéraires.

Suite à toutes ces informations générales de notre travail, nous pouvons dire que les tendances déformantes d'Antoine Berman peuvent concrètement se montrer dans la traduction des textes littéraires en prose et que ces tendances déformantes ont la dimension récréative au niveau du sens.

### Bibliographie

- Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger*. Paris : Gallimard.
- Berman, A. (1989). La traduction et ses discours. *Meta : journal des traducteurs*, 34(4), 672-679.
- Berman, A. (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris: Seuil.
- Genette, G. (1982). *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris : Seuil.
- Lefevere, A. (1992). *Translation, rewriting, and the manipulation of literary fame*. London : Routledge.
- Motoc, D. (2002). Traduction et création : De la re-création du texte littéraire traduit à la créativité du processus du traducteur. Dans. *La revue ARCHES*, 4, 60-75.
- Vautour, R. T. (1998). Trois paroles épistémologiques chez Antoine Berman. *Meta : journal des traducteurs*, 43(3), 337-348.
- Vian, B. (1973). *J'irai cracher sur vos tombes*. Paris : Le Livre de Poche.
- Vian, B. (2015). *Mezarlarınıza tüküreceğim*. (B. Onaran, Tr.). İstanbul: İthaki. (Date de l'édition originale 1973).
- Créer, création (s.d.). Dans. *CNRTL Lexicographie*. <https://www.cnrtl.fr/lexicographie/>.
- Dignité (s.d.). Dans. *CNRTL Lexicographie*. <https://www.cnrtl.fr/lexicographie/>.
- Goujat (s.d.). Dans. *CNRTL Lexicographie*. <https://www.cnrtl.fr/lexicographie/>.
- Namus (s.d.). Dans. *TDK Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Prendre pour (s.d.). Dans. *CNRTL Lexicographie*. <https://www.cnrtl.fr/lexicographie/>.
- Recréer, récréation (s.d.). Dans. *CNRTL Lexicographie*. <https://www.cnrtl.fr/lexicographie/>.
- Se dégonfler, salopérie (s.d.). Dans. *BOB Dictionnaire de l'argot*. <https://www.languefrancaise.net/Bob/Introduction>.

**DIMENSION RECREATIVE OF THE “DEFORMING TENDENCIES” IN  
TRANSLATION OF *I SPIT ON YOUR GRAVES***

**Abstract**

Antoine Berman, an important theorist of translation studies, supported the idea of target-oriented translation for literary translation. He referred to certain tendencies of the translator as “the deforming tendencies.” We can observe these deforming tendencies mostly in literary interlingual translations. The translator realises a formal destruction by deforming tendencies at a lingual or structural level but aims to protect the sense, the message and the thing that the original text wants to say. In order to give (almost) the same sense, the translator does a recreation of sense. On the one hand, he/she practises deforming tendencies of the signifier. On the other hand, he/she recreates the sense of the source text as the signified. The objective of this study is to notice the recreational side of certain deforming tendencies and to analyse these deforming and recreative tendencies in the Turkish translation of the novel *I spit on your graves* by Boris Vian.

**Keywords:** Antoine Berman, deforming tendencies, recreation, translator, *I spit on your graves*

**ANALYSE COMPARATIVE DE DEUX MANUELS DE FRANÇAIS  
LANGUE ETRANGERE SELON LES AXES DE LA PERSPECTIVE  
ACTIONNELLE**

**Aslı Eda DÜNDAR<sup>1</sup>**

**Veda ASLIM YETİŞ<sup>2</sup>**

**Résumé**

Suite à l'émergence de la perspective actionnelle (PA) plusieurs manuels se déclarant de cette approche sont présents dans l'apprentissage du français langue étrangère. Dans le but d'analyser la conformité des manuels à cette approche nous avons choisi deux manuels : Nouveau Rond-Point Pas à Pas 1 (A1) et Version Originale (A1). Nous avons fait usage de trois questionnaires ; l'un pour les tâches, un pour les projets dans le cadre de la pédagogie du projet et un autre pour l'interculturalité. Selon les résultats obtenus, le manuel Nouveau Rond-Point s'aligne d'avantage aux principes de la PA. Quant au manuel Version Originale, même s'il s'éloigne des principes de façon assez significative et que certains points demandent à être améliorés, il est tout de même assez proche de la PA dans sa généralité.

**Mots-clés:** perspective actionnelle, français langue étrangère, tâches, pédagogie du projet, interculturalité

**EYLEM ODAKLI YAKLAŞIMIN BOYUTLARI ÇERÇEVESİNDE İKİ  
FRANSIZCA YABANCI DİL DERS KİTABININ KARŞILAŞTIRMALI  
İNCELEMESİ**

**Öz**

Eylem odaklı yaklaşımın ortaya çıkışını takiben birçok ders kitabı Fransızca yabancı dil öğretimi alanında yerini almıştır. Çalışmamızda, alandaki ders kitaplarının eylem odaklı yaklaşımın ana ilkelerine ne denli uyumlu olduğunu belirlemek amacıyla incelenmek üzere iki ders kitabı örneklem olarak seçilmiştir: Nouveau Rond-Point Pas à Pas 1 (A1) ve Version Originale (A1). Araştırmamız, söz konusu ders kitaplarında, eylem odaklı yaklaşımın ana hatlarına uygunluğunu tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu amaçla üç analiz anketi kullanılmıştır; eylem odaklı yaklaşımda bildirişimsel görevler

<sup>1</sup> Chargée de Cours, Université Anadolu, École Supérieure des Langues Étrangères, Département de la langue française, aedundar@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7656-5276

<sup>2</sup> Prof. Dr., Université Anadolu, Faculté de Pédagogie, Département de Français Langue Étrangère, vaslim@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0435-1217

anketi, proje tabanlı öğrenme anketi ve kültürlerarasılık anketi. Elde edilen sonuçlara göre, Nouveau Rond-Point ders kitabının, eylem odaklı yaklaşıma daha uygun hazırlanmış olduğu görülmüştür. Bununla birlikte; Version Originale kitabının da genelinde söz konusu yaklaşıma uygunluğu tespit edilmiş olup, bazı bölümlerinin ve projelerinin yeniden ele alınması önerilmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** eylem odaklı yaklaşım, yabancı dil olarak Fransızca öğretimi, görevler, projeler, kültürlerarasılık

## Introduction

La perspective actionnelle (PA), apparue en 2001 avec le Cadre Européen Commun de Référence pour les Langues (CECR dit aussi CECRL), met en valeur la notion d'action où l'apprenant devient plus actif lors du processus d'apprentissage en tant qu'acteur social. L'essentiel pour la PA est la coaction (communiquer pour agir avec l'autre) où certes l'interaction intervient aussi puisque l'agir-ensemble est son point de mire. Cependant, du fait que « la PA fait écho aux préoccupations des nations de former des acteurs sociaux ; des personnes capables de travailler en collaboration sur des projets à long terme avec des partenaires étrangers » (Thibert, 2010, p. 1), il semble important de s'interroger sur l'application concrète de cette perspective au sein des classes de langues étrangères via des méthodes/manuels des langues. Nous savons que « Le Cadre de Référence n'a pas pour vocation de promouvoir une méthode d'enseignement particulière » (Conseil de l'Europe, 2001, p. 110) aussi bien en termes de techniques, matériels ou manuels scolaires pour l'enseignement/apprentissage d'une langue étrangère mais il va de soi que les lignes conductrices de cette perspective devraient se manifester à travers les manuels de langues qui ont pour vocation d'être un « outil pédagogique essentiel tenant le rôle de médiateur dans la transposition didactique entre le CECRL et les enseignants » (Neves, 2015, p. 42). Entre tous les supports pédagogiques utilisables dans une classe de langue, le manuel « permet [...] de suivre une progression explicitée par les auteurs et à laquelle tout le monde peut se référer » (Klett, 2012, p. 14). Il est d'ailleurs possible de « faire l'hypothèse que le manuel scolaire va rester un outil indispensable, quel que soit son support et quelles que soient ses adaptations futures. » (Ministère de l'éducation nationale, 2012, pp. 5-6) car il est une riche source pédagogique pour les enseignants et un outil important dans le travail des apprenants.

Dans ce cadre, nous voyons la nécessité de nous interroger sur la présence des principes de la PA à travers les manuels de langues étrangères, et dans le cadre de cette recherche, à travers les manuels de Français Langue Étrangère (FLE). Notre objectif principal a été d'analyser et de comparer deux manuels/méthodes de FLE récents dans lesquels la



manifestation des lignes conductrices de ladite perspective doivent évidemment se manifester car chaque méthode de langue a toujours été élaborée en fonction de la méthodologie ou approche en vigueur.

Concernant les lignes conductrices de la PA, précisons tout d'abord que, comme son nom l'indique, l'élément essentiel est l'action et les notions principales caractérisant la PA se concentrent sur cette action. En premier lieu, dans cette nouvelle approche préconisée par le CECR, l'apprenant n'est plus considéré seulement en tant qu'utilisateur de la langue, comme il en était dans l'approche communicative, mais en tant qu'acteur utilisant la langue non pas seulement pour communiquer avec les autres mais aussi pour agir avec les autres. Il est désormais un acteur social et « On dépasse le contexte scolaire où l'apprenant est vu en tant que simple apprenant de langue » (Andrianirina, 2011, p. 35). Il devient un acteur devant s'impliquer dans une action qui est sociale et où prévaut la coopération entre les individus pour agir/réagir ensemble dans une finalité commune et pour entreprendre collectivement un travail. L'objectif est de communiquer pour agir : « on est et on agit avec les autres. » (Andrianirina, 2011, p. 34) dans une langue commune pour un but commun et dans le cadre d'un fait véritable.

Pour la PA considérer l'apprenant en tant qu'acteur social signifie aussi qu'il soit apte à prendre en charge son apprentissage en exécutant des tâches et projets de façon individuelle et/ou collective. Tout en mettant en œuvre ses savoirs, savoir-faire et son savoir-être dans l'action, elle requiert que l'apprenant en construise de nouvelles, les développe et fasse évoluer son apprentissage lors de l'accomplissement des tâches et des projets réalisés. De même, en travaillant en collaboration, il devra non seulement faire usage de ses connaissances existantes mais aussi s'approprier celles nécessaires pour accomplir le travail et tout ceci en créant des liens sociaux avec ses coactionnaires tout comme il le ferait dans les différents contextes sociaux de la vie réelle. Ainsi, les notions de tâche et pédagogie de projet, qui impliquent automatiquement l'action, se voient attribuer un rôle important au sein de la notion d'apprenant acteur social qui doit jouir pleinement d'un savoir-agir collectif.

Afin d'éclaircir, de caractériser et présenter la notion de tâche selon la perspective actionnelle, nous avons repris les 10 critères élaborés par Thierry Soubrié (2008), à partir des propositions faites par Nunan (1989), Mangenot (2006) et le CECR (Conseil de l'Europe, 2001), pour caractériser une tâche : Dans une tâche ;

- (1) La langue n'est pas considérée comme une fin en soi mais comme un outil pour agir. (2) La tâche a un sens, elle relève de pratiques sociales avérées. (3) Des moments d'échanges

entre apprenants sont prévus (interaction). (4) Le résultat de la tâche est identifiable. (5) Les apprenants ont une grande part d'initiative dans la construction des connaissances. Des aides sont prévues pour les apprenants les moins autonomes. (6) L'enseignant joue le rôle de tuteur, d'accompagnateur. (7) L'accent est tout autant mis sur la réalisation de la tâche proprement dite que sur les activités de réflexion (dimension « méta »). (8) Les apprenants ont des activités langagières multiples et variées (compréhension, production, écrit, oral, « médiation »). (9) Les documents d'appui sont authentiques et utilisés comme des ressources. (10) Les activités proposées comportent une dimension culturelle (Soubrié, 2008, p. 3-6).

Cela dit, Beacco (2008), explique qu'une tâche ne peut véritablement faire sens dans les contextes scolaires et qu'il faudrait essentiellement adopter la « pédagogie du projet » car elle permet de donner alors plus d'authenticité à la tâche. Il est alors question de micro-tâches dont le tout permettra de réaliser la macro-tâche qu'est le projet. En d'autres termes, la pédagogie du projet comporte en elle des micro-tâches, le tout formant la grande tâche, c'est-à-dire le projet. Défini par beaucoup de chercheurs à travers plusieurs études, la définition donnée par Hougardy et al. (2001) semble être exhaustive :

Le projet est une tâche définie et réalisée en groupe ; impliquant une adhésion et une mobilisation de celui-ci ; parce qu'il résulte d'une volonté collective basée sur des désirs; aboutissant à un résultat concret, matérialisable et communicable; présentant une utilité par rapport à l'extérieur.

Nous pouvons dire que la pédagogie du projet nécessite l'action collatérale des apprenants dans le but d'arriver à un apprentissage tout en étant au centre d'actions sociales. C'est par cet aspect, d'ailleurs, que la centration sur l'apprenant cède sa place à la centration sur le groupe en action : plusieurs apprenants seront actifs dans la réalisation du projet et, agissant socialement, ils se verront prendre place dans un contexte social où interviendra également la notion de culture. Effectivement, tout rapport et dialogue entre les individus en communication met en cause évidemment la culture par le simple fait que langue et culture sont indissociables. Cependant, toujours au contraire de l'approche communicative, la culture que préconise la PA ne concerne pas seulement celle de la langue cible mais aussi de la langue maternelle de l'apprenant : il est question d'interculturalité et d'une capacité à user d'une compétence de communication interculturelle.

L'interculturalité, concept important de la PA, n'implique pas un contenu d'enseignement mais une démarche « qui vise la construction de passerelles entre les cultures pour parvenir à l'ouverture, à la rencontre et à l'acceptation de l'altérité. » (Chaves et al., 2012, p. 110). Ne se limitant pas en une simple « comparaison entre deux cultures basées sur

les différences ou les similitudes entre des faits, des pratiques, des coutumes, etc. » (Windmüller, 2011, p. 20), la démarche interculturelle se donne pour objectif l'acquisition d'une compétence de communication interculturelle. C'est-à-dire l'appropriation chez l'apprenant d'une « capacité à communiquer et à se comporter dans l'autre langue en ayant conscience de son identité et de celle de l'interlocuteur et de ses produits culturels pour établir un dialogue harmonieux » (Giroux & Vergues, 2011, p. 1).

Ainsi, avec la PA, la langue se voit désormais non plus seulement comme un instrument de communication mais comme un instrument servant à agir socialement. Dans le cadre de cette nouvelle conception de la langue l'objectif de cette étude a été de répondre aux questions ci-dessous en nous basant sur deux manuels/méthodes de FLE récents affirmant suivre les lignes conductrices de la PA :

1. Les manuels de FLE analysés considèrent-ils l'apprenant comme un acteur social, ou en d'autres termes proposent-ils réellement des tâches et une pédagogie du projet ?
2. Ces manuels favorisent-ils le développement de la compétence interculturelle ?
3. Lequel de ces deux manuels met-il davantage au premier plan la perspective actionnelle ?

### **Méthodologie**

Dans cette étude, il a été adopté une approche méthodologique qualitative. La technique utilisée est celle de l'analyse/l'étude de documents permettant d'analyser les documents écrits et/ou visuels et pouvant s'utiliser en complément des techniques d'observation et d'entretien ou bien s'utiliser à elle-seule (Yıldırım & Şimşek, 1999, p. 47). Elle consiste à étudier les documents présentant des informations relatives au(x) phénomène(s) étudié(s) (Yıldırım & Şimşek, 1999, p. 217). Dans notre cas, le phénomène est l'identification de la présence ou non d'éléments concernant la tâche, la pédagogie du projet (acteur social) et l'interculturalité/la compétence interculturelle.

### **Les Manuels Analysés**

Les manuels de FLE analysés sont Nouveau Rond-Point Pas à Pas 1 (A1) et Version Originale 1 (A1) car ils se proclament tous deux dans leur préface/avant-propos alignés aux principes de la perspective actionnelle. Ces manuels de niveau A1 guidés par le même conseiller pédagogique, Christian Puren, sont tous deux parus dans la même maison d'édition « Maison des langues » et la seule différence réside dans leurs auteurs. La raison de ce choix s'explique par le fait que nous avons voulu nous interroger également sur le degré de prise en compte des principes de la Perspective en question en fonction des similitudes mentionnées et notamment en fonction de celle de la maison d'édition qui devrait se maintenir dans la même

lignée quel que soient les circonstances et les auteurs. Nous avons ainsi, par cela, non seulement analysé et comparé deux manuels de français langue étrangère mais aussi mis en relief les divergences qui pourraient se constater en raison des auteurs malgré la même maison d'édition qui tient compte pourtant des principes de la PA.

Cette étude se limite à l'analyse des méthodes de FLE de niveau A1 défini en tant que « introductif ou découverte » de langue et culture cibles du fait que les manuels de FLE de ce niveau sont les plus utilisés dans les écoles et dans l'enseignement supérieur tout simplement parce que tout apprenant de langue étrangère débute sa formation de langues avec des manuels de ce niveau.

### **Les Outils de Collecte des Données**

L'analyse des manuels a été effectuée via trois questionnaires (voir annexe). Les deux premiers se cadrent dans la notion d'acteur social et donc l'un porte sur les tâches (questionnaire 1), l'autre sur la pédagogie du projet (questionnaire 2). Le questionnaire 3 concerne l'interculturalité/la compétence interculturelle.

Le questionnaire 1 a été élaboré par le chercheur en fonction de l'étude de Soubrié (Soubrié, 2008, p. 3-6) qui présente les 10 principaux critères d'une tâche. Ces critères ont été reformulés sous forme de 10 questions. Le questionnaire 2 préparé par le chercheur en fonction de la littérature relative au domaine est composé de 10 questions. Les questionnaires 1 et 2 ont aussi été soumis à l'examen de trois experts dans le domaine et des modifications ont été apportées selon leurs commentaires avant leur application. Le questionnaire 3 est composé de 15 questions conçues par Lange (Lange, 2011, p. 26) dans le cadre étude visant à analyser la présence de l'interculturalité et de la compétence interculturelle dans un manuel d'allemand langue étrangère. Ces 15 questions initialement en anglais ont été traduites et explicitées par deux chercheurs (Aslım Yetiş & Elibol, 2014) dont leur objectif portait à l'analyse de manuels de FLE (Latitudes 1/2 et Alter Ego 1/2). Par la suite, ces mêmes questions ont été également utilisées par Aslım Yetiş & Dündar (2016) dans une étude analysant trois manuels de FLE (Salut 10, 11 et 12) utilisés dans les cours de français au lycée (école publique) en Turquie. Dans cette présente étude, il a été recours à ces 15 questions traduites en français.

### **Analyse des Données**

Dans cette partie nous avons comparé les deux manuels, Nouveau Rond-Point Pas à Pas et Version Originale, en nous appuyant aux réponses données via les questionnaires relatifs à la tâche, à la pédagogie du projet et à l'interculturalité. L'analyse des données est

composée de trois parties respectives aux notions analysées (par ordre, tâche, pédagogie du projet, interculturalité) dans les manuels en question.

L'analyse des manuels en fonction de la première question de recherche : (Les manuels de FLE analysés considèrent-ils l'apprenant comme un acteur social, ou en d'autres termes proposent-ils réellement des tâches et une pédagogie du projet ?) s'est effectuée en deux étapes. Tout d'abord, il a été identifié les tâches et pédagogie du projet présentes dans les manuels. Ce même travail a été effectué individuellement par deux autres chercheurs ayant des expériences dans le domaine. Dans le cadre d'une réunion, tous les chercheurs impliqués dans ce travail de détermination des tâches et pédagogies de projet ont mis en commun leurs travaux et ont concerté sur les divergences qui étaient minimales. Ainsi, il a été identifié en tout trois tâches et quatre pédagogies du projet dans le manuel Nouveau Rond-Point Pas à Pas 1 (A1) et six tâches et sept pédagogies du projet dans le manuel Version Originale 1 (A1). Lors de la seconde étape, il a été procédé à une comparaison entre les deux manuels sur la base des analyses faites à partir des trois questionnaires.

### **Comparaison du Point de Vue de La Notion de « Tâche »**

En nous basant sur le questionnaire 1, nous pouvons affirmer que Nouveau Rond-Point Pas à Pas et Version Originale considèrent tous les deux la langue en tant qu'outil pour agir et non comme une fin en soi. Hormis la tâche de la première unité du manuel Nouveau Rond-Point, qui est d'ailleurs beaucoup plus une présentation du manuel qu'une tâche, chacune des tâches des deux manuels amène l'apprenant à agir en faisant usage de ses compétences langagières. Le manuel Nouveau Rond-Point, dans les tâches de la troisième et de la cinquième unités, amène l'apprenant à entrer en action et en coaction par le biais du travail par groupe ; l'apprenant doit non seulement comprendre des renseignements mais aussi en faire usage pour pouvoir accomplir la tâche en fonction de différentes résolutions prises selon les choix du sous-groupe formé et il doit être incité à agir par la tâche. Sur ce même sujet, c'est-à-dire de l'usage de la langue en tant qu'outil à l'action, le manuel Version Originale est, de la même façon, suffisamment pertinent. Comme nous pouvons le voir dans les unités 1, 2, 3, 4 et 7, les tâches disposent d'action dans le sens où l'apprenant est amené à co-agir dans la réalisation tout en faisant usage de la langue cible. La tâche de l'unité 6 du même manuel dispose des moyens dans cet objectif encré dans un jeu de rôle, ce qui diffère des autres unités par la forme d'usage de la langue en tant qu'outil mais nous donne un résultat similaire. Il serait placé de dire que la langue, dans ces deux manuels en question, n'est pas une fin en soi, mais un outil pour agir comme il le veut la perspective actionnelle.

Concernant le sens de la tâche, les deux manuels, pour la majorité des tâches, relèvent d'une pratique sociale et optent ainsi à ce que l'apprenant devienne un interlocuteur de la langue cible, un acteur social. Nous pouvons considérer les tâches du manuel Rond-Point relevant de pratique sociale avérée si nous mettons de côté la première tâche qui vise l'exploitation du manuel. En ce qui concerne les tâches du manuel Version Originale ; la première et la troisième ne relèvent d'aucune pratique sociale, ni la préparation d'affiche où nous retrouvons des phrases utiles à faire usage en classe, ni la description d'un quartier idéal ne se placent dans ce cadre. Cependant, même si sur six unités au total analysées, deux de celles-ci ne relèvent d'aucune pratique sociale ; les unités 2, 4, 6 et 7 (dont les sujets sont la première rencontre avec une personne, tracer un profil général à propos d'une personne, l'achat et la vente dans un marché et la conception d'un repas) relèvent tous d'une pratique sociale avérée. Cela nous amène à dire que le manuel Version Originale répond dans sa majorité à notre attente.

Dans la quasi-totalité des tâches présentes dans les deux manuels nous pouvons voir que des moments d'échange sont systématiquement prévus. Hormis la première tâche du manuel Version Originale où les apprenants sont amenés à travailler individuellement dans la réalisation d'une affiche, tous les deux manuels sont pertinents sur le sujet.

Malgré la présence systématique de l'idée d'action et de coaction, parmi les trois tâches analysées dans le Nouveau Rond-Point, une seule s'ouvre sur un résultat identifiable : celle de l'exposition de projet de voyage. Ni la première tâche ni la troisième tâche ne mènent aucunement à un matériel concret. Pour le manuel Version Originale seule la quatrième tâche du manuel ne se limite qu'à la présentation orale et ne se concrétise en aucun cas en un résultat identifiable. Hormis cette tâche le manuel est pertinent sur le sujet puisque sur les six tâches analysées, cinq mènent à la réalisation d'un matériel concret. Nous pouvons donc dire que le manuel Version Originale présente largement plus de tâches menant à un résultat identifiable.

Sur le sujet de l'autonomie, seules les premières tâches des deux manuels ne laissent pas de place à l'initiative de l'apprenant dans la construction de leurs connaissances. Quoique la situation, en ce qui concerne le manuel Version Originale, est légèrement différente puisque le questionnement sur la réalisation est très faiblement présent dans la création de l'affiche mais tout de même insuffisant pour pleinement répondre aux attentes de notre question.

Concernant les aides aux moins autonomes, hormis la cinquième tâche, le Nouveau Rond-Point ne prévoit aucune aide alors que le manuel Version Originale est assez riche sur le

sujet. Mise à part la première tâche de ce dernier, nous retrouvons à chaque reprise des aides destinées aux moins autonomes : des questions préconstruites en termes d'exemples (unités 2, 3, 4, 7), un plan exemplaire (unité 3) ou encore un dialogue exemplaire (unité 6). Nous pouvons donc dire que Version Originale apporte de manière satisfaisante des aides aux moins autonomes dans la réalisation de la tâche alors que le Nouveau Rond-Point ne prend que faiblement en considération ces apprenants.

Les apprenants devant eux-mêmes décider des opérations cognitives et métacognitives à faire et à exécuter dans le cadre de la PA ; nous avons par le biais de notre questionnaire aussi comparé le rôle de l'enseignant. Les deux manuels, mis à part la première tâche du Nouveau Rond-Point, prêtent le rôle d'accompagnateur/de guide à l'enseignant qui ne viendra en aide que dans le cas d'une impasse empêchant la réalisation de la tâche.

Les tâches proposées doivent permettre aux apprenants d'identifier des buts, de décider de faire telles ou telles choses, de planifier, d'évaluer. Sur ce sujet, le Nouveau Rond-Point ne répond que partiellement à notre attente. Mise à part la cinquième tâche dans laquelle l'usage des compétences langagières et la réflexion des apprenants sont équitablement répartis dans la création d'un projet de voyage, dans les autres tâches l'accent est surtout mis sur la réalisation de la tâche elle-même. Nous pouvons donc dire que le manuel Nouveau Rond-Point, dans la réalisation des tâches, met surtout l'accent sur la réalisation sans viser à la répartition équitable des deux ; c'est-à-dire la réalisation de la tâche proprement dite et les activités de réflexion. Sur le même sujet, le manuel Version Originale réparti ces deux notions plus équitablement à travers les tâches. En effet, la première tâche du manuel Version Originale se base sur l'usage des compétences métacognitives de l'apprenant. Elle inclut partiellement des problèmes à résoudre dans sa réalisation mais demande aussi la réflexion de l'apprenant sur le sujet avec le choix des phrases, des mots à être affichés mais aussi sur le positionnement de ces derniers. Les tâches des unités 3, 6 et 7 assurent pour leurs parts une répartition équitable entre la dimension cognitive et métacognitive de l'apprentissage. Cependant, la tâche de l'unité 3 se focalise surtout sur l'utilisation des compétences langagières même si nous retrouvons des moments où l'apprenant est amené à faire usage de ses compétences métacognitives sans pour autant être significatives.

Un autre de nos critères était celui de l'usage par l'apprenant d'activités langagières multiples et variées (compréhension, production, écrit, oral, « médiation ») dans la réalisation de la tâche. Dans cet objectif, nous avons mis en relief les activités langagières amenées à l'usage de l'apprenant dans la réalisation de la tâche. Dans le Nouveau Rond-Point nous

voions que l'usage de plusieurs activités langagières est systématique. Sur cette question le manuel Version Originale demande, dans trois des six tâches, l'utilisation d'une seule compétence langagière. Le manuel Nouveau Rond-Point se manifeste plus pertinent sur l'usage de multiples compétences langagières avec plus de deux usages demandés par moyenne dans la réalisation des tâches alors que pour Version Originale, la moyenne est en dessous de deux par tâche.

Pour ce qui est de l'utilisation de documents authentiques comme document d'appui/déclencheurs, nous ne retrouvons aucun document authentique dans les deux manuels : soit les documents d'appui sont pédagogiquement formés, soit inexistant. En tant que document annexe, c'est-à-dire complémentaire à un document d'appui, il y a certes de petits documents authentiques tels des photos.

Nous avons finalement cherché à mettre en relief la présence de la dimension culturelle de la langue cible s'ouvrant sur l'interculturalité dans les tâches à accomplir. Les deux manuels, le Nouveau Rond-Point et Version Originale, ne présentent quasiment pas d'ouverture sur l'interculturalité. Cela dit, en ce qui concerne la dimension culturelle nous pouvons observer que dans Nouveau Rond-Point nous retrouvons dans chacune des tâches des dimensions culturelles alors que dans le manuel Version Originale, nous retrouvons des aspects, des dimensions de la culture française dans trois unités contre trois autres dans lesquelles la dimension culturelle n'est aucunement présente.

D'une façon générale, les tâches présentes dans Nouveau Rond-Point et Version Originale, hormis les premières tâches des deux manuels, s'alignent en grandes parties avec les principes de la perspective actionnelle dans la mesure où nous retrouvons dans la majorité les traits caractéristiques d'une tâche même si demeurent des éloignements dans le cadre de la PA ; Certaines tâches pourraient être reprises en main et améliorées pour répondre plus efficacement aux exigences de la PA.

### **Comparaison du Point de Vue de La Notion de « Pédagogie du Projet »**

Nous reporterons ici notre comparaison, entre les deux manuels, réalisée selon le questionnaire relatif à la pédagogie du projet (annexe). Notre premier critère dans la comparaison était celui de la présence d'un problème à résoudre dans la réalisation de la macro-tâche. Tous les deux manuels sont assez pertinents sur le sujet. Nous voyons que chacun des projets des deux manuels sont basés sur un problème à résoudre : la création de fiche individuelle, la création d'une interview, l'organisation d'une soirée déguisée qui demande la résolution du problème des étapes de préparation de cette soirée en question pour



le Nouveau Rond-Point. Pour Version Original, la création d'un questionnaire avec lequel ils sont censés remettre des prix ; la création d'un SEL (système d'échange local) visant à rendre un service dans le contexte de la classe.

Nous avons ensuite visé à analyser la présence de contexte réel à travers les projets. Tous les projets analysés de Nouveau Rond-Point répondent aux attentes de notre questionnaire avec la demande d'informations personnelles, la préparation d'une interview en intégralité et l'organisation d'une soirée entre amis. Nous retrouvons l'idée de réalité dans Version Originale avec la création de système d'échange local que l'apprenant est amené à créer. Par contre, le projet de l'unité 5 ne répond pas à nos attentes puisque la demande via un questionnaire des informations strictement personnelles, telles les heures de sommeil, la fréquence de participation aux fêtes/soirées ne nous semblent pas très susceptible de se reproduire dans la vie réelle.

Nous avons ensuite contrôlé, à travers les projets, la présence des activités telles que problématiser, s'informer, se documenter, contrôler, critiquer, organiser, planifier, réaliser et contrôler, communiquer, rendre compte comme le requiert la pédagogie du projet. Nouveau Rond-Point répond davantage à nos attentes par rapport à Version Originale qui n'en présente que quatre par moyenne.

Un autre critère dans notre analyse était celui de l'insertion des apprenants dans un processus actif. Chaque projet des deux manuels, seule une, demande un travail collatéral dans lequel les apprenants sont tous actifs sur l'idée d'une pédagogie centrée sur le groupe. D'une façon générale, hormis le projet de l'unité 4 de Nouveau Rond-Point, les deux manuels s'adaptent à la centration sur le groupe au détriment de la centration sur l'apprenant.

Dans notre comparaison nous nous sommes aussi prononcés sur la pertinence de la motivation de l'apprenant. Sur six projets, avec au total quatre prises de responsabilité en ce qui concerne le contenu contre deux sur la forme, les deux manuels laissent davantage l'initiative pour ce qui est du contenu des projets. Tous les projets des deux manuels, soit sur le contenu soit sur la forme suscitent la motivation de l'apprenant pour assurer le développement des capacités d'organisation, d'initiative, de prise de responsabilité chez l'apprenant.

Un autre critère était, à l'aide du questionnaire 2, de voir si d'une part les savoirs de l'apprenant qui sont nécessaires à la réalisation du projet sont en cause, d'autre part si l'apprenant est amené à faire usage de son savoir-faire déjà acquis ou qu'il acquerra lors de la construction de son projet. Tous les projets des deux manuels demandent l'usage des savoirs

dans chacune de leurs micro-tâches. Cela dit, le manuel Nouveau Rond-Point dans les projets des unités 2 et 4 amène l'apprenant à faire usage de ses savoirs dans la première micro-tâche, de ses savoirs et savoir-faire dans la deuxième micro-tâche alors qu'elle demande l'usage des deux dans celle de l'unité 6. Pour Version Originale, la même tendance des tâches des unités 2 et 4 de Nouveau Rond-Point est présente ; les apprenants sont amenés à faire usage de leurs savoirs dans la première micro-tâche et de leurs savoirs et savoir-faire dans la deuxième micro-tâche. Par contre, le projet de l'unité 5 du même manuel ne demande pas plus que l'utilisation des savoirs dans sa réalisation. Nous pouvons donc dire qu'avec l'usage des savoirs et savoir-faire dans au moins une partie de la tâche, Nouveau Rond-Point se place en meilleure position pour répondre à notre attente sur le sujet.

Toujours en nous basant sur le questionnaire 2, nous avons ensuite cherché à voir si le projet permet de concrétiser, d'atteindre un produit final. Les trois projets de Nouveau Rond-Point, permettent d'atteindre en effet un produit final : des fichiers individuels, une interview, une soirée à thème. Pour Version Originale, le projet de l'unité 5 n'amène à aucun produit final ; les apprenants doivent compléter un exercice d'appariement, préparer un questionnaire et se prononcer oralement sur leurs décisions à propos de la remise des prix de la première activité ; aucun produit concret ou aucune réalisation finale n'est présent. Ce manque de produit final à travers ce projet est assez important dans notre comparaison car une pédagogie du projet doit se construire à travers plusieurs micro-tâches qui une fois accomplies doivent se finaliser par un résultat concret/un produit final. Par contre dans le projet de l'unité 8, en tant que produit final, nous retrouvons la rédaction d'annonces à propos des services qui pourraient être rendus dans le cadre du « système d'échange local ».

Pour la prise en compte de l'interculturalité à travers les pédagogies du projet analysées, seul le projet de l'unité 2 de Nouveau Rond-Point comporte un aspect susceptible de s'ouvrir sur l'interculturalité même si la question n'est pas clairement posée. Ceci est aussi valable pour projet de l'unité 8 de Version Originale qui comporte aussi des aspects de la culture cible sans assurer l'ouverture sur l'interculturalité. Par contre, dans le projet 6 de Nouveau Rond-Point et le projet 5 de Version Originale nous ne retrouvons la présence d'aucun document culturel. Nous pouvons donc dire que la présence de l'interculturalité est assez faible dans les deux manuels.

Un autre de nos critères a été celui du rôle assigné aux enseignants dans les projets. Dans les cinq projets analysés, les projets se déroulent autour productions réalisées par les apprenants et l'enseignant assure le rôle de tuteur, d'accompagnateur dans leur réalisation.

Donc, nous pouvons donc dire que les deux manuels répondent de façon satisfaisante à nos attentes à ce propos.

Dernièrement, nous avons eu pour objectif de mettre en évidence la relation micro-tâche et pédagogie du projet. Chacune des tâches des unités des deux manuels analysés à l'aide du questionnaire 2 « pédagogie du projet » contiennent deux micro-tâches à réaliser dans le but de former un projet. De façon générale, hormis le projet de l'unité 5 de Version Originale qui se limite à la réalisation des micro-tâches sans pour autant atteindre un produit final, dans les deux manuels nous retrouvons des projets adéquats à la notion pédagogie du projet. Sur nos dix critères mentionnés à travers le questionnaire 2, les projets de Nouveau Rond-Point répondent à tous les critères pour le projet de l'unité 2, à neuf critères sur dix pour les projets des unités 4 et 6. Pour les projets de Version Originale : celui de l'unité 5 ne répond qu'aux 6 critères sur les dix alors que le projet de l'unité 8 répond à neuf critères sur 10, ce qui est un nombre satisfaisant. D'une façon générale, le manuel Nouveau Rond-Point présente plus de projet, qualitativement et quantitativement, que le manuel Version Originale.

#### **Comparaison du Point de Vue de La Notion « Interculturalité »**

Dans notre comparaison portant sur l'interculturalité (questionnaire 3), nous nous sommes intéressés en premier lieu aux thèmes et sujets culturels présents. Avec 12 thèmes culturels dans Nouveau Rond-Point Pas à Pas et dix-neuf dans Version Originale nous retrouvons suffisamment de thèmes/sujets dans les deux manuels. Cela dit nous devons préciser que dans Version Originale, les thèmes culturels en question sont présents sous forme de divers documents et à plusieurs reprises alors que Nouveau Rond-Point ne les présente qu'une seule fois à travers les pages dédiés à la culture.

Pour les aspects de la vie du pays cible, nous retrouvons plus de sujets exploités avec plusieurs aspects dans Version Originale mais nous ne retrouvons ni les fêtes traditionnelles, ni les relations familiales bien présentés dans Nouveau Rond-Point. Nous ne pouvons donc pas considérer les documents du manuel Version Originale comme efficacement recouvrant parfaitement l'aspect de la vie du pays cible en raison de ce manque de sujets majeurs qui attirent pourtant bien l'attention des apprenants.

Pour la pertinence des sujets, les deux manuels contiennent des sujets culturels pertinents exposant la culture française sous différents aspects qui peuvent être classifiés sous les termes de culture cultivée et de culture partagée.

En nous basant sur le critère de la variété de statut social, de sexe, d'âge, de culture et d'ethnie, nous avons vu que le manuel Nouveau Rond-Point ne présente pas une grande

variété d'âge ; sur une vingtaine de personnage, hormis les célébrités et les écrivains, la grande majorité se focalise sur les jeunes adultes, les étudiants pour la plupart. Dans Version Originale, nous retrouvons des individus de différents âges : des jeunes adolescents mais aussi des sexagénaires. Ainsi, concernant la diversité de statut social, pour les deux manuels, il ne sera pas possible de parler d'une forte présence de différents statuts sociaux car les deux ne représentent pas assez de variété de statut social.

Ensuite nous avons visé à relever la présence de différentes cultures et ethnies et de voir si celles-ci sont présentées de façon stéréotypées. Les deux manuels se placent sur la même lignée pour ce qui est de la présence satisfaisante de cultures différentes. Cependant, la présence de différentes ethnies n'est pas assez forte dans Nouveau Rond-Point à l'inverse de Version Originale. Cela dit, ni dans Nouveau Rond-Point ni dans Version Originale les personnes présentées ne sont aucunement représentées de manières stéréotypées.

Nous avons ensuite comparé la présence des aspects positifs et négatifs de la culture cible. Dans les deux manuels, les différents aspects de la culture française sont présentés sous un angle neutre ; la culture cible n'est ni survalorisée, ni sous-valorisée à travers les manuels.

Notre analyse s'est ensuite focalisée sur le questionnement de la prise en compte de la culture de l'apprenant. Ceci est assurée avec des questions ordinaires et basées sur le même principe : « et chez vous ? ». Ainsi, il est possible d'affirmer que les deux manuels prennent en compte la culture de l'apprenant mais indirectement : les manuels étant réalisés pour tout public étrangers et non seulement turcs, les questions portant sur la culture des apprenants ne font pas références expressément à la culture turque. « Et chez vous ? » est une question globale valable pour tout public.

Par la suite, notre questionnement a porté sur la présence de différents types d'activités visant l'apprentissage de la culture française. Les deux manuels contiennent des documents reflétant différents aspects de la culture française à plusieurs reprises. Les parties contenant des aspects culturels sont majoritairement présentes dans les parties « Regards croisés » dans Nouveau Rond-Point, « Regards sur » dans Version Originale. De plus, Version Originale amène l'apprenant à prendre connaissance de certains aspects de la culture française par le biais de certaines photos illustrant la culture française dans la partie « Premier contact ». Tous comme les photos, d'autres documents authentiques destinés à représenter la culture française sont présents dans Nouveau Rond-Point : tickets, addition, la Tour Eiffel, les fromages français, etc. Ainsi, les deux manuels essaient de faire part de documents relatifs à la culture française.

Dans la suite de notre comparaison nous avons relevé les tâches comportant un point culturel déclenchant un engagement actif chez les apprenants. Avec au total 14 questions pour huit unités dans Version Originale contre neuf questions sur six unités, Nouveau Rond-Point contient moins de questions déclenchantes mais tout de même suffisantes pour affirmer que les deux manuels sont assez riches sur la question. Toutefois, même si dans Version Originale le nombre nous semble largement suffisant, nous remarquons un manque d'ouverture sur une discussion qui pourrait enrichir la tâche puisqu'il peut être difficile pour l'apprenant de s'exprimer dans le cas où il n'aurait pas de connaissances suffisantes sur le sujet ; ce qui n'est d'ailleurs pas évident pour certains sujets du manuel en question. Mais, les deux manuels encouragent quand même le dialogue et l'interaction chez l'apprenant avec, encore, les questions : « et chez vous ? ».

Un autre critère était celui de la présence des tâches qui requièrent d'un côté la connaissance d'aspects culturels pour comprendre un contenu relatif à la culture française et, d'un autre côté, qui permettent le travail de mésententes/malentendus interculturels. Ni dans Nouveau Rond-Point, ni dans Version Originale aucune connaissance antérieure n'est demandée pour comprendre le contenu relatif à la culture française qui est largement expliquée par le biais des textes, des enregistrements sonores ou des documents authentiques. Les manuels ne présentent pas non plus de tâches ou activités travaillant les mésententes ou les malentendus culturels qui peuvent être engendrés en raison des différences culturelles dues à la culture source et cible.

Nous avons continué notre comparaison dans l'objectif de voir s'il existait des activités qui aident les apprenants à travailler l'interculturalité de façon à leur permettre de produire un comportement langagier, d'utiliser les bons mots, de produire les énoncés adéquates dans les situations culturelles de la langue cible. Pour Nouveau Rond-Point, de façon générale, les actes de paroles présentés ne sont pas assez variés pour que l'apprenant puisse s'adapter à différentes situations de communication plus familiales ou plus soutenues ; hormis le sujet relatif aux salutations, seul le registre français standard existe dans le manuel. Par contre, Version Originale est assez riche sur le sujet. En effet, malgré la faiblesse de présence de différence de registre (familier/standard), le manuel répond de façon satisfaisante à l'attente de cette question.

Un autre critère avait pour but de comprendre si les apprenants étaient amenés à discuter et à débattre de leurs attitudes et à négocier le sens et donc de voir s'il y avait des tâches qui amenaient les apprenants à donner leurs opinions, leurs impressions et leurs

attitudes à l'égard d'un certain sujet. Le manuel Nouveau Rond-Point, en incitant à plusieurs reprises les apprenants à débattre sur les sujets culturels, crée cette opportunité surtout via les questions basées sur l'idée « et chez vous ? ». Les questions présentes dans ce manuel s'adressent généralement à un groupe d'apprenants, les incitent à discuter entre eux (et non pas avec l'enseignant) ou à répondre individuellement à la question. Version Originale se base aussi sur le même genre de questions amenant les apprenants à s'exprimer sur la version dans leurs pays, dans leur culture. Cela dit, Version Originale entraîne les apprenants plutôt à s'exprimer sur leurs idées sans négocier le sens ou débattre sur le sujet. C'est pourquoi, Nouveau Rond-Point satisfait davantage notre attente.

Notre but a été aussi de comprendre si les apprenants étaient amenés à réfléchir sur leur propre culture et la mettre en relation avec la culture cible. Nouveau Rond-Point permet ceci par le biais de différentes formes de questions susceptibles de s'ouvrir sur un débat à propos de la culture cible. L'apprenant est aussi incité à raisonner sur les différences et les ressemblances des deux cultures à l'aide des questions : « ...et pour vous ? », « Comparez... », ou encore « Qu'en pensez-vous ? ». Pour Version Originale, même si les mêmes types de questions demandant aux apprenants de s'exprimer sur leur culture sont présentes, la majorité des sujets abordés ne nous semblent que partiellement susceptibles d'être mises en relation avec la culture source car ces sujets sont assez spécifiques à la culture française. Cependant et comme déjà mentionné, les questions visant à la réflexion sont belles et bien présentes dans chaque unité. Nous pouvons donc dire que, même si Nouveau Rond-Point est un peu plus approprié, les deux manuels comportent des questions visant à amener l'apprenant à réfléchir et s'exprimer sur sa propre culture en les mettant en relation avec la culture cible.

Nous nous sommes ensuite intéressés à la fonction sociale de l'apprenant. Pour les deux manuels, l'apprenant est considéré comme médiateur de sa propre culture : il est amené à s'exprimer sur la situation de son pays ou sur sa culture en fonction des sujets présents dans les manuels (même si la mise en relation entre les deux cultures est quelquefois faible pour le manuel Version Originale). Par ailleurs, ajoutons que par rapport à Nouveau Rond-Point, Version Originale prête aussi aux apprenants le rôle d'intermédiaire de leurs langues maternelles. Mais globalement, les deux manuels répondent quand même assez bien à notre attente sur le sujet.

Un autre de nos critères n'est aucunement présent dans les deux manuels. En effet aucune suggestion à propos des stratégies d'apprentissage interculturel n'est présente ni dans Version Originale, ni dans Nouveau Rond-Point.

Nous avons ensuite recherché dans les manuels, des points/des parties encourageant le développement de la compétence interculturelle. Dans Version Originale, il existe dans chaque unité deux parties visant cet objectif et une partie dans Nouveau Rond-Point Pas à Pas. Cette dernière intitulée « Regards croisés » est structurée sous une double page et amène l'apprenant à lire, écouter, comprendre les différents aspects de la culture française et faire des recherches, comparer, discuter, débattre sur un thème général de comparaison avec sa propre culture sans pour autant demander de choisir entre les deux. Pour Version Originale, dans chaque unité se présentent la partie « Premier contact » et « Regards sur ». La première est composée de documents auxquels se rapportent des questions simples ou des questions à trous/lacunaires et qui visent à présenter différents éléments culturels (les marchands, les documents personnels, les activités de routine, la mode...). La seconde présente des documents écrits et/ou sonores relatifs aux différents aspects de la culture française pour ensuite demander à l'apprenant la version de cet aspect dans sa culture ou bien son idée sur le sujet, ce qui met en cause la perspective culturelle de l'apprenant. Ainsi, les deux manuels présentent des parties réservées au travail interculturel.

Nous nous sommes penchés ensuite sur la question de savoir si tous les domaines de la compétence interculturelle (connaissance/savoir, aptitude/savoir-faire et attitude/savoir-être) sont représentés dans les manuels. Dans les deux manuels, la composante « savoir » est présente tout au long via des documents amenant l'apprenant à exploiter différents aspects de la culture française. La composante « savoir-faire » est présente de la même façon dans les deux ; elle se manifeste à travers la décentration de l'apprenant sur sa propre culture par le biais des questions telles que « et chez vous ? ». Quant à la composante « savoir apprendre/faire », elle se manifeste faiblement à travers les questions qui sont plutôt basées sur une idée de débats ou de recherche à propos des sujets proposés dans Nouveau Rond-Point alors qu'elle est présente à plusieurs reprises dans Version Originale. Les trois composantes, savoir, savoir-être et savoir apprendre/faire étant des éléments indispensables pour l'acquisition de la compétence interculturelle, le manuel Nouveau Rond-Point ne satisfait pas entièrement notre attente sur le sujet.

### **Conclusion**

En guise de conclusion, selon les résultats de notre recherche, nous pouvons dire que les deux manuels que nous avons analysés et comparés, malgré le manque de présence de documents authentiques dans les deux, nous pouvons quand même affirmer qu'ils entraînent bien à un travail sur la compétence interculturelle des apprenants avec la présence de

questions optant à l'introduction au débat interculturel basé sur les aspects de la culture cible, présent dans chacune des unités des deux manuels. Par contre, le manque de finalisation avec la pédagogie du projet dans les parties « Tâches » se manifeste clairement dans les deux manuels. Dans l'un, Nouveau Rond-Point Pas à Pas juste la moitié des tâches amène à la construction d'un projet alors que ce chiffre est moindre dans Version Originale.

Malgré le fait que les deux manuels analysés aient été publiés par la même maison d'édition, il est intéressant de constater qu'il existe des différences significatives concernant la prise en considération des principes de la perspective actionnelle à travers le contenu des manuels. Ainsi, le manuel Nouveau Rond-Point Pas à Pas se rapproche davantage à l'inclusion des grands principes et se situe donc mieux dans l'optique de la PA. Néanmoins, tous les deux manuels se placent quand même sur les lignes fondatrices de la perspective actionnelle sans pour autant ne remplir, ni l'un ni l'autre, pleinement les attentes de la perspective. C'est pourquoi, nous pensons que, dans les deux manuels, certains points nécessitent des révisions.

### Annexe

#### Questionnaire 1: Questionnaire pour « Les Tâches »

- 1.Est-ce que la langue est considérée comme un outil pour agir et non comme une fin en soi ?
- 2.Est-ce que la tâche a un sens, est-ce qu'elle relève de pratiques sociales avérées ?
- 3.Est-ce que des moments d'échanges/des interactions entre apprenants sont prévus ?
- 4.Est-ce que le résultat de la tâche est identifiable ?
- 5.Est-ce que les apprenants ont une grande part d'initiative dans la construction des connaissances ?
- 6.Des aides sont-elles prévues pour les apprenants les moins autonomes ?
- 7.Est-ce que l'enseignant joue le rôle de tuteur, d'accompagnateur ?
- 8.Est-ce que l'accent est tout autant mis sur la réalisation de la tâche proprement dite que sur les activités de réflexion (dimension « méta ») ?
- 9.Est-ce que les apprenants ont des activités langagières multiples et variées (compréhension, production, écrit, oral, « médiation ») à réaliser ?
10. Est-ce que les documents d'appui/déclencheurs sont authentiques et utilisés comme des ressources ?
11. Est-ce que les activités proposées comportent une dimension culturelle/interculturelle ?

#### Questionnaire 2: Questionnaire pour « la Pédagogie du Projet »

Les projets proposés :



1. Sont-ils basés sur un problème à résoudre ?
2. S'inscrivent-ils dans un contexte réel ?
3. Présentent-ils des situations variées ?
4. Permettent-ils d'insérer les apprenants dans un processus actif ?
5. Permettent-ils de développer chez les apprenants des capacités d'organisation, d'initiative, de prise de responsabilité ?
6. Permettent-ils de développer chez les apprenants des savoirs et des savoir-faire ?
7. Permettent-ils de concrétiser, d'atteindre un produit final ?
8. Prennent-ils en compte l'interculturalité ?
9. Quels rôles assignent-ils à l'enseignant ?
10. Combien de tâches y a-t-il dans la pédagogie du projet ?

**Questionnaire 3: Questionnaire pour « Interculturalité/Compétence Interculturelle »**

1. Quels sujets et thèmes culturels sont traités ? Est-ce qu'il existe des aspects de la vie du pays cible ? Est-ce qu'ils sont pertinents et intéressants pour l'apprenant ?
2. Est-ce qu'il y a une grande variété de statut social, de sexe, d'âge, de culture et d'ethnie ? Est-ce que les personnes sont représentées de façon stéréotypée ou non ?
3. Le travail contient-il des aspects positifs et négatifs de la culture cible ?
4. La culture de l'apprenant natif/local est-elle prise en compte ? Si oui, de quelle manière ?
5. Quels types d'activités sont proposés pour l'apprentissage de la culture française ?
6. Est-ce que les tâches comportant un point culturel déclenchent un engagement actif chez les apprenants ? Est-ce qu'ils encouragent dialogue et interaction ?
7. Est-ce que le manuel présente des tâches qui requièrent la connaissance d'aspect culturel pour comprendre un contenu relatif à la culture française ? Des tâches qui permettent le travail de mésententes/malentendus interculturels ?
8. Est-ce que la culture et la langue sont mises en relation ?
9. Les apprenants sont-ils amenés à discuter et à débattre de leurs attitudes et à négocier le sens ?
10. Les apprenants sont-ils amenés à réfléchir sur leur propre culture et la mettre en relation avec la culture cible ?
11. Quelle est la fonction sociale de l'apprenant ?
12. Y a-t-il des suggestions pour les stratégies d'apprentissage interculturel ?

13. Quelles parties du manuel encouragent le développement de la compétence interculturelle ?
14. Est-ce que tous les domaines de la compétence interculturelle (connaissance, aptitude et attitude) sont représentés dans les manuels ?
15. Est-ce qu'il y a des outils pour évaluer la compétence interculturelle (tests, questions, activités)

### Bibliographie

- Andrianirina, H. (2011). *Analyses des usages d'un dispositif hybride d'apprentissage du français et éléments pour un appui à la conception de dispositifs en contexte malgache*. (Doctoral dissertation). Université Blaise Pascal-Clermont-Ferrand II, Clermont-Ferrand.
- Aslım Yetiş, V. & Elibol, H. (2014). L'interculturalité à travers les méthodes de français « Latitudes ½ » et « Alter Ego ½ ». *Synergies Turquie*, 7, 179-200.
- Aslım Yetiş, V. & Dündar, A.E. (2016). La compétence interculturelle dans Salut 10, 11 et 12. *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 45(2), 181-208.
- Beacco J.C. (2008). Tâche ou compétences ? *Le français dans le monde*, n° 357(Mai, 2008), 33-35.
- Chaves, R.-M., Favier, L. & Pélissier, S. (2012). *L'interculturel en classe*. Grenoble : PUG.
- Conseil de l'Europe. (2001). *Cadre européen commun de référence pour les langues. Apprendre, enseigner, évaluer*. Paris : Didier.
- Hougardy, A., Hubert, S. & Petit C. (2001). Pédagogie du projet?. *@pprentissage et utilisation d'Internet*, 1-6.
- Klett, E. (2012). Le manuel pour enseigner une langue étrangère : Entre faiblesses et vertus. *Synergies Venezuela*, 7, 7-16.
- Ministère de l'éducation nationale. (2012). *Les manuels scolaires : situation et perspectives. Rapport* (2012-036). [http://cache.media.education.gouv.fr/file/2012/07/3/Rapport-IGEN-2012-036- Les-manuels-scolaires-situation-et-perspectives\\_225073.pdf](http://cache.media.education.gouv.fr/file/2012/07/3/Rapport-IGEN-2012-036- Les-manuels-scolaires-situation-et-perspectives_225073.pdf)
- Neves, L. (2015). Le rôle du manuel de FLE dans une approche (pluri) actionnelle. *Revista Non Plus*, 5, 37-49.
- Thibert, R. (2010). Pour des langues plus vivantes à l'école. *Dossier d'Actualité*, 58, 1- 12.
- Soubrié, T. (2008). Un nouveau cadre pour la conception d'activités TICE : la perspective actionnelle du CECR. *Bizarro, Ensinar e aprender linguas e culturas estrangeiras hoje: que perspectivas ? Porto: Areal Editores, hal-01162278*, (1), 68-81.
- Vergues, M. & Giroux, C. (2011). L'oral dans la langue-culture. *Québec français*, (163), 66-67.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (1999). *Sosyalbilimlerde nitel araştırma teknikleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

Dündar, A. E. & Aslım-Yetiş, V. (2021). Analyse comparative de deux manuels de français langue étrangère selon les axes de la perspective actionnelle. *Humanitas*, 9(17), 208-230

Windmüller, F. (2011). *Français langue étrangère (FLE): l'approche culturelle et interculturelle*. Paris: Belin.

**A COMPARATIVE ANALYSIS OF TWO FRENCH FOREIGN LANGUAGE  
TEXTBOOKS ACCORDING TO THE PRINCIPLES OF THE ACTION-  
ORIENTED APPROACH**

**Abstract**

Several textbooks designed according to the action-oriented approach have been presented in the teaching of French as a foreign language. In order to analyze the compliance of the textbooks with this approach, two textbooks were analyzed: Nouveau Rond-Point Pas à Pas 1 (A1) and Version Originale (A1). Three questionnaires were applied to the textbooks: one for tasks, another for projects and another one for interculturality. Based on the results obtained, the textbook Nouveau Rond-Point is more in line with the principles of the action-oriented approach. It should be pointed out that even if the textbook Version Originale departs from these principles quite significantly and some points need to be improved; it is, in the same vein, close to the action-oriented approach in its generality.

**Keywords:** French as a foreign language, tasks, action-oriented approach, interculturality

**CAMPBELL'İN MONOMİT VE JUNG'UN ARKETİP KAVRAMLARI  
BAĞLAMINDA “TRAK-TRAK KABAKCIĞIM” MASALININ  
İNCELENMESİ**

**Fatih EGE<sup>1</sup>**

**Öz**

Türkistan steplerinden Kafkasya'ya, Anadolu'dan balkanlara kadar engin bir coğrafyayı etkisi altına alan Türk halklarının kültürel birikimleri; yöreselden evrensele uzanan sayısız zenginliğe sahiptir. Bu sayısız zenginliğin içerisinde geçmişten gelerek şimdiyi besleyen halk anlatıları önemli bir yere sahiptir. Halk anlatıları içerisinde örtük bir dile sahip olan masallar ise bahsettiğimiz coğrafyanın tamamında eş ve benzer nitelikte ürünler olarak varlığını sürdürmektedir. Toplumsal bilinci uykuya yatırmaktan ziyade uyanık tutmak adına kodlar içeren masallar, bu durumu C. Gustav Jung'un kuramsal temellerini oluşturduğu arketipler vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Çalışmamızın temel amacı da Gagavuz Türklerinin anlatılarından “Trak trak kabakçığım” adlı masalda geçen arketiplerin tespiti üzerinedir. Bahsi geçen masal metni içerisinde yer alan arketipler Jung'un kuramı ile uyuşan J. Campbell'in monomit kavramı çerçevesinde tahlil ve tasnif edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** edebiyat, halk bilimi, masal, arketip, kahraman

**EXAMINING THE TALE OF “MY TRAK-TRAK GOURD” IN THE  
CONTEXT OF CAMPBELL’S MONOMITE AND JUNG’S ARCHETYPAL  
CONCEPTS**

**Abstract**

The cultural accumulations of Turkish peoples, which have countless riches ranging from local to universal, have influenced vast geography from the steppes of Turkistan to the Caucasus, from Anatolia to the Balkans. Folk narratives coming from the past and nourishing the present have an important place among these countless riches. Tales, which have an implicit language in folk narratives, continue to exist as spouses and similar products in the entire geography we have mentioned. Tales containing codes in order to keep social consciousness awake rather than asleep, realize this through archetypes whose theoretical foundations were formed by C. Gustav Jung.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, fege@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1986-6165

The main purpose of our study is to identify these archetypes in the tale of the Gagauz Turks called "Trak trak pumpkin". The archetypes in the aforementioned fable text will be analyzed and classified within the framework of J. Campbell's monomyth concept, which is compatible with Jung's theory.

**Keywords:** literature, folklore, tale, archetype, hero

### Giriş/Kuramsal Çerçeve

"Artık elinde mitolojinin anahtarı var.  
Ruhun tüm kapılarını açmakta özgürsün."

C. G. Jung

Gagavuzların tarihi geçmişlerinin IX. yüzyılda Karadeniz'in kuzeyinden Balkanlar'a göç eden Türklere dayandığı düşünülmektedir. Türklerin İslam inancını kabul etmesinden önce Hristiyan inancını benimsemişlerdir. Kimi araştırmacılar tarafından Türk-İslam kültür dairesi içerisinde değerlendirilmese de Gagavuzlar, kendi kültürel normlarını terk etmemiş ve Hristiyanlığı kendi geleneklerinin özünde diğer Hristiyan topluluklara göre daha farklı yaşamışlardır (Altınkaynak, 2003, s. 4-5). İçine doğdukları ve milli şuurlarında taşıdıkları Türk gelenek ve göreneklerini yaşatan Gagavuzların bu özellikleri halk edebiyatı ürünlerinde kendini göstermektedir. Sadece Hristiyan kültürü ile özdeşleşemeyecek kadar geniş bir kültürel birikime sahip Gagavuzların, Şamanizm'den ve Türkistan coğrafyasındaki atalarının birikimlerinden izler taşıdığı sözlü edebiyatları incelendiği zaman daha doğru biçimde tespit edilebilmektedir.

Söz konusu tespitlerin daha sağlıklı yapılabilmesi açısından Gagavuzların halk kültürü yaratımlarına yönelmek ve derin anlam tabakalarını analiz etmek faydalı olacaktır. Bu ürünlerin içerisinde tarihi birikimleri aydınlatmak bakımından önemli bir yere sahip olan Gagavuz masalları yoğun ve örtük bir dile sahiptir. Türk kültürünün tüm topluluklarından izler barındıran masallar, Gagavuz kültürü içerisinde de sembolik dil ile gizil kodlar barındırmaktadır. Böylelikle Gagavuz masallarını incelemek, özelde onların kültürel birikimine ışık tutacağı gibi genelde ise Türk kültürünün evrensel bilgi havuzuna sunduğu katkıları tespit etmek bakımından faydalı olacaktır. Ayrıca Yapılacak incelemenin; bilimsel düzlemde verimli olabilmesi adına Türk kültürünün kendine has sembollerinin ve kültürel dokusunun göz önünde bulundurularak, analitik psikoloji çerçevesinde yapılması gerektiği düşüncesindeyiz.

Metin merkezli inceleme kuramlarından psikanaliz edebiyat araştırmacılarına yeni bir ufuk açmış aynı zamanda edebi metinlerin içine gizlenen anlam tabakalarını günümüze

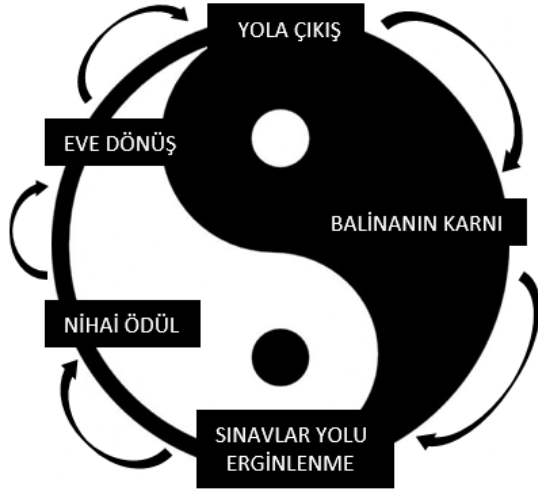
taşınarak okumamızı sağlamıştır. Psikanalizin kurucusu olarak kabul edilen Sigmund Freud ortaya koyduğu "ego", "id", "süperego", "bilinçaltı" ve "libido" gibi kavramlar sayesinde insan doğası daha anlaşılır kılınmış ve ruhsal yapının incelenmesi kolaylaşmıştır. Nitekim, Hançerlioğlu'nun Freud hakkında söyledikleri yaptığı çalışmaların önemini özetler niteliktedir: "İnsan ruhunun didiklenmesi için hastanın yatırılacağı masa hazırды. Doktor Freud'un ak gömleğini giyip bıçağı eline alması bekleniyordu. Freud geldi hastayı masaya yatırdı." (Hançerlioğlu, 2010, s. 356). Bu bağlamda ruhsal dünyasını dil aracılığı ile metinlere yansıtan insanın taşıdığı bilinçdışı kodlar araştırmacılar açısından önem kazanmıştır. Freud'un öğrencisi olan Carl Gustav Jung hocasının öğretileri izinde gider ve bunları bir adım daha öteye taşıyarak "kolektif bilinçdışı" ve "arketip" kavramlarını psikoloji bilimine kazandırır. Jung'un ortaya koyduğu bu kavramlar mitolojiden halk anlatılarına birçok alan için yeni açar ibarelerin tespitini kolaylaştırmış olur. Arketipsel sembolizmin temel dinamiklerini oluşturan Jung insanlığın ortak kodlarının edebi ürünlere nasıl yansıdığını ve kolektif birikimlerin sembollerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Jung, gelişen psikanalizin üzerine kendi kuramlarını da ekleyerek analitik psikolojinin temellerini atmıştır. Jung'un analitik psikolojide yer verdiği en önemli kavramlardan birisi kolektif bilinçdışı ve bunun yansımalarından oluşan arketiplerdir. Bahsi geçen terimler edebiyat araştırmacılarının metin merkezli çalışmalarında yeni analizler yapabilmelerini sağlamıştır.

Yukarıda bahsettiğimiz terimler özellikle masal metinleri gibi sembol ve tip olarak yoğun ve örtük anlatımlar için kuramsal bir temel oluşturmuştur. Arketipler bir milletin ortaya çıktığı zamanlardan yaşadığı ana kadar süregeldiği için tarihi bir birikimi yansıtır. Bu nedenle kolektif olan bu ürünlerin kolektif bilinçdışı kavramı dahilinde analiz edilmesi daha tutarlı bir yaklaşım sergilemeye yardımcı olacaktır. Halk edebiyatı anlatıları hem yöresel ve coğrafi birikimleri barındırır hem de evrensel olan insanlığın değerler toplamını içlerinde bulundurlar. Bu bağlamda Gagavuz Türkleri arasında söylenen bir masal Türk kültürünün doğuşundan günümüze ne tür izler taşıdığını gösterdiği gibi diğer Türk halklarının birikimlerinden de ne tür izler taşıdığını gösterecektir. Bu nedenle çalışmamızda örnek aldığımız Gagavuz masalı incelenirken arketipsel kuramın tercih edilmesinin nedeni özelden genele giderek geniş bir kültürel okumayı gerçekleştirebilmek amacı taşımaktadır.

Jung'un tanıttığı arketiplerin masal metinlerinde tespit edilmesi metnin tahlilini sağlarken, Joseph Campbell'in kahraman kalıbı etrafında yapılan değerlendirmeler ile metnin tasnif edilebilmesi amaçlanmaktadır. Nitekim Campbell'in Kahramanın Sonsuz Yolculuğu adlı eserinde monomit kavramı ışığında yaptığı değerlendirmeler hem mitler hem de masal



metinleri gibi birçok metinde uygulanabilir ölçüttedir. Ancak şu unutulmamalıdır ki Türk anlatı geleneğinin kendine has özellikleri de mevcuttur bu bağlamda Campbell'in aşamaları metin incelememizde temel kuram olarak değerlendirilmiş ve Türk anlatı geleneği doğrultusunda düzenlemeler de yapılmıştır. İncelediğimiz Gagavuz masalının kendine özgü aşamaları tarafımızca ayrıca şekil üzerinde de belirtilmiştir.



Şekil 1. Trak-Trak Kabakçığı masalında kahramanın temel yolculuk aşamaları

### Trak-Trak Kabakçığı Masalının Özeti

1. Zamanın birinde dede ve nene iki kızları ile birlikte yaşar.
2. Nene, dedenin ikinci eşi ve dededen önce bir kız çocuğuna sahiptir.
3. Nenenin kız çocuğu; haylaz, uykucu, tembel ve öfkeli. Dedenin kızı ise güzel, utangaç ve yeteneklidir.
4. Nene kendi kızını korur ve kayırır diğer kıza ise kötü davranır ve evden gitmesini ister.
5. Bunun üzerine dede kızını ormana ağaç kesmek için yanında götürür.
6. Kız yolda giderken geçtiği yerlere kül döker.
7. Ormana varınca dede ağaca kabak bağlar ve trak trak ses çıkaran kabağı orada kızla birlikte bırakarak eve geri döner.
8. Eve döndüğünde kız ormanda yalnız kalır çok korkar fakat daha önce döktüğü külleri takip ederek evine dönmeyi başarır.
9. Nene kızın eve dönmesine çok sinirlenir.
10. Dedeye tüm külleri toplatır ve attırır.

11. Ertesi gün kızı alan dede tekrar ormana gider.
12. Kızcağız bu sefer arkasına kepek taneleri bırakır fakat evin köpeği onları yer.
13. Kızı bırakan dede eve döner fakat kız bu sefer eve dönüş yolunu bulamaz.
14. Kız daha sonra gece karanlığında şafağa benzeyen bir ışık görür ve oraya doğru ilerler.
15. Bulduğu evin kapısını çalar ve evin içerisinde çocukları olmayan yaşlı çift onu kızları gibi severek yanlarına alırlar.
16. Aradan zaman geçer kız evlenmiştir. Bir gün kapısı çalar gelenler ise dilenciye benzemektedir. Daha sonra ise onu evden kovana anne babası olduğunu anlar.
17. Üvey annenin boynu bükülür fakat kız ikisine de yardım eder (Altınkaynak, 2003, s. 79).

### **Trak-Trak Kabakçığım Masalında Yola Çıkış Aşaması**

#### **Maceraya Çağrı/Yuvadan Ayrılış**

Trak-Trak Kabakçığım masalında kahraman; öz babası, üvey anne ve üvey kız kardeşi ile yaşayan, masalda babasının "Kızcağız" diye seslendiği genç bir kızdır. Kahraman kızcağız; çalışkan, metanetli ve sabırlı bir yapıya sahip olarak betimlenmiştir. Kızcağızın üvey annesi ise kızı öz babasına karşı kıskırtmaktadır. Aynı zamanda kendi kızını her fırsatta kızcağızdan üstün tutarak ona sürekli nefret dolu davranmaktadır. Metnin duygu değerleri açısından ilk açar ibaresi nefret kötücül unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefret; "engellenmiş sevgi gereksinimlerimizin bir dışavurumu, bir kişinin yanıt verici iyi yanını ortaya çıkarma umuduyla onun reddedici kötü yanını yok etme çabası, onu değiştirme uğraşısıdır" (Guntrip, 2013, s. 21). Böylelikle üvey anne kahraman üzerinde yıpratıcı bir değişim oluşturmaya çalışmaktadır. Bahsi geçen etki yıpratıcı ve kötücül olduğu için Masalda üvey anne ve üvey annenin kızını gölge arketipleri olarak değerlendirmek mümkündür. Indick'in gölge arketipi için yaptığı "Benliğin her parçasının karşıt ya da birleştirici bir parçayla tamamlandığı doğuştan bir ikiliği benimser. Ying ve Yang; dişi ve erkek, karanlık ve aydınlık, her psikolojik gücün kendi karşıt gücü vardır" tanımı da tespitimizi destekler niteliktedir (Indick, 2011, s. 135). Masal kahramanı kızcağız aydınlığın temsili olmuşken üvey anne ve kızı ise kahramanın tam zıttı olarak karanlık tarafın ve karşıt değerlerin temsilcisi olarak değerlendirilebilir. Gölgenin temsil ettiği; kıskançlık, çekememezlik, nefret ve öfke gibi kötücül değerleri sergileyen üvey anne ve kızı, masal kahramanının da mücadele edeceği karşıt değerlerin çerçevesini oluşturmaktadır. Nitekim "öfkeli kimseleri yaşam

karşısında düpedüz düşmanca bir tutum sergileyen kimseler olarak tanımlayabiliriz" (Adler, 2010, s. 306) söylemi metinde yer alan dramatik aksiyonu ve değerler çatışmasını açıklar niteliktedir. Metinde üvey anne konumunda olan Nene bu açıdan gölge arketipini, öz annesinden ayrı, babası ile yaşam mücadelesi veren kahraman kızcağız ise masum ve çalışkan yapısı ile bilincin dönüşüm geçirerek hayata hazırlanacak tarafını sembolize etmektedir. Kızcağız adlandırması ile metinde geçen kadın kahraman benliğin çıkacağı yolun merkezindedir. Ayrıca ismin aldığı küçültme eki onu büyüyecek olan bilinç nüvesi konumunda sembolize etmektedir. Nitekim metinde özel bir isim yerine, okuyan/dinleyen herkesin kendisini yerine koyabileceği genel bir ad tercih edilmiştir.

Metnin ilerleyen kısımlarında Kahraman dönüşümünü tamamlamak adına; dünyalık mekânın temsili olan ailesinden koparak, değişim geçireceği bilinçdışının bilinmez yapısına doğru yola çıkması gerekmektedir. Campbell bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

Freud bütün kaygı anlarının; anneden ilk ayrılış anının -doğum anında soluğun sıkışması, kanın hücum etmesi, vb.- acı dolu hislerini yeniden ürettiğini öne sürmüştür. Buna karşılık, bütün ayrılık ve yeni doğum anları da kaygı üretir. İster Kral Babasıyla kurulmuş olan ikili birliklerinden ayrılmak üzere olan kral çocuğu olsun, ister şimdi Bahçe'nin idilinden ayrılmaya hazır olan Tanrı'nın kızı Havva, ister yaratılmış dünyanın son ufuklarının ötesine geçen aşın yoğunlaşmış Geleceğin Buddhası olsun, hep aynı tehlikeyi, güven kazanımını, sınamayı, geçişi ve doğumun gizemlerinin tuhaf kutsallığını simgeleyen arketipsel imgeler harekete geçer (Campbell, 2010, s. 6).

Masalda kahraman babası, yani metinde üvey anneden korkan ve ona boyun eğen "Dede", şeklinde geçen karakter tarafından bu mekâna sürüklenir.

Daha sonra ise "Nene" karakterinin gölge arketipi özelliklerinden kıskançlık etrafında sergilediği tutum neticesinde; kızcağızın evden uzaklaşması için dedeyi görevlendirmesi, kahramanın yola çıkış aşamasını başlatmış olur. Bu noktada gölge arketipi nenenin sergilediği kıskançlık, kahramanın öfkeden sonra karşılaştığı diğer karşıt güç olarak karşısına çıkar. Bu durum sevginin ve ilginin kıskanılması noktasında kahramanı sınavlar yoluna yönlendirmiştir. Üvey annenin (nene) bu tutumu aslında kızın babası tarafından çok sevilmesinden ileri gelir ve masal kahramanına daha kötü davranmasını tetikler. Nitekim bu durum aslında sevgi duygusunun cimriliğinin temsilidir.

Cimrilik deyince, yalnızca para toplayıp biriktirmekten oluşan dar anlamda bir cimriliği değil, genel anlamda bir cimriliği anlıyoruz. Böyle bir cimriliğin de başlıca dışavurum biçimi, cimri kimsenin başka birini sevindirmeye bir türlü yanaşmaması, yani toplumun bireylerine karşı

yakınlık göstermekte cimriliğe kaçması, çevresine bir duvar örerek kendisine ait o sözde değerli hazineleri güvence altına almak istemesidir (Adler, 2010, s. 258).

Masalda nenenin kızcağıza karşı takındığı tutumda ona az yemek vermesi ve kötü yerlerde yatırması ve kendine ait olduğunu düşündüğü sözde değerli hazinelerini ondan saklaması şeklinde Adler'in yaptığı tanımla örtüşmektedir.

Son olarak Masal kahramanı Kızcağız olumlu değerlere sahip olarak gölge arketip tarafından uzaklaştırılması aileden ilk uzaklaşma durumunu sembolize etmektedir. Metnin kahramanı maceraya dış etkenler neticesinde çağrılmıştır. Bu açıdan masal kahramanı Kızcağızın maceraya çağrı aşaması üvey annenin: "Kov bu senin kızını burdan! Al götür onu dağda kaybet, görmeyim gözümün önünde" (Altınkaynak, 2003, s. 81) sözleri üzerine babasının onu evden ayırarak yola çıkarması ile başlamıştır ve Campbell'in monomitos aşamaları ile uyum göstermektedir.

### **İlk Eşiğin Aşılması/Ötelerin Sesi**

Masal kahramanı kızcağız, dedenin onu odun kesmek için yüce dağa götürmesi sonucu maceraya çağrılmıştır. Yola çıkış aşamasının başladığı bu noktada kahraman gireceği sınavlar yolu öncesi karşılaşacağı ilk eşiği aşmak durumundadır. Bu noktada masal kahramanı kızcağız, dede tarafından dağda yalnız bırakıldığında yola çıkarken serptiği külleri hatırlar. Kahramanın yola çıkmadan cebine doldurduğu külleri fark ederek evin dönüş yolunu hatırlaması onun ilk eşiği aştığının bir göstergesidir. Kızcağız bu bağlamda küllerin onu eve götüreceğini düşünerek akıllıca bir harekette bulunmuş olur. Masalın bu aşamasında ataların sesi devreye girmiştir. Küllerin bıraktığı izleri takip etmek kızcağıza geri dönüş yolunu gösterir. Bilincin yolculuğu üzerinden dinleyen/okuyan nesillere masal bilinçdışı iletisini "kül" açar ibaresi üzerinden sunar. Bu iletide kül metaforik bir değer taşır. Anka Kuşu'nun küllerinden yeniden doğuşunu hatırlatan bu değer, külün ateş ile ve Şamanizm ile olan bağlarını da akla getirmektedir. Kül ve Anka kuşu (phoneix);

Önce yanarak küllere dönüşen bu mitolojik kuş, küllerinden yeniden dirilmektedir. Bir bakıma küllerinden yeniden dirilme, bir dönüşüme delalet etmektedir. Bu ruhun bedenden bedene aktarılması olan reenkarnasyondan farklıdır. Burada yanarak tahrip olup küllere dönüşen canlı, bu küllerden yeniden dirilmekte ve yaşamına kaldığı yerden devam etmektedir. Hatta bu süreç sık sık tekrar etmektedir. Bu mitolojik kuş, defalarca yanıp küle dönüşüp, yine defalarca bu küllerden tekrar ve tekrar dirilmektedir (Tansü ve Güvenç, 2017, s. 784).

Anlaşılabileceği üzere Anka kuşu yukarıda bahsi geçen mitik özelliklere sahiptir ve metinde yer alan kül açar ibaresinin hangi işlevde yer aldığını açıklar niteliktedir. Kahraman

bu bağlamda kül sayesinde eve geri dönmeyi başarmıştır ve ataların birikimleri ile doğru yolun bulunabileceği iletisi metne yansımıştır. Bu noktada aklını kullanarak ilk olumlu değer ile buluşan kahraman, ataların sesi ile ilk temasını gerçekleştirmiştir.

### **Balinanın Karnı ve Doğaüstü Yardım/Yüce Dağ Başında Yanar Bir Işık**

Masal metnine ismini veren açar ibare kahramanın dönüşüm mekanına terkedilmesi sonucu karşımıza çıkmaktadır. Dedenin kızı ormana bırakmadan önce ağaca bağladığı ve rüzgârın esmesi sonucu odun kesme sesi çıkararak kabak böylelikle masal kahramanının hala dedenin ormanda olduğunu düşünmesini sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Metinde geçen: "bu arada dede bağlamış ağaca bir kabak. Rüzgâr kabağı sallarmış oda yaparmış: trak-trak-trak! kendisi koşmuş eşeği de gitmiş eve, haçan kızcağız gelmiş dede de yokmuş" (Altınkaynak, 2003, s. 82)" ifadesi bahsettiğimiz durumu örneklemektedir. Bu bağlamda dede aslında kızcağıza tuzak kurmuş ve kendisini güvende hissederken kendisi onu yalnız bırakarak eşinin yanına dönebilmiştir. Gölge arketipinin diğer bir yansıması olan bu durum kızcağızın temsil ettiği bilinç düzeyinin karşılaştığı diğer bir kötücül unsur olarak metinde işlenmiştir. Metinden alıntıladığımız parçada dikkat çeken diğer bir açar ifade ise bir tür sebze olan ve dedenin ağaca bağladığı kabaktır. "Kabak Kemane Türklerin en eski ve en az değişim gösteren halk çalgılarından biridir (Akyol, 2017, s. 163)" masal metninde sesi çıkararak alet olmasının bu müzikal özelliğinden ileri geldiğini söylemek mümkündür. Kolektif birikimin bir unsuru olarak metinde Türk kültürü açısından önemli bir müzik aletine kaynaklık eden sebzenin geçmesi bitki sembolizminin metne etkisi çerçevesinde değerlendirilebilir.

Masal kahramanı kızcağız, babası tarafından dağda ikinci kez yalnız bırakılması sonucu dönüşüm aşamasına geçmiştir. Kahramanın girdiği dönüşüm mekânı olarak dağda ve ormanlık alanda yalnız başına kalması içsel yolculuğun bu mekânda yaşanacağını habercisidir. Kahraman bu noktada yola çıkış aşamasından içsel dönüşüm mekanına doğru yol almaktadır. Bu mekânda kızcağız kolektif bilinçdışının diğer bir arketipi olan yüce birey ile temasa geçecektir.

Kızcağız gece karanlığında şafağı görür. Şafağa doğru ilerlediğinde ise bir evin orada olduğunu fark eder. Kızcağız bunun üzerine evin kapısını çalar ve yüce bireyleri ile karşılaşır. Masalın bu noktası kahramanın doğaüstü yardımını aldığı nokta olarak değerlendirilebilir. Kahraman tek başına ıssız dağda kalmış fakat mitin gücü devreye girerek onu yönlendirmiştir. Doğaüstü yardımcıların metinde geçen açar ibaresi ise "yüce dağ" ve "orman" olarak değerlendirilebilir. Orman Türk ve Dünya anlatılarında;

devlerin, cinlerin, kötü ruhların dolaştığı bir mekân olmasına rağmen ormana bırakılan ve orada tek başına mücadele eden masal kahramanları, hiçbir şeyden etkilenmemekte ve korkmamaktadır. Aksine ormana bırakılan kahraman güçlenmekte ve yeni özellikler elde ederek masalın ana kahramanı konumuna yükselmektedir (Tanyıldızı, 2015, s. 352)

şeklinde geçmektedir. İncelediğimiz metinde de masal kahramanı yeniden doğuş mekânı olan ormana; terkedilmiş, güçsüz ve çaresiz bir konumda adım atmıştır. Kahraman ormandan çıktığında ise tüm bu özellikleri geride bırakmış olan ve erginlenme aşamasına geçecek olan güçlenmiş bir bilincin yansıması konumundadır.

Masalın doğaüstü yardım aşamasında dikkati çeken diğer bir açar sembol şafaktır. Metinden anlaşıldığı üzere karanlıkta ormanda tek başına kalan kahraman bir ışığı takip etmektedir. Metinde bu durum "gide gide, görünmüş ona uzakta bir ışık (şafak). Geceymiş gündüz olmuş" ifadeleri ile geçmektedir. Böylelikle kızcağız bilinçdışının temsilcisi olan ve kolektif birikimleri temsil eden dönüşüm mekânı ormandan, güçlenerek, bilinç yüzeyine "ışık" sembolü ile çıkmış olmaktadır. Işık sembolü; "kaynağı ister lamba isterse mum olsun ışık aydınlanma, bilgi ve ilahiyat sembolüdür. Güneş gibi ışınmasıyla hakikattir, görkem ve Cennetin ışığıdır" (Wilkinson, 2011, s. 239) şeklinde açıklanabilir ve incelediğimiz metinde görüldüğü üzere kahramanın aydınlanmasını temsil etmektedir. Yüce Dağ'dan kahramanın karanlık yoluna doğan bu ışık kahramanın dönüşümünü tamamlamak üzere olduğunun muştulamaktadır.

Türk halk edebiyatı anlatılarında özellikle "ulu dağ" ya da "yüce dağ" olarak geçen metaforik söylem incelediğimiz masal metninde de kendisini göstermektedir. Bu açar ibare;

Yüce dağ başı, göğe/kutsala yükselişin en üst noktasıdır. "Yüce dağ başı" ögesinin neyin yanmasından kaynaklandığı bilinmeyen "ışık" ile birleştirilmesi imgelemde belirebilecek kar, buz, pus, üşüten bir serinlik, yükseklik ve uzaklık çağrışımlarını; ateş, alev, lamba, mum, meşale ve karanlık çağrışımlarıyla karşı karşıya getirir (Koç, 2011, s. 1129).

Böylelikle metinde ışık, orman ve yüce dağ sembolleri arketipsel birikimlerin yansıması olarak kahramanın yeniden doğacağına işaret etmektedir. Kahraman üzerinden ise analitik psikolojiye göre insan ruhu kolektif bilinçdışı ile bütünleştirilerek edinmesi gereken olumlu değerleri ve ata ruhlarının oluşturduğu tinsel tabaka ile temas etmektedir. Karanlık taraf olan gölgenin karşıt değerleri ile mücadele eden kahraman doğaüstü yardımcılarının yönlendirmesi ile ülkü değerleri ile bütünleşir ve bu bağlamda içsel yolculuğunda gölgesini kontrol altına alarak öz benliği ile bütünleşmiş olur.

### **Erginlenme Aşaması ve Sınavlar Yolu/Gölge ile Mücadele**

Masal kahramanı Kızcağızın sınavlar yolu gölge arketipleri ile mücadelesine dayanmaktadır. Üvey anne ve üvey kız kardeşin temsil ettiği gölge arketipler üzerinden olumlu değerlerin kazanımı ve korunması üzerinden sınavlara tabi tutulan kahraman kendilik değerlerini bütünleyerek varoluşunu gerçekleştirmek durumundadır. Nitekim öz babasının onu evden ayırarak dünyalık mekândan koparışı masal kahramanının sınavlar yolunun başlangıcıdır. Masal kahramanı bu noktada gölge arketiplerden çekinen babası ile ve gölge arketiplerin karşıt değerleri ile mücadele etmek zorunda kalır. Masal kahraman kızcağız sınavlarını kıskançlık, haset ve kibir karşıt değerleri üzerinden verir. Kızcağızın bu noktada doğaüstü yardıma ihtiyacı olur ve ataların sesi onu yalnız bırakmaz. Bilincin yolculuğunun sembolik hali olan bu durumda masal kahramanı kızcağız evden ayrılarak ergenliğe adım atacak olan yeni nesillerin izlemesi gereken yolu okuyucuya/dinleyiciye aktarmıştır. Bu bağlamda masal kahramanının gireceği sınavlar zaman aşımına uğramadan tüm insanlığın sınanacağı ortak unsurların yansımalarıdır. Kızcağız girdiği sınavlar yolunda ataların ortak birikimlerinin yanında olduğunu yüce bireylerden ve doğaüstü yardımcıların sembolik tezahürlerinden elde etmiştir. Bu bağlamda serüveninde karşılaştığı karşıt değerler ile yüzleşerek aldığı yardımla sınavlar yolunu başarılı olarak tamamlamıştır. Nitekim masal kahramanının yolculuğu başında sergilediği olumlu karakter özellikleri geldiği son aşamada daha da pekişmiş ve aşkın bir yapıya ulaşmıştır. Masal kahramanının metnin sonunda gölge arketiplerini affetmesi; kötücül duygu durumları ile yüzleştiğini gösterirken, kahramanın gölge arketiplerin etkisi dışında yeni bir hayat kurgulayabilmesi ise nasıl aşkın bir yapıya ulaştığının bir göstergesidir.

### **Masalında Dönüş Aşaması ve Nihai Ödül/Neslin Kazanımı**

Masal kahramanı kızcağızın, karşılaştığı tüm zorluklara rağmen sınavlar yolunu aşarak kendilik değerlerini bütünlemesi, onun nihai ödülüdür. Bu ödül masal metninde kızcağızın yeni bir yuva bulması ve daha sonra evlenmesi ile sembolleştirilmiştir. Sembollerden ilki olan kahramanın yeni bir eve kavuşması, bilincin dönüşebilmesi ve erginlenme aşamasını tamamlamasını yansıtmaktadır. Masal kahramanı kızcağızın evlenmiş olması ise bilincin evden ayrılarak hayat yolunda başarılı olabileceği olumlu değerler ile bütünleşmesinin sembolize etmektedir. Nitekim masal kahramanı evlenerek soyunu devam ettirebilme şansına erişmiştir. Hem evini kuran hem de eşini bulan kahraman böylelikle iktidarını sağlamış olur. Buradaki iktidar aslında ruhsal yapının dengeye kavuşmasını, yani Jung'un teorisinde geçen bilinç ve bilinçdışı unsurların dengeli bir biçimde kaynaşması gerekliliğini örneklemektedir.

Anlatıda yer alan ödüller; ataların birikimleri ile temas edebilen kızcağız için metinde sembolleşmiştir aynı zamanda masalı okuyacak/dinleyecek olan yeni nesillerin eğitimi açısından da ayrı bir öneme sahip durumdadır. Ataların sesinin kolektif bilinçdışının arketipleri ile yansıdığı masal metnini özümseyen bilinçler olumlu değerlerle, bilinçdışının zihinlerine ektiği tohumlar sayesinde tanışmış olurlar. Bu bağlamda masal kahramanı üzerinden ataların iletisi; karşıt değerler olan öfke, kıskançlık gibi kötücül duygu durumlarının esiri olmamaktır. Affetmek, bağışlamak ve kolektif birikimin sesini dinlemek gibi olumlu değerler ise kahramanın ruhsal bütünlüğünü dengeleyebileceği olumlu duygu durumları olarak edinebileceği olgulardır. Sembolleşen ödüller esasında eş bulmak/bulabilmek ve ev kurmak yani hayatını kurgulayabilmek gücüdür. Campbell'in eserinde geçen; "Onlarla ilişkisi aracılığıyla kahramanın aradığı, demek sonuçta onların kendileri değil erdemleri, yani tözlerini sürdürme güçleridir" ifadesi açıklamalarımızı doğrular niteliktedir (Campbell 2010, s. 209). Masal metninde de kahraman bu töze ve tinsel tabakanın erdemlerine ulaşabilirse ancak nihai ödüle kavuşabilmektedir. Metnin sonunda kahramanın iki ödülü alabilmesi açıkladığımız durumla ilgili olup hem gerçek dünyanın gereklerini aktarır hem de ödüllerin sembolik yönleri derinlemesine incelendiğinde arketip kodların nasıl işlediğini bizlere göstermektedir.

Tablo 1

*Masalda Geçen Arketipler ve Yansıttığı Değerler*

Olumlu Değerler ve Arketipler	Dedenin öz kızı, Ormandaki yaşlı çift	Kötücül Değerler ve Arketipler	Dede, Nene, Üvey kız kardeş
Alçakgönüllülük		Haylazlık (Yaramazlık)	
Beceri		Kin tutmak	
Aklın Kullanımı		Acımasızlık	
Cesaret		Uykuculuk (Tembellik)	
Çalışkanlık		Saygısızlık	
Paylaşmak		Kibirli olmak	
Nezaket/İnce düşünce		Öfke	
Sadakat		Bencillik	
Affedici olmak (Merhamet)		Adaletsizlik	



### Çıkarım

İncelediğimiz masal metni Türk kültürüne has sembol değerler taşıdığı tespit edilerek örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu tespitler çalışmamızın başında belirttiğimiz; Gagavuz Türklerinin atalarının kültürel birikimlerinden kopmadığı, savımızı doğrular niteliktedir. Masal metni Jung'un arketipsel sembolizm teorisine uygun bir biçimde incelenmiştir. Metnin merkezinde yer alan kahraman arketipinin metinde "Kızcağız" olarak adlandırılan karakter olduğu tespit edilmiştir. Metin boyunca olayların odağında olan kadın karakter, genç kızlıktan kadınlığa geçişte benliğin iktidar mücadelesini yansıtmaktadır. Kızcağız masum benliğin temsilcisi iken üvey anne ve üvey kız kardeşleri gölge arketipi olarak değerlendirilmiştir. Metinde yer alan kızcağızın öz babasının kızını üvey annenin baskılarına boyun eğerek terk etmesi, onu gölge arketipine dönüşen kötücül bir unsur olarak değerlendirmemize neden olmuştur. Böylelikle Jung'un kuramına uygun olarak metnin tamamı bu iki karşıt gücün denge savaşı etrafında gelişmiş bir anlatı olarak değerlendirilmiştir. Bu çatışma ayrıca kuramımızı desteklediğimiz J. Campbell'in Kahraman yolculuğu kalıbına da uygunluk göstermektedir.

İncelememizde aşamalar tespit edilirken yüce dağa sığınma örneğinde yaptığımız üzere metnin ilerleyişi Türk anlatı geleneğine uygun olarak aşamalandırmaya ve adlandırılmaya çalışılmıştır. Masal metninde arketipler ve geçiş aşamaları dışında semboller ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Metinde kül, kabak gibi sembol değerlerin kolektif birikimin yansımaları olduğu çözümlenmiştir. Kolektif bilinçdışının binlerce yıllık birikimi olan bu semboller masal metinlerinin uydurma metinler değil; kolektif birikimin taşıyıcısı konumunda, değerli aktarım araçları oldukları sonucuna varmamızı sağlamıştır.

### Kaynakça

- Adler, A. (2010). *İnsanı tanıma sanatı* (12. baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Altınkaynak, E. (2003). *Gagavuz masallar* (1. baskı). Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2017). Kabak kemanenin dünü bugünü ve yarını. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 3(1), 163-181.
- Campbell, J. (2010). *Kahramanın sonsuz yolculuğu* (2. baskı). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Guntrip, H. (2013). *Şizoid görüngü nesne ilişkileri ve kendilik* (2. baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (2010). *Düşünce tarihi* (25. baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Indick, W. (2011). *Senaryo yazarları için psikoloji* (1. baskı). İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınevi.
- Koç, S. Ö. (2011). Fenomenolojik açıdan bir türkü çözümlemesi: Yüce dağ başında yanar bir ışık. *Turkish Studies*, 6(3), 1125-1132.
- Tansü, Y. E. ve Güvenç, B. (2017). Mitolojik kuşlar üzerine düşünceler (Phoenix, Garuda, Simurg, Karkuş, Anka), Y. E. Tansü ve M. Biçici (Ed.), *Doç. Dr. Numan Durak Aksoy anısına hayatı, sanatı, eserleri* (1. baskı) içinde (s. 783-806) *Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Matbaa ve Basımevi*.
- Tanyıldızı, E. (2015). Anadolu masallarında ormana terk edilme motifinin incelenmesi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(14), 349-359.
- Wilkinson, K. (2011). *Kökenleri ve anlamlarıyla semboller, işaretler* (2. baskı). İstanbul: Alfa Yayınevi.

**‘THEM WAS THE DAYS’: MALIGNANT NOSTALGIA IN PATRICK  
MCCABE’S *THE BUTCHER BOY*<sup>12</sup>**

**Nusret ERSÖZ<sup>3</sup>**

**Abstract**

Nostalgia etymologically corresponds to a longing for returning to a euphoric place or time in past. In some cases (i.e. post-traumatic states), the acuteness of nostalgic feelings is pathologically aggravated so as to lead individual to some belligerent and even delinquent conducts. This sort of a ‘malignant’ nostalgia is delineated by Patrick McCabe, a pre-eminent contemporary Irish novelist, in his most acclaimed novel, *The Butcher Boy* (1992). McCabe’s protagonist, the schoolboy Francie Brady, undergoes a series of traumatic incidents triggered by his dysfunctional family, hypocritical and self-centered milieu and the corrupt public institutions. This paper, suggesting that nostalgia becomes a pathology in Francie’s case, discusses the ways in which Francie, being overcome with a pathetic obsession to bring the past back, loses his touch with the reality of the present.. This paper also argues that the protagonist’s domestic sense of nostalgia represents a longing for reattaining traditional Irish identity.

**Keywords:** Nostalgia, Irishness, *The Butcher Boy*, obsession, delusion

**PATRICK MCCABE’İN *THE BUTCHER BOY* ADLI ROMANINDA  
KÖTÜCÜL NOSTALJİ**

**Öz**

Nostalji, etimolojik olarak, bireyin, kendisine mutluluk veren bir yere veya zamana dönme arzusu anlamına gelir. Travma sonrası gibi bazı durumlarda ise nostaljik duyguların şiddeti, patolojik seviyeye ulaşarak bireyi saldırgan ve suç nitelikli davranışlara yöneltebilir. Önde gelen çağdaş İrlandalı romancılar arasında yer alan Patrick McCabe, *The Butcher Boy* (1992) adlı romanında, bu tür, ‘kötücül’ bir nostalji duygusunu tasvir eder. Romanın ana karakteri Francie Brady, bozuk aile yapısı, bencil ve ikiyüzlü çevresi ve yozlaşmış devlet kurumlarının sebep olduğu bir dizi travmatik

<sup>1</sup> A shortened version of this paper with the same title was presented at the 13th International IDEA Conference: Studies in English organized by Gaziantep University, April 24-26, 2019, Gaziantep, Turkey.

<sup>2</sup> In the study of this paper, the ideas and arguments present in the author’s Ph.D. thesis titled *Representations of the Outsider in John McGahern’s The Dark, William Trevor’s The Children of Dynmouth and Patrick McCabe’s The Butcher Boy* (Ankara University, 2019) were partially utilized.

<sup>3</sup> Assist. Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University, Department of English Language and Literature, nusretersoz@hotmail.com, nersoz@kmu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1501-8150

olayla karşılaşır. Bu anlamda, bu çalışma, nostalji kavramının, Francie'nin durumunda bir patolojiye dönüştüğünü savunmakta ve onun, geçmişi geriye getirme arzusunun bir saplantıya dönüşerek kendisini hangi açılardan bunalıma sürüklediğini açıklamaktadır. Bu çalışma ayrıca, ana karakterin ailevi anlamdaki nostalji hissinin, geleneksel İrlanda kimliğine yeniden ulaşma özlemini temsil ettiğini ileri sürmektedir.

*Anahtar Sözcükler:* Nostalji, İrlandalılık, *Kasap Çırağı*, saplantı, sanrı

### Introduction

Patrick McCabe (1955-) is frequently labelled by literary critics as the writer of 'Bog Gothic', a term suggesting McCabe's deftness in blending qualities of Gothic fiction with narratives structured upon the life in rural or provincial Ireland. The term is attributed to McCabe particularly in association with the appalling content of *The Butcher Boy*, the author's *magnum opus*. The fact that the novel is imbued with physical and mental terror haunting the community of a small Irish town attests to the 'bog-gothicness' identified with McCabe. However, the ways he employs to evoke senses of fright and suspense hardly let him be considered as a writer of Gothic fiction in conventional sense; rather than heavily drawing on dark, mysterious and gruesome locales or paranormal/supernatural occurrences and figures as inducers of uncanny feelings, McCabe's fictional landscape in *The Butcher Boy* is saturated with mundanity as much as moral corruption. On a great scale, it is the graphic accounts of a socially isolated and mentally impaired youth's 'barbarous' conducts what renders McCabe's novel Gothic. Such settings as unnerving castles and shadowy forests, which are emblematic of Gothic genre, are, in *The Butcher Boy*, represented by the disordered mind and tenebrous inner state of Francie Brady, the schoolboy protagonist of the novel. Being ruled by delusions and fantasies as a consequence of growing up in a dysfunctional family and a self-centred community, Francie commits a series of horrifying acts of violence and ends up in a mental hospital. In a way, he is transformed into a 'monster' with a deep mental perturbation as well as immensely minacious capabilities. This transformation, upon which the plotline of the novel is established, is largely generated by Francie's pathetically acute sense of nostalgia that, as will be elaborated, becomes a pathology in the course of the novel.

*The Butcher Boy* begins with grown-up Francie's retrospective glance at his childhood; but, rather than employing an adult's perspective, he, intentionally or compulsively, gives the account of his childhood through his point of view as a child. Being, to a great extent, a palpable figure of McCabe's own childhood, Francie tells of his life within a turbulent family atmosphere as well as at the small, provincial Irish town where he is pushed into further dejection. Even though the novel exhibits the qualities of picaresque,

Bildungsroman and, as already stated, Gothic tradition, explicit manifestations of Francie's mental breakdown let it be considered as a psychological novel as well. His deformed mental state is the outcome of a chain of traumatic events which are basically engendered by his alcoholic father's aggression. Francie's only sources of solace in the outer world are his angelic mother, his only friend, Joe Purcell, and to some extent, his uncle Alo; T.V. and comic books also function to mitigate the depression Francie undergoes. Yet, all of these persons and objects are progressively taken away from him only to leave him in a pathetic state of solitariness and to lead him to his inner space dominated by fantasies and delusions. In this respect, *The Butcher Boy* can be construed as the narrative of Francie's struggles to bring back what he intensely longs for; that is, domestic happiness and his fraternal friendship with Joe. However, as he fails in each of his attempts and as the community, with its hypocritical, materialistic and selfish attitude towards him exacerbates his inner anguish, he clings to the visions of what he yearns for. In other words, Francie's severe nostalgia, which initially gives him a temporary relief, malignantly replaces the reality for him. In this regard, an exploration of the process in which nostalgic feelings pathologically predominate over individual psychology will contribute to gaining a proper insight into Francie's destructive efforts to re-establish his past.

### **Nostalgia as a Pathology**

Formed by the Greek words *nostos* (meaning return home) and *algos* (meaning pain), nostalgia is a word "introduced by J. Hofer (1678), in the late seventeenth century, as a literal translation into Greek of the German *heimweh* and, like the latter, [it] means a painful yearning for home or country" (Werman, 1977, p. 387). In a broader sense, as Arthur G. Nikelly suggests, nostalgia "is a yearning for persons, places, and symbols of the past" and it is felt especially at the moments of "feeling small, powerless, and subordinate, and facing a bleak future" (Nikelly, 2004, p. 184-185). This sort of a "detachment from the present as an adaptive response to social stress" by "looking back toward pleasant times and places provides temporary solace and security and serves as a defense against the threat of alienation" (Nikelly, 2004, p. 185). Thus, sense of nostalgia occurs in direct relation to external adversities that exert such a negative influence on individual's present mood that he/she turns to the pleasant memories of the past as a possible way of attaining a shelter and mitigating his/her distress. However, as the pressure on individual's psychology escalates, a fixation with the past develops and his/her sense of nostalgia comes to a state of a psychopathological routine. Regarding morbid nostalgia, Harvey A. Kaplan argues as follows:

In pathological nostalgia there is a longing for the past without the acceptance that it is over. [...] the mood serves denial and the feeling tone is only one of elation. In this sense, it becomes a screen function in which the objects of nostalgic attachment are condensations of childhood values, derivatives of early fantasies that are used to idealize the past, preventing movement toward the future (Kaplan, 1978, p. 465).

In other words, the nostalgic person's state of being profoundly preoccupied with the past progressively disconnects him from the reality of the present and causes him to suffer what Arthur G. Nikkely calls "nostalgia syndrome". As Nikelly indicates, nostalgia "becomes pathological when nostalgic persons derive greater gratification from the past than from the present or the future and when physical and psychological features are intense, obsessive, and longstanding and prevent effective coping" (Nikelly, 2004, p. 188). Symptoms of nostalgia syndrome are exhibited with the nostalgic person's "hallucinatory scenes of the home" and "inappropriate acting-out behavior in order to escape the painful experience of being away and as an incentive to return home" (Nikelly, 2004, p. 188). Furthermore, George Rosen, who investigates the history of nostalgia as a psychological disorder, highlights the significance of individual's solitary and isolated situation in the outer world as a cause of pathological nostalgia; according to him, nostalgia is "a psychopathological condition affecting individuals who are uprooted, whose social contacts are fragmented, who are isolated and who feel totally frustrated and alienated" (Rosen, 1975, p. 340).

Nostalgia syndrome, thus formulated, is what is suffered by Francie Brady in *The Butcher Boy*. His abnormal yearning for the past, which can be regarded as an outcome of his broken ties with the community as well as his family, drives him to vain attempts to bring back what he lost. McCabe gives the account of these attempts through the darkly humorous perspective of the sufferer, which, in fact, situates his work in a distinctive place in contemporary Irish fiction.

### **An Irish Butcher Boy in the Abyss of Nostalgia**

The malignancy of Francie's sense of nostalgia is involved with that he is in an irrational effort to re-establish the gratifying moments and personal ties he previously had (Ersöz, 2019, p. 241). His nostalgic relationship with his past corresponds to what Svetlana Boym defines as "restorative nostalgia" which "puts emphasis on nostos and proposes to rebuild the lost home and patch up the memory gaps" (Boym, 2001, p. 41). In Francie's case, this act of restoration is three-dimensional: as the child protagonist of the novel he wishes to re-establish his lost friendship with Joe and the state of domestic warmth which, he believes,

he had before his father's alcoholic state and the troubles with the Nugents began. Such an ambition of the protagonist is closely tied to the other major nostalgia metaphorically discoursed in the novel; that is, the restoration of traditional Ireland which accentuates such spiritual issues as friendship, love of family and patriotic feelings. One other aspect of Francie's nostalgia, which indicates its obsessive and vehement quality, is that, decades after his childhood, as an adult confined to a mental hospital, he still tries to revive the days of his friendship with Joe; at the very end of the novel, he reanimates the moment of his meeting with Joe, but this time, with one of the patients.

Francie's mental downfall is largely engendered by paternal maltreatment. His father, Benny, plays the trumpet at local pubs and earns too little to make a living for his family. Having been left at an industrial school with his brother when he was a child, Benny is unable to overcome his sense of inferiority and shame. He drinks heavily to forget his past and he is characterized as a cantankerous husband and indifferent father. His extreme aggression impairs the psychology of Annie, Francie's mother, in such a serious way that she is hospitalized for mental treatment. Benny's pugnacity also brings Francie and his mother closer to each other; the protagonist, feeling guilty for being of no help to his mother, regards her as the only source of love, affection and protection. Due to intolerable uneasiness and anxiety at home and partly to the lack of paternal discipline, Francie spends most of his time in the outside and enjoys playing games and reading comic books with Joe; the two boys, with a euphoric sense of freedom, play games and wander around a river bank where they build a hide for themselves. However, their ebullience is damaged when they take Philip Nugent's comic books away. The Nugents are an upper-middle class family who have recently moved to the town after having lived in England for years. Mrs. Nugent, a disdainful and overly protective mother, calls on Francie's house and not only berates his mother but insults his whole family calling them pigs as follows:

She said she knew the kind of us long before she went to England and she might have known not to let her son anywhere near the likes of me what else would you expect from a house where the father's never in, lying about the pubs from morning to night, he's no better than a pig. ... After that ma took my part and the last thing I heard was Nugent going down the lane and calling back Pigs -- *sure the whole town knows that!* (McCabe, 1992, p. 4)

This incident traumatizes Francie because from this point on he develops a profound sense of inferiority, as his father had done, and feels stigmatized as a pig. He considers that his uncle Alo, who would be visiting his family for Christmas, could reverse the situation. Alo is a well-known and respected figure in the neighbourhood for his ostensible success in

England and therefore his coming exhilarates Francie; he thinks that he would prove Mrs. Nugent and the whole town that he and his family are not 'pigs'. Yet, after the Christmas party, attended by Alo as well as some neighbours, the savagely fierce and ill-tempered manner of Francie's father against Alo drives the latter out. Francie's mother cries out and goes into another depression; Francie, being severely dismayed and dejected, escapes from home early in the morning and walks so far away as to reach Dublin. Francie's suffering of malignant nostalgia firstly appears during this escape. He goes into a church, sits at a chair and remembers the first time he met with Joe and the happy days they had together: "they were the best days, them days with Joe. They were the best days I ever knew, before da and Nugent and all this started" (McCabe, 1992, p. 40). Nostalgia reigns over Francie's psyche and gives him such a pleasure that he lingers at the church for a long time. He comes back to the present only when a priest talks to him; and only at that moment he realizes that he was crying.

Francie undergoes another trauma when he returns to the town and learns that his mother committed suicide. Furthermore, his father implicitly blames him for his mother's death even though he is the one who, with his bad-temper and acts of violence, drives his wife to mental breakdown. However, Francie interiorizes his father's unjust accusation and feels guilty as follows: "I knew one thing. As long as I walked the streets under them stars there'd be only one thing anyone could say about me and that was: I hope he's proud of himself now, the pig, after what he did on his poor mother" (McCabe, 1992, p. 44). Thus, being haunted by feelings of inferiority and guilt, Francie, in turn, deems the Nugents responsible for what happened to him and harshly attacks Philip. Being psychologically deformed, he trespasses into the Nugents' house and damages their property, as a result of which he is sent to an industrial school. Yet, the industrial school, run by priests, adds to his distress rather than providing him with a proper education. He is sexually abused by one of the priests and, on account of the school administration's fear of being scandalized, he is permitted to leave the school. Back in the town, Francie is treated by the community with prejudice as a wayward boy who is disregarded and abhorred. He meets with Joe, the only figure he could get emotional support, and tells him about his experience at the industrial school, which alienates the latter from the protagonist. When Francie gets into a fight with Mrs. Nugent's cousin, his aggressive and cruel manner ends his friendship with Joe.

Being thus left alone, Francie, rather than leaving the past behind, gets progressively controlled by his nostalgic feelings and fantasies for resettling his friendship with Joe and



restoring the imagined happiness of his family. As indicative of malignant nostalgia's rule over his psyche, he obsessively tracks Joe in order to regain 'the old happy days' with him; he cleans up the house and puts the TV, which was shattered by his father, back at the same place where it used to be. He pathetically believes that he could bring the life once he had back. The hold of this pathological effort to revive the past on him is so intense that he compulsively denies the realities of the present. He does not realize that his father, sitting at the sofa at home, is actually dead; he talks to his father's dead body and promises that he would work at the butcher's shop and recover everything; and thus, he becomes the butcher boy.

Francie's agony is aggravated when he witnesses that Joe and Philip Nugent have become friends. He begins to drink alcohol and gets further immersed into his fantasies which turn into delusions. In a way, Francie's case is a repetition of his parents' fate; the alcoholic father and mentally disordered mother are reincarnated and reunified in the form of the son. His sense of nostalgia malignantly operates and leads him to believe in the reality of his delusions which enable him to reverse the Christmas party so as to conciliate his father and uncle Alo and to attain the domestic gaiety he longs for. In such a delusional state, he is found by the town's doctor and policemen together with his father's decaying body and gets hospitalized.

Yet, just as the industrial school fails to be of any help to Francie, the treatment he gets at the mental hospital remains insufficient to recover him. Shortly after being discharged from the hospital, he is once again steered by his inner urge to re-establish the past. He takes on a journey on bike which he stole to see Joe, who is at a boarding school in Bundoran, the town where Francie's parents spent their assumedly happy honeymoon. Therefore, the journey represents Francie's another struggle to be reconnected with the figures who let him be endowed with the feelings of affection, protection and belonging to the outer world. However, once again, he is frustrated to learn that his father had always abused his wife since the beginning of their marriage. Hence, the past of his parents, considered by Francie as the moment and space of solidarity and serenity, turns out to be only an extension of the misery of the present. In a state of profound mental distress and vexation, Francie goes to Joe's school as a final attempt to restore the past. Yet, he is pushed into further distress when Joe, once his blood brother, despises him in disgust and denies that he knows him. In a state of poignant mental collapse, Francie goes back to the town on foot; assuming that it is Mrs. Nugent who devastated his life, he collects the captive bolt pistol, the butcher's steel and knife

from the butcher's shop and brutally kills Mrs. Nugent. The murder can be considered as another act driven by Francie's pathological nostalgia; because for him, Mrs. Nugent's absence equals to the time before the trouble with the Nugents started. Thus, nostalgia remains to be Francie's only way of escape from external oppression and inner distress; however, as he gets further immersed into his nostalgic fantasies he begins to believe that he could actualize his dreams. In the end, nostalgia, which, in Francie's case, corresponds to his yearning for the reestablishment of his domestic solidarity and fraternal ties with Joe, malignantly leads him to insanity as well as a series of delinquent acts such as assault, theft and housebreaking. In other words, his obsession with resuscitating the past and his failure to acknowledge the impossibility of actualizing this ambition catalyse his aggression and cause him to be delusional.

### **Francie Brady: A Foreigner in His Hometown**

A significant reason for the intensity of Francie's longing for an idealized past is his present unhappiness which is caused by not only domestic dysfunctionality but social indifference and hypocrisy as well. He imagines a happy past and fervently wishes to regain it because, as he gets lonelier, he feels as a stranger in the outer world of his present time. Regarding nostalgia's occurrence as a result of being situated at a foreign land, Johannes Hoffer argues in his *Dissertatio Medica De Nostalgia, Oder Heimwehe* (1678) as follows:

The persons most susceptible to this disease [nostalgia] are young people living in foreign lands, and among them especially those who at home lead a very secluded life and have almost no social intercourse. When such individuals, even well-bred children, come among other peoples, they are unable to accustom themselves to any foreign manners and way of life, nor to forget the maternal care received. They are apprehensive and find pleasure only in sweet thoughts of the fatherland until the foreign country becomes repugnant to them, or suffering various inconveniences they think night and day of returning to their native land and when prevented from so doing, they fall ill. (quot. Rosen, 1975, p. 341)

It is precisely this sense of being left at a foreign place what renders Francie's nostalgic feelings so abnormal as to be called pathological. The community of the small town where Francie resides is in the process of undergoing a radical socio-cultural change. As a projection of Ireland's modernization and liberalization appearing in the early 1960s, McCabe's fictional landscape in *The Butcher Boy* is populated by figures who adapt to a new lifestyle characterized by materialism and consumerism. Francie, on the other hand, is still largely attached to traditional Irish identity highlighted by, as Tom Inglis argues, being easy going and caring as well as a deep devotion to family, community and the Church: "the traditional

image of the Irish", Inglis suggests, involves "a greater interest in the spirit of things — that is, in being social, cultural and artistic, rather than having a selfish concern for material success" (Inglis, 1998, p. 243).

Francie's identification with Ireland is made clear throughout the novel with explicit symbols and metaphors. Even though he has an interest in the products of the Western and American world (such as comics and films) he is an Irish boy in traditional sense as his strong commitment to his family, friend and the nature of his country indicate. The walks he fondly takes with Joe on the mountains and at the riverbank as well as the Irish ballads he and his family sing at the Christmas party are some of the signs pointing to that he is still attached to traditional Irishness. Even his sense of shame and inferiority for being derogatorily likened to a pig represents a whole Irish nation's trauma for being humiliated in the same way by the colonizer England. Because, as Eamonn Jordan indicates, "classical British stereotypes have long associated the Irish with pigs. Victorian representations of Ireland used illustrations of the Irish families sharing living spaces with pigs, as indications of the lack of civilization amongst the Irish" (Jordan, 2006, p. 191). The environment encircling him, on the other hand, not only lacks such a traditional concern, but it is characterized by materialism and the importance it attaches to social status; such residents of the town as Mrs. Connolly, Doctor Roche and Mr. Purcell lack authenticity and treat Francie in a hypocritical and disdainful manner. Even Leddy, the owner of the butcher's shop, establishes his own superiority by disparaging Francie. This hostility in the outlook of the socioeconomically altered community causes Francie to feel alienated; that is, physically he is in his hometown but mentally and spiritually he feels being located at a foreign land where he is unfamiliar to the predominating selfishness and inauthenticity. Regarding Francie's commitment to the traditional image of Ireland and his failure to fit into the newly emerging, modern one, McCabe states as follows:

A feeling that something totally new is happening - but it hasn't really taken hold yet. That's what I remember. To some extent, the Francie character has a foot in either camp. He's growing up in his mother's and father's time – and also, if things had gone a bit better for him, he'd have moved into the exciting, kaleidoscopic world of Ireland as it is now. (McCabe, 1993, p. 10)

However, Francie is unable to get integrated into the world surrounding him. Being already left by his parents, uncle and friend, Francie is further frustrated to witness communal deceitfulness and insincerity; at one point, as indicator of the community's egocentric and condescending attitude, he is disgusted by the manner of Mrs. Connolly who expects to be acclaimed for cleaning Francie's house. Hence, Francie's sense of nostalgia, in a broader

aspect, represents a longing for traditional Ireland. As Liam Harte indicates, he is "a youth who is himself homesick on every level, possessed of a visceral, insatiable nostalgia for the protective nurture of Mother Ireland and the Virgin Mother, as much as that of the woman who gave birth to him" (Harte, 2014, p. 90). However, just as Francie's assumption of his parents' postnuptial felicity emerges to be only a misjudgement, his implicit sense of belonging to and longing for the Ireland of his parents' time is of delusive quality. The nostalgia he feels in sociocultural and national sense is in fact "for a time and place that never was, an illusory golden age of Irish cultural innocence and bucolic simplicity" (Harte, 2014, p. 90). To clarify, Harte asserts that Ireland never became the idyllic and self-sufficient country structured by de Valera upon simplicity and spirituality. Throughout the post-war years and the 1950s, Ireland experienced mass emigration which resulted with extreme poverty and insufficient living conditions; in spite of de Valera's thrilling aspirations, "it was evident that Irish citizens would not accept living standards that were significantly inferior to other Western nations" (Daly, 2016, p. 4). Therefore, Francie's innocent idealization of his family's past draws a parallel with his romantic attitude to his country's past. Ironically, and sadly for Francie, even at the present time the same parallelism continues to exist; domestically, he is frustrated by an alcoholic father and a mentally disordered mother; and socially, he is dejected by a hypocritical community and morally corrupt public institutions.

### Conclusion

In *The Butcher Boy*, Patrick McCabe depicts an Irish boy's victimization and dehumanization by his family, the society and public institutions; the severe inner pain and mental torment inflicted on Francie (and also on his family) is directly related with his sensitivity and vulnerability to society's prejudices, assumptions and judgements. Francie Brady's isolated, estranged and frustrated state within the small-town community where he is treated as an inferior being engenders his intense longing for what he lost as well as his struggles to return or re-establish 'home'. His sense of nostalgia, which grows pathological as a result of domestic distress and social iniquities, inimically operates to make him fixated on a lost past. It provides him with an idyllic space and time; and it is precisely such an idealized past life where Francie incarcerates himself and feels a belonging to. For this reason, the investigation of the ways in which Francie is trapped by the dark abyss of his nostalgic feelings is of paramount significance to have full insight into McCabe's masterpiece. Through the poignant story of Francie Brady as a forlorn figure whose only source of relief is the pleasant visions of an exalted past appearing to him in the form of delusions and fantasies,

Ersöz, N. (2020). 'Them was the days': malignant nostalgia in Patrick Mccabe's *The Butcher Boy*.  
*Humanitas*, 9(17), 244-255

McCabe manifests the stigmatization and eventual victimization of a smart Irish youth by the people and state of his own country which was once described as the land of saints and scholars.

## References

- Boym, S. (2001). *The future of nostalgia*. New York: Basic Books.
- Daly, M. E. (2016). *Sixties Ireland: reshaping the economy, state and society, 1957-1973*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ersöz, N. (2019). *Representations of the outsider in John McGahern's The Dark, William Trevor's The Children of Dynmouth and Patrick McCabe's The Butcher Boy* (Unpublished Ph.D. Dissertation). Ankara University, Ankara.
- Harte, L. (2014). *Reading the contemporary Irish novel: 1987-2007*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Inglis, T. (1998). *Moral monopoly: The rise and fall of the Catholic church in modern Ireland*, Dublin: University College Dublin Press.
- Jordan, E. (2006). War on narrative: Martin McDonagh's *The Pillowman*. *The theatre of Martin McDonagh: A world of savage stories*. Dublin: Carysfort Press. 174-197.
- Kaplan, H. A. (1987). The psychopathology of nostalgia. *The psychoanalytic review*. 74(4), 465-486.
- McCabe, P. (1992). *The Butcher Boy*. New York: Dell Publishing.
- McCabe, P. (1993). Meat is murder. Interview by Richard Kerridge, *Irish studies review*. 1(3), 10-12.
- Nikelly, A. G. (2004). The anatomy of nostalgia: From pathology to normality. *International journal of applied psychoanalytic studies*. 1(2), 182-199.
- Rosen, G. (1975). Nostalgia: a 'forgotten' psychological disorder. *Psychological medicine*. 5(4), 340-354.
- Werman, D. S. (1977). Normal and pathological nostalgia. *Journal of the American psychoanalytic association*. 25(387), 387-398.

**THE LABYRINTHINE SPACE AS REFLECTED IN PHILIP RIDLEY'S  
PLAY *MERCURY FUR***

**Tatiana GOLBAN<sup>1</sup>**

**Abstract**

This study focuses on Philip Ridley's *Mercury Fur* (2005), a play which explores various meanings related to a physical labyrinth, memory as a maze, mirror/glass as a labyrinth, etc. The present study aims to disclose primarily the significance of the physical labyrinth, presented in Ridley's play mostly as a radical space, a reminiscent of Foucault's "heterotopia", in which the characters cannot be domiciled, but are rather haunted, their inevitable entrapment creating a perpetual existential feeling of anxiety. This study also attempts to discuss the issue of memory as a maze, revealing the playwright's concern for the precariousness of memory while the national or individual identities are pursued. In a space in which everyone and everything is manipulated, Ridley's characters, in their struggle for survival, are forced to re-negotiate all the known thresholds of cruelty and transgression in order to discover the path leading them to humanness and morality.

**Keywords:** Labyrinth, heterotopia, memory, reality, Philip Ridley, *Mercury Fur*

**PHILIP RIDLEY'İN KÜRKLÜ MERKÜR ADLI OYUNUNDA LABİRENTİMSİ  
MEKANIN TEMSİLİ**

**Öz**

Bu çalışma, Philip Ridley'in bir labirent olarak hafıza ve ayna olarak labirent gibi fiziksel labirent ile bağlantılı çeşitli anlamları inceleyen *Kürklü Merkür* (2005) adlı oyununa odaklanmaktadır. Bu çalışma, öncelikle Ridley'in oyununda Foucault'nun "heterotopya"sını hatırlatan bir şekilde radikal bir alan olarak yansıtılan ve karakterlere yersizliğin ve yönsüzlüğün musallat olduğu fiziksel labirentin önemini ortaya koymayı amaçlar. Karakterlerin kaçınılmaz tutsaklığı onlarda bir varoluşsal kaygı yaratır. Bu çalışma ayrıca labirent olarak hafıza kavramını tartışarak milli ya da bireysel kimlikler konu edilirken oyun yazarının hafızanın güvenilirliğine dair vurgusunu ortaya koyar. Herkesin ve her şeyin manipüle edildiği bir alanda varoluş mücadelesi veren Ridley'in karakterleri, kendilerini insanlığa ve ahlaka götüren yolu

<sup>1</sup>Assoc. Prof. Dr., Tekirdag Namik Kemal University, Faculty of Arts and Sciences, Department of English Language and Literature, tgolban@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7860-0992

keşfetmek için bilinen bütün zalimlik ve yoldan çıkma eşiklerini yeniden değerlendirmeye zorlanırlar.

*Anahtar Sözcükler:* Labirent, heterotopya, hafıza, gerçeklik, Philip Ridley, *Kürklü Merkür*

## Introduction

The Labyrinth has served as a fascinating metaphor for human existence, having been productively expressed in literature from the times immemorial. Far from losing the interest in this *topos*, the postmodern literature strengthens this concern, and, as Kern explains in his work *Through the Labyrinth*, “a renewed interest in labyrinths has swept the globe” (Kern, 2000, p. 311). The postmodern writers discover an immense potential in the representation of the labyrinth, as it offers the possibility to explore it as a space reflecting inner and outer aspects of human existence. The very act of entering a labyrinth implies one single path into it, and respectively, out of it, a situation which creates a possibility for pursuit and quest, but also for disorientation, alienation, fear and anxiety. The physical and psychological act of traversing a labyrinthine space creates an opportunity for the exploration of existential emotions, obsessions and frustrations which have validity in the present-day world.

Philip Ridley's play, *Mercury Fur* (2005), is a controversial play, which was initially received with a vehement criticism for lacking any morality due to the use of explicit vulgar language, on and off-stage violence, child abuse, selling sex and representation of pain. As we have already expressed our idea that there is far more to this play (Golban & Benli 2017), we insist that it requires a learned reader and/or spectator, capable of discerning through the mazes of meanings which are suggested by the playwright. Sometimes latently, some others patently, Ridley reflects the labyrinth in some broad categories, which could be presented as following: a physical labyrinth; a memory maze; a metaphor for journey to the self; a space for guest-host relationship; a labyrinth through the looking glass, and so on. In this presentation only three of these categories will be disclosed.

## A Physical Labyrinth

Right from the beginning of the play, Philip Ridley delivers the importance of the space where the action takes place:

A derelict flat in a derelict estate in the East of London. Layers of peeling wallpaper (many cleaner patches where framed photos once hung), several pieces of old furniture (armchairs, a table, shelves, etc.), well-worn carpet and smashed ornaments. Detritus and dust cover everything. As well as the front door there are doors to balcony, bedroom and bathroom. Most



of this, however, cannot presently be seen as, with the windows covered with plywood, the flat is in darkness (Ridley, 2005, p. 3).

A very striking depiction, the physical labyrinth is revealed in a manner that reminds one of Michel Foucault's concept of "heterotopia", presented in his essay *Des espaces autres* (1967), translated into English as *Of Other Spaces*, which could be understood as a mode of radicalizing the conventionalized or habitualized space. Foucault explains that we no longer live a long life which develops linearly through time, our existence being mostly perceived as "a network that connects points and intersects with its own skein" (Foucault, 2008, p. 14). He posits that the binary opposition between open and closed, private and public, sacred and profane has been blurred, opening to a homogeneity of space which might be understood, as Sudradjat explains, like "a web of divergent spaces (...) in a world of time that moves forward, but in networks of places opening onto one another, yet unable to be reduced to one another or superimposed upon each other" (Sudradjat, 2012, p. 29). Marc Augé, develops Foucault's concept, presenting it as a "non-space", which is dominated by an atmosphere of anonymity and conformity, since all markers of identity, history or any relations are erased from such space (Augé, 1992, p. 130).

Philip Ridley's depiction of a derelict place, devoid of life, abandoned by people in a dystopian universe, delivers exactly the impression of a non-space, in which the darkness and disorder suggest a state of anonymity, in which the characters cannot be domiciled, but are rather haunted from one space to another. The labyrinthine space is evoked by an entrance to the flat and some possible exits to the inner spaces, whereas the exits to the outer world, the windows, are covered by the plywood, indicating a closed space that functions mostly as an entrapment. This description of the space creates an emotional background, a kind of network in which the chaos, darkness and detritus correlate to the protagonists' existential feeling of anxiety. The labyrinth symbolism is also encouraged by intertextual relations to Dante's *Inferno*:

**Darren** (*calling, offstage*): Elliot? Ell? Where the hell areya?

**Elliot** *goes to the front door*.

**Elliot**: Where the hell are you? (Ridley, 2005, p. 3)

The interplay of the name 'Elliot' as "'Ell' and 'hell' are homophones in the Cockney accent so widely spoken by locals in London's East End", which suggests that this is a hellish environment, strengthened by the depiction of a dead dog that should be stepped over in order to reach the wanted space; the dog, serving as a reminiscence of the mythical Cerberus, the

guide who stands “at the threshold between the realm of living and the underworld” (Attinger, 2017, p. 50). With the dead guardian of hell, the boundaries are blurred, producing a maze-like “luminal state without clear borders, thresholds or any higher, discernable social and political order” (Attinger, 2017, p. 50). The lack of order or any morality is also strengthened by the cruelty and indifference of the protagonists Elliot and Darren, who although so young, are apparently incapable of feeling any empathy towards a dead being, encouraging thus, once again the feeling of haunted beings, like the restless shadows of Dantean Inferno. The costumes of the characters also encourages the atmosphere of anonymity, the two brothers wearing “a zip-up, hooded jacket, jeans and trainers” (Ridley, 2005, p. 3), concealing in a way any identity markers, revealing instead some un-individualized beings, reduced to this state by the instability and insecurity of the space they live in.

### A Memory Maze

The journey through the memory lane, which is carried out in a dystopian labyrinthine environment of the London's East End, is a tricky one. Philip Ridley, as many other postmodern writers, is preoccupied with the precariousness of memory, stressing out that collective and individual identities are at stake. Assuming the pursuit through the labyrinthine corridors of memory, Ridley's characters reveal that the manipulation of memory becomes an efficient tool of the mainstream ideology and it is an act of power to bring virtual death/obliteration or to stabilize an image of national identity.

From the very beginning of the play the problematic nature of individual and collective memory is disclosed. Related to earlier mentioned darkness of the space, Darren comments that they “Could get lost for fucking ever out there” (Ridley, 2005, p.4), but this statement is followed immediately by another question:

**Darren:** (...) but ... who *are* we?

**Elliot:** I told ya who we fucking were.

**Darren:** When?

**Elliot:** When we parked the fucking car.

*Slight pause.*

Do you remember parking the fucking car?

**Darren:** What d'ya think I am?

*Slight pause.*

...No. (Ridley, 2005, p. 4)

Now, the fact that they could get lost forever, gains the significance of the memory maze, in which a quest for national or individual identity takes place, but the result of the pursuit could be deliberately manipulated by someone. To get lost in a maze of memory could be very easy, especially in the context when the power in their environment spreads some psychotropic “butterflies” that brings about amnesia and addiction. Labyrinthine effects of disorientation and hallucination are experienced by those who consume these psychotropic butterflies, erasing the past and leaving only the traumatic moments of angst to the individual. Paul Ricoeur stresses out the importance of memory and forgetting in the establishment of an identity:

The heart of the problem is the mobilization of memory in the service of the quest, the appeal, the demand for identity. In what follows from this, we recognize some disturbing symptoms: too much memory, in a certain region of the world, hence an abuse of memory; not enough memory elsewhere, hence an abuse of forgetting. It is in the problematic of identity that we have to seek the cause of the fragility of memory manipulated in this way. ... The fragility of identity consists in the fragility of these responses in terms of what, claiming to give the recipe of the identity proclaimed and reclaimed. The problem is therefore carried back a step, from the fragility of memory to that of identity (Ricoeur, 2004, p. 81).

We recognize throughout the play Elliot's and Darren's quest for both individual and collective identity, but their pursuit is thwarted by the manipulative operations of power which determine the individuals to live in a constant threat that would lead to the evacuation of any humaneness and sense of morality. Entrapped in a space of “Hobbesian outlook in which the *bellum omnium contra omnes* dominates everyday life, creating a world of mutual mistrust, sheer fear, violence and destruction”, the characters in Ridley's play become dehumanized, the only emotions experienced by them now being anxiety and alienation (Attinger, 2017, p. 48). In such a nightmarish dysfunctional social and political order it does not come as a surprise that a group of young people provide a venue and a child who should be dressed and prepared to be raped and then murdered by a rich client. The fact that such young people are ready to cross the ethical threshold without asking any questions reveals their extreme vulnerability in the Hobbesian environment they live in. Struggling with a half-remembered language, Ridley's protagonists face an extreme situation that Anna Harpin calls when “[m]emory has dispossessed the rememberer” (Harpin, 2011, p. 107).

Abandoned by adults and even by their own language, forced to confront some amnesiac memories that cannot be reliable, these young characters experience extreme vulnerability and exposure. Being enmeshed in the corridors of memory maze, they attempt to

enter a space of a temporary tranquility, provided by the half-remembered familial hearth, where they once felt parental protection and care. Darren, the sixteen year-old brother, discloses to his elder brother, Elliot, his crippled memories of the past security:

Know what I liked the best? Whatching telly late at night. That musical Mum and Dad liked. The mountains and all those kids going, 'Do, ray, me.' ... Remember that, Ell? We'd all sit on the sofa. Me in the middle. Mom on this side. Dad on that. ... Dad would order a big takeaway pizza. American hot. ... Dad would cut it up into four equal parts. Dad made sure each part had the same number of sausage bits so we wouldn't argue. ... Where're you, Ell?

**Elliot:** The armchair (Ridley, 2005, p. 12).

Struggling for survival in this labyrinthine space, these adolescents are overwhelmed by sensations, feelings and memories which are heightened by the hallucinatory butterflies, and the interplay between true and false memories, the sense of guilt and their tortured psyche assume such confusing functions, making their possibility of finding a way out more difficult, if not impossible. Exposed to violence on daily bases and forced to re-negotiate the threshold of cruelty and transgression, they are dazzled and perplexed, so that they recurrently "retreat into memory, which is never reliable and always blended with the constant perception of dangers and also with fantasies of the present sexual desire" (Golban & Benli, 2017, p. 308).

Naz is another defenceless and vulnerable adolescent, who is alone and homeless and seeks protection and friendship in the company of Darren and Elliot. Drug-addicted and incapable of perceiving the reality of his world, he tries to re-connect with other children through the act of remembering his own identity, an act which divulges his confusion, as he becomes disoriented by the overlapping corridors of the memory maze, these overlapping labyrinthine passages reflecting his nostalgia for the safety of familial hearth, his exposure to menace in his environment and the new and unknown experience of sexual desire. Following his innate need of sharing, he delivers his private recollection to Darren:

Hang on ... Hang on. ... Yeah! We was in the supermarket. Me. Mum. And...Stacey! That's her name! Stace! ... I hear a noise. A gang's rushing down the aisles. ... couple are about my age. ... They are screaming and waving these big knife things. ... Can hear Stace crying but I can't see her. The crying is real close. It seems to be coming from this big smashed fruit. It's all red inside and very juicy. It's got an eye. It's Stace! ... The gang drags her away and pull off her knickers. She's pissing herself. ... One of them gets his cock out and says he'll plug the leak. He sticks his cock in her (Ridley, 2005, p. 33-4).

This recollection reveals an incident that took place in Naz's past, depicting an apparently ordinary day, when he is in a supermarket, shopping with his mother and sister.

However, a normal routine of a family is transformed into a nightmare, as the mother is incapable of protecting her children from other children. The supermarket assumes the significance of a mythical labyrinthine space, in which monsters devour innocent children in order to appease their fury. What is perplexing is that the family is entrapped between the aisles of the supermarket, incapable of finding a way out, but more shocking is that the monsters are some children, who are also enmeshed in this maze of cruelty, as a result of “butterflies” and constant exposure to violence, where the need to rape or murder someone emerges from the children's own precariousness and fear of being abused.

The act of remembering assumes the significance of resistance, since in this maze-like environment the chronological or spatial orientation becomes more and more difficult, as the protagonists not only struggle for survival, but also for maintaining some meaning in language which gradually fails to mean anything. Since language represents the vehicle which brings back to present the anterior experiences, the characters in Ridley's play reveal the courage to confront their traumatic past, regardless how painful it is, and they share it through telling, as a collective, disowned and disembodied present, used against the monstrous attempt at dismemberment of an identity through eradication. The abolition of the cultural heritage, through the destruction of museums, of any objects of cultural significance, as well as the obliteration of myths, lead to the creation of the lack of collective memory and this prevents the awareness of a national identity or unity in a group. Everyman explains that

[m]emory provides individuals and collectives with a cognitive map, helping orient who they are, why they are here and where they are going. Memory in other words is central to individual and collective identity. ... Theories of identity formation, socialization, tend to conceptualize memory as part of the development of self and personality. Notions of collective identity building around this model (like the collective behavior school) theorize a ‘loss of self’, and thus of the constraints of memory (as super ego or ingrained habit) in accounting for collective behavior and the formation of new collective identities (Everyman, 2004, p. 161).

As a result of this vehement attempt to destroy memory, the confused, half-remembering, half-hallucinating adolescent characters fail to build a unity which would contribute to the strengthening of their common history or collective identity. Andrew Wyllie, in his article *Philip Ridley and Memory* (2013), explains that “[o]nly by retaining a sense of history can an individual or a culture exercise moral judgment or even self-preservation” (Wyllie, 2013, p. 72). Since Elliot states that “[e]veryone round here's a fucking customer” (Ridley, 2005, p. 23), the question of the possibility to escape from this space of amoral void

emerges, as the characters seem to be completely enmeshed within the anonymity of this non-space.

Ironically, although Elliot seems to have the most intact memory and knowledge of history, and also possesses a greater capacity to control the language, he does not prove trustworthy to find the exit out of this labyrinth. Although he always struggles to protect both collective and individual memories, the act of remembering empowers and simultaneously abuses him. He shares his vulnerability with Darren, confessing that

I've got things from before you were fucking born. Get inside my skull. You wouldn't last a minute. You'd be screaming to get out (...) Slit my skull open. Know what it will be like? Like slitting open guts of a great white shark. Stuff'll come out like you wouldn't fucking believe (Ridley, 2005, p. 9).

His desire to break the anonymity through his struggle to remember history, myths and cultural heritage collides with the desire to erase from his memory the fact that he contributes to the spreading of obliteration by selling butterflies and arranging outrageous "parties". Elliot's tortured psyche and his sense of guilt entrap him to the degree of wondering whether "he ever gonna find his way back out of the labyrinth? He could be trapped in there for ever" (Ridley, 2005, p. 82). His enmeshment in his memory maze reverberates his constant exposures to violence and tests his boundaries of human endurance. Questioning his sense of agency in his world and

[p]erceiving his own "I" as a reduction to some repeated moments in history, Elliot considers life as unbearable. Without an essence or an agency of Being, Ridley's character seems to question death as the only way out of this inescapable labyrinth. Since he is unable to act outside the imposed ideology, Elliot finds himself as a victim of a cruel and inescapable organization, where death seems to be a release from the never-ending torture (Golban & Benli, 2017, p. 315).

Darren and Naz, the characters suffering mostly from a deficient language and a deceptive memory, seem to find a way out of the labyrinth eventually. Only when they should cross the threshold of complete depravity and confront their own monstrosity, as Naz should replace the "party piece" to be raped and murdered, Darren, Elliot and Lola acknowledge the precariousness of the human condition and develop an awareness of their existential despair which triggers their capacity to act.

### Reality through the Looking Glass

The relationship between labyrinth and mirror/glass is frequently used in literary tradition, and Lewis Carroll's character Alice's journey through the looking glass represents one of the most vivid literary examples of this connection. The prototype created by Carroll's protagonist is easily recognizable in Philip Ridley's play *Mercury Fur*. The persisting reference to windows, bottles, glasses, TV screens, lenses of the camcorder, and others strengthen the idea of an optical labyrinth in which all the characters are enmeshed. The maze-garden, a reminiscent of the rose garden which Alice must confront during her journey, is reinforced in Ridley's play by the Duchess's reference to it:

**Duchess:** Oh, don't let me get in the way of your men's talk. I'm perfectly happy sitting here – Oh! I can smell flowers.

**Spinx:** There's a lovely garden out back, Duchess. Roses.

**Duchess:** Roses! I adore roses. (...) A toast! To roses and nuclear weapons.

**All:** Roses and nuclear weapons (Ridley, 2005, p. 74).

The confusing space of the mirror-labyrinth usually alters the character's perspective of the real world, the effect being the result of an optical illusion. Although the Duchess is blind and wears a pair of dark glasses that might render her immune to the optical distortions of the mirror-labyrinth she is still affected enormously in this space. The physical description of the Duchess should also be taken into consideration. From the stage directions, she is introduced as "wearing a dress (covered with ice-blue sequins and rhinestones) and a white fur coat. Pearl earrings, diamond rings, necklace, bracelets and a sparkling tiara" (Ridley, 2005, p. 71). All the objects she wears function like mirrors/glasses of the labyrinth intending to attract, dazzle, but also confuse whoever sees her. Worried for her well-being, Spinx creates the reflection of a space which is infinitely more splendid than reality:

**Spinx:** A chandelier. A million teardrops of glass all twinkling and sparkling. A rainbow burst of light – oh, Duchess!

**Duchess:** What, Papa, what?

**Spinx:** The furniture! It's all wood. Looks like antique stuff to me. Some of it's got carvings. Mermaids. Unicorns. There is gold leaf on some of the – oh, Duchess! (Ridley, 2005, p. 71-72).

The Duchess, though blind, is allured into this space of sparkling glasses and crystals. Her earlier statement of being perfectly happy here reveals her seduction by the myriad of signifiers like mermaids and unicorns, among others, that divulge the absence of the real in

presentation. Monica Schmitz-Emans claims that “[m]irror-worlds epitomise the “reversed world” (Schmitz-Evans, 2012, p.15) and this idea definitely should be taken into consideration, since the derelict and hellish space depicted in the play is definitely a counter-world to the space in the mirror into which the Duchess is seduced. This counter-world where simulations of reality or fantasy/virtual reality reigns represents the realm of what Baudrillard would call “hyperreality”, in which the signs of real substitute the real and lead to the “desert of the real itself” (Baudrillard, 1994, p. 1).

Spinx seems to be Duchess's guide through this labyrinth of mirrors, and though he claims to be her saviour and the only one capable of dealing with Duchess's fits, his persistence in deluding her when he tries to posit a reality makes one notice the ambivalence of his motives. At first glance, Spinx's intention to protect the Duchess from the brutal reality of losing the comfort of familial hearth with her loving husband and two sons, the fire and the ongoing violence of the world might seem to be a generous act. However, it becomes clear that her seduction into some myriads of virtual experiences robs her totally of the possibility of experiencing anything genuine, no matter how painful it is. Deprived of her identity as Elliot's and Darren's mother, the Duchess is allured more and more into her constructed identity and reality, looking at the world through the glass framed for her by Spinx, in this way surrounding her by a wall of signifiers which indicate her retreat within the safety of the provided frame. The satisfaction from the simulated realities might be appealing at first, but since they are in a mirror labyrinth, everything is misleading here, the Duchess's earlier claim of her perfect happiness in this space is also deceiving, and hence is Spinx's reluctance to leave her alone:

**Spinx:** She's getting more and more fretful when I ain't with her. (...) She shit herself last time I left her alone for too long! Ya hear that? There was crap coming down her legs. I had to bath her. Dig shit from her crack (Ridley, 2005, p. 76-77).

Ironically, Spinx's desire to provide a hyperreal space of safety for the Duchess is a complete failure, as no matter how many distortions of reality he creates for her, he cannot prevent her experience of fear. The very explicit and crude depiction of the Duchess, who “shits herself” in this simulated world of mermaids, unicorns, glitter and glamour, creates a brutal interruption of the sensation of her felicity, as the counter-reality produces an awareness of her genuine terror that cannot be diminished by any simulated realities. Regardless of Spinx's attempt to bar the Duchess from cruel reality through her



depersonalization and dehistoricization, the simulated external reality does not stop completely the flood of internal realities experienced by the protagonist:

**Duchess:** No! My boys are in the corner of their bedroom. The big one is trying to protect the little one. My husband is hitting them with a hammer. He's hitting my eldest son on the leg. It's all smashed. And the little one – the little one's been hit on the head! No! No! There is so much blood! Oh, the look on their faces. How can Daddy do this? I grab my husband round the neck. He hits me on the head. Everything goes dark. I ... I ... can't see. I ... can't move ... I can hear my boys crying ... I hear my husband run down the stairs ... He's in the pub! Glass smashing. Bottles smashing... (Ridley, 2005, p. 89).

The induced sound of the smashing glass has the effect of a crash into the myriad of images produced in the mirror-labyrinth, as the authentic horror experienced by the Duchess derives its authority from the *really* lived moments in life. However, Spinx's desire to control her *safety* by an injection of a substance breaks that possible authentic experience and allows the Duchess slide back into a world of deceiving realities, where the evil and the good have virtually merged and the perception of certain stability is disclosed to an ontological dependence.

The control over the perceived realities seems to be lost in a world which sees everything through the looking glass. If simulation which replaces reality enmeshes the Duchess into the mirror-labyrinth out of which there seems to have no exit, the young people who inhabit this deceiving space become entrapped even more. Paradoxically, the seduced Duchess becomes the seducer in this universe of counter-reality:

**Spinx:** They are gazing at you in wonder.

**Duchess:** Who?

**Spinx:** The owners of this magnificent place. They can't believe you are paying them a visit.

**Duchess:** Tell them not to be silly, Papa. I am flesh and blood like them (Ridley, 2005, p. 72).

The presence of the Duchess, who is both "flesh and blood" and an alluring glimmering and glamorous Duchess, creates a lasting effect upon the young people, who are kneeling in front of her as an expression of a sense of awe experienced by all of them. This situation reminds of Baudrillard's concept of seduction, which points out to the distance between the copy and original, the breach between the presentation and the real. Seduction should be understood as a space that simultaneously bridges the presentation to the real and detaches them from one another. This concomitant engagement and withdrawal of the real from presentation is explained by Mike Gane as "self-annulment, or the gift and its

cancellation" (Gane, 1991, p. 42). Reflecting upon Baudrillard's theory, Gane clarifies that presentations of objects emerge as a result of seduction by the experienced desire for the real.

Revealing the space they are in as "[a] million teardrops of glass all twinkling and sparkling" (Ridley, 2005, p. 72), the playwright divulges Spinx's illusion of being able to offer the real in the presentation, but the audience's attention is alerted to the distance itself and, respectively, the absence of the real in this presentation. From the unrepresentability of the real stems the desire for the real which is recognizable in all characters in *Mercury Fur*, though each of them is seeking it in different manners or in different objects. In case of the young adolescents of the play, the fulfilment of the desire for the real becomes even more ambiguous, as the butterflies they consume produce hallucinatory effects of a possible happiness. In this respect, Fukuyama's warning against the consequences of the biotechnical revolution comes to mind, as in *Our Posthuman Future* (2002) he refers to the serious difficulties the world will have to deal with, since there is an impressive growth in the consumption of anti-depressants like Prozac or Ritalin, used frequently to control the hyperkinesia or anxiety in children's behaviour. Fukuyama's concern for the proximity of a world inhabited by happy but narcotic people somehow evokes the image of the young adolescents in Ridley's play who consume the psychotropic butterflies to the degree of having most of their feelings numbed, so that they mostly forget about human values, morals and ideals, as when they are capable to provide Party Piece in order to be abused and then killed by the Party Guest without any qualms. Allured by the space of a deceiving safety of their own wall of signifiers, these children are gradually depersonalized and dehumanized.

Party Guest is another character who is seduced in this mirror-labyrinth by the desire for the real. He seems to believe in the possibility of the positive accomplishment of the desire for the real. His possibility of grasping the real is envisaged by him in the enactment of a "party" in which "the horniest fucking fantasy of your whole fucking life comes true" (Ridley, 2005, p. 92). He becomes obsessed with purchasing a "real" experience, contrary to the one provided by the psychotropic butterflies. He shares his desire when he states: "Ya know, I've tried the odd butterfly (...) Ha! And ... well, they are okay. But it ain't ... it ain't *real*, is it? It ain't real skin. Real blood. Real pain. Oh, fuck, I'm so bloody excited. I feel like a little kid" (Ridley, 2005, p. 96).

His infatuation to frame this "real" experience as an elaborate fantasy of the Vietnam War in which he wants to molest and then kill a ten-year-old boy who represents Elvis and which should be video recorded for the posterity becomes preposterous. This attempt divulges

the consumerist promises of satisfying the customers' desire for the real, but the Party Guest's explicit intransigence of looking at the world only through the camera's eye reveals the manipulation of reality and, therefore, the withdrawal of the real. The horrid film which aims to satisfy the desire for real is no more than a narrative or a dramaturgical device in which every act or object is controlled. As Anna Harpin claims,

the manipulation of sight renders an audience vulnerable. In the dark, seeking light and recognizable shapes, one is alive to notions of perception, occlusion and unseen menace. Rather than simply borrowing a horror film technique, however, Ridley has gestured towards the constructedness of viewing and the looming possibility of what we cannot yet imagine within an environment we already know (Harpin, 2011, p. 108).

The orchestrated symphony of violent "reality" given in the stage directions of the play is unsettling for both the participants in the act as well as for the spectators who witness this act. Between real and presentation, Ridley's stage becomes a hall of mirrors, adorned with cameras, glasses, windows, lights, and flames, in which the characters are captured suddenly by their own images in the mirror. This mirror-image of the self makes them experience simultaneously the loss of identity and the self-reflection in the others, thus forcing them question their sense of safety in the labyrinthine space of an anarchic world. In the multiplicity of reflected images, Ridley's characters discover not only their multiple and ever fluctuating identities – as when they recognize themselves in Party Piece, then Naz, then Spinx, then Party Guest, and so on – but also they acknowledge the fact that they cannot find a way out of this labyrinth as long as they are not able to determine how reliable is what they know as reality. From all virtual hypotheses that they have witnessed so far, they are confronted with the *bloody real*. When they truly see one of themselves, Naz, covered with real blood, Party Guest splashed with blood, and then Spinx's blood, they grow aware that to the constructed or virtual real, there is a counter-world for real-life experiences, like real blood, real pain, and real death.

### **Conclusion**

Philip Ridley's play *Mercury Fur* can be read as a labyrinthine journey in which his young adolescent characters experience the search for, the confrontation with, and possibly the loss of the self. Since the labyrinth represents a dark and unknown realm of interlinked passages, whether physical or reflected ones, the questers who traverse this space find themselves entrapped in it. Looking at the world behind the looking glass makes them experience fear, anxiety, vulnerability, uncertainty, and an omnipresent menace. Yet, even

though Ridley represents this space as a constant threat to his maze-runners, it becomes a place of enquiry (illusory or real), a space of discovery, indeed of self-discovery. In the moment they are mostly vulnerable and exposed to the external threats of being bombed, Darren acknowledges their position here, as he suddenly exclaims: "Space explorers! (...) That's what you said. (...) Who we were gonna be while we did all this. Space explorers" (Ridley, 2005, p. 125). Despite the initial impression that Ridley's labyrinth might signify a place of death, one can discover that this space represents a metaphor for life, the inescapable life of the self, especially after the recognition of the Other.

Surprisingly, in their very transgression, Ridley's characters find fortitude and determination to get out of this suffocating labyrinth through "the manifestation of human love and common humanity. The young people's disentanglement from their labyrinthine experience functions almost like a cathartic irruption into an uncertain future that still bears hope to the ethical embracement of the Other" (Golban & Benli, 2017, p. 315). As a group or as friends, sharing the same exposure, vulnerability and mortality, they can change the present ethics and create a new generation which would transcend individual isolation, avoid precariousness and meaninglessness and renew humanism and love. Although future is still ambiguous, the genuine humanness and love seem to be the salvation of humankind out of the enmeshment of the labyrinth.

### References

- Attinger, C. (2017). Staging Hobbes, or: Theseus goes to the theatre. Precariousness, cultural memory and dystopia in Philip Ridley's *Mercury Fur*. In M. Aragay & M. Middeke (Eds.). *Of precariousness: vulnerabilities, responsibilities, communities in 21<sup>st</sup>-century British drama and theatre* (pp. 47-62). London: De Gruyter, Inc.
- Augé, M. (1992). *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Ed. Du Seuil.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Everyman, R. (2004). The past in the present: culture and the transmission of memory. *Acta Sociologica*, 47(2), 159-169.
- Foucault, M. (2008). Of other spaces. In M. Dehaene & L. De Cauter (Eds.). *Heterotopia and the city: public space in a postcivil society* (pp. 13-29). London: Routledge.
- Fukuyama, F. (2002). *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gane, M. (1991). *Baudrillard: critical and fatal theory*. London: Routledge.
- Golban, T. & Benli, D. (2017). The quest for an authentic self: memory and identity in Philip Ridley's *Mercury Fur*. *Border Crossing*, 7, 305-316.
- Harpin, A. (2011). Intolerable acts. *Performance Research*, 16(1), 102-111.
- Kern, H. (2000). *Through the labyrinth: designs and meanings over 5,000 years*. New York: Prestel Publishing.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, history, forgetting*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schmitz-Evans, M. (2012). Mirror and Labyrinth. In G. Lehnert & S. Siewert (Eds.). *Spaces of desire- spaces of transition: space and emotions in modern literature* (pp. 15-27). Hamburg: Peter Lang.
- Sudradjat, I. (2012). Foucault, the other spaces, and human behaviour. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 36, 28-34.
- Wyllie, A. (2013). Philip Ridley and memory. *Studies in Theatre and Performance*, 33(1), 65-75.

**POSTMODERNİST ANLATININ BİLİM-KURGU İLE ANAKRONİK  
BULUŞMASI: KONSTANTİNİYYE ÜÇLEMESİ**

**Abdulfettah İMAMOĞLU<sup>1</sup>**

**Öz**

Yirmi birinci yüzyıl Türk edebiyatı yazarlarından olan Ali Teoman'ın 2011 yılında tamamlanan Konstantiniyye üçlemesi, *Uykuda Çocuk Ölümleri*, *Karadelik Güncesi* ve *Gecenin Atları* isimli kitaplardan oluşmaktadır. Birbirinin devamı olmaktan ziyade, daha çok birbirinin tamamlayıcısı olarak ele alınabilecek bu üç eser hem postmodernist anlatı özellikleri göstermekte hem de bilim-kurgu türüyle özdeşleştirilebilecek nitelikler barındırmaktadır. Bu çalışmada, yukarıda adı geçen üç romanın içerisinde yer alan ve postmodernist anlatı başlığı altında değerlendirilebilecek biçime ve anlatıma dair özellikler, somut örnekler üzerinden incelenecektir. Bununla birlikte, eserin türsel olarak bilim-kurgu alttürü ile ne derece bağdaştığı, zamanın temsili noktasından hareketle ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır ve bu yapılırken, eserde temsil edilen zamansal boyutun anakronik bir nitelik gösterdiği vurgulanacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Türk edebiyatı, postmodernist anlatı, bilim-kurgu, Konstantiniyye üçlemesi, Ali Teoman.

**THE ANACHRONISTIC RENDEZVOUS BETWEEN POSTMODERNISM  
AND SCIENCE FICTION: TRILOGY OF KONSTANTİNİYYE**

**Abstract**

The trilogy of Konstantiniyye, written by the twenty-first-century Turkish writer Ali Teoman and composed of three books named *Infantile Deaths in Sleep*, *Blackhole Dairy* and *The Horses of the Night*, has been completed in 2011. As they appear to be related more in a complementary way than by a state of continuity, the three novels demonstrate characteristics and particularities which can be considered in the context of postmodernist narrative and science fiction subgenre. In this paper, the three novels that have been mentioned above will be examined, through concrete evidence, regarding their stylistic and expressive elements that might be associated with postmodernist narrative. Furthermore, this paper, by taking into consideration the notion of time as it is represented in the work of Teoman, will show in what manner

<sup>1</sup> Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, aimamoglu@ogu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3509-066X

the latter possesses the traits of the subgenre of science fiction, by underscoring, at this stage, the anachronistic character of that temporal aspect.

**Keywords:** Turkish literature, postmodernist narrative, science fiction, trilogy of Konstantiniyye, Ali Teoman.

## Giriş

En karakteristik özelliklerinden biri olarak, Jean-François Lyotard tarafından, stil, estetik ve üslûp bakımından alışılmışın ötesinde, yüksek vasıfta bir ifade biçimini tarif etmek için *art sublime* kavramı ile özdeşleştirilen ve böylece geleneksel roman formundan belirgin bir şekilde ayrıştırılan postmodernist anlatı (Malpas, 2005, s. 30), yirminci yüzyılın ikinci yarısında, ikinci dünya savaşını takip eden dönemde, edebiyat sahasında kendini iyiden iyiye göstermeye başlamıştır. Alışılmışın ötesinde olma ile tanımlanan bu durum, yukarıdaki kısa tanımdan da anlaşılabilir üzere gerek biçim gerekse içerik düzleminde gerçekleşmektedir. Bu yapılırken, bir yandan geleneksel anlatı bileşenlerini yeniden yorumlama, onları değiştirme, bozma (*disturbance*), diğer yandan bu normlar ile bir kopuş (*disruption*) söz konusu olmaktadır (Malpas, 2005, s. 30). Bir diğer deyişle, postmodernist bakış açısından yazın, hiç olmadığı kadar radikal bir değişim içerisine girmiştir.

Tarih ve zaman krizi ile bağdaştırılan postmodernist yazının, zaman ve tarih kavramlarından ziyade mekân kavramına odaklanması, geleneksel zaman algısına olan şüphesinden ileri gelmektedir (Gomel, 2012, s. 2). Bu tutum, tarihsel bir devamsızlık (*discontinuity*) durumu olarak, tarihin ileriye doğru giden kronolojik, standart normlara dayalı düzeni ile bağdaşmazlık göstermektedir. Bundan ötürü, postmodernist anlatının tarih ile olan ilişkisi eleştirel, ironik ya da parodik bir nitelik gösterir (Antakyalıoğlu, 2013, s. 112). Bu yolla, tarihsel unsurların farklı bir perspektiften, yeniden kurgulanması ile metin üzerinden yeni bir gerçeklik yaratma yoluna gidilmektedir. Merkezine metinselliğin yerleştirildiği bu anlatı biçimine göre, gerçeklik metin yoluyla üretilen bir olgudur ve dolayısıyla dilin kapsamı içerisindedir (Antakyalıoğlu, 2013, s. 172). Metin ve onu meydana getiren dile atfedilen bu rol, postmodernist anlatıda, dil ve biçim aracılığıyla sağlanan yeni edebî formların benimsenmesinin önünü açmıştır. Bu yönüyle, yirminci yüzyılın ön plana çıkan edebî formlarından biri olarak sayılabilecek bilim-kurgu alttüründe sunulan ve “gerçekçi” bir yaklaşımla yaratılan “dünya”, postmodernist anlatının gerçeklik olgusuna yaklaşımı ile örtüşen bir nitelik gösterir. Öyle ki bilim-kurgu formunda sunulan dünya, tıpkı postmodernist anlatıda olduğu gibi, metin yoluyla yaratılan ve dil yoluyla kavramsal boyut verilen yeni ve dış dünyada birebir karşılığı olmayan bir gerçekliğe denk gelmektedir. Bununla beraber, her

bilim-kurgu eserini, postmodernist anlatı çerçevesinde düşünmek yanlış olacaktır. Postmodernist anlatının, yazar-okur ilişkisi, kullanılan ironik dil, çoğul anlatıcı gibi noktalarda bilim-kurgu ile birebir örtüşmeyen birtakım bileşenleri vardır. Ancak bu makalede, odak noktası, Ali Teoman'ın seçilen eserinin, bir yandan bilim-kurgu diğer yandan postmodernist anlatı ile bağdaşan özelliklerini ortaya çıkarmaktır. Nitekim bu çalışma için seçilen yirmi birinci yüzyıl eseri, bu iki edebî yönelimi bir arada kullanması sebebiyle Türk edebiyatında model olarak değerlendirilebilecek bir örnektir.

Yukarıda bahsedilen özellikler göz önünde tutulduğunda, edebiyat tarihinde özellikle realist anlatı ile bağdaştırılan geleneksel zaman algısının ötesinde bir dünya yaratma olarak tarif edilebilecek postmodernist anlatı, Ali Teoman'ın Konstantiniyye üçlemesinde bir yandan zaman kavramını eklektik bir hâle sokarak, diğer taraftan metinsel bir gerçeklik üzerinden okura, kendine has, içeri dönük bir dünya sunmaktadır. Yirmi birinci yüzyıl Türk edebiyatının sıra dışı yapıtlarından olan bu roman üçlemesi, Türk edebiyatında çok fazla izine rastlanmayan bilim-kurgu türü ile ilişkilendirilebilecek unsurlar barındırmasıyla, türdeşi tam anlamıyla olmayan bir sanatsal ifade ürünü olarak ön plana çıkmaktadır. Ali Teoman'ın özveriyle yarattığı bu kurgusal dünya, geleneksel formlara nazaran eleştirel, rahatsız edici, merak uyandırıcı, alışılmışın ötesinde içeriği ile çeşitli postmodernist anlatı unsurlarını bünyesinde barındırmaktadır. Hâl böyleyken, Ali Teoman'ın bu çağdaş edebiyat eseri, bilim-kurgu alttürü ve postmodernist anlatı karakteristik özellikleri kapsamında sunduğu genel unsurlar üzerinden incelenecek ve bu unsurlar, detaylandırılarak ve yorumlanarak, eser özelinde daha yakından irdelenecektir. Bu bağlamda, “Anakronik Bir Gelecek” başlığı altında, eserin zaman temsili noktasında nasıl bir yol izlediği ele alınacak ve bu yolun özellikle bilim-kurgu alttürü ile ne derece örtüştüğü hususuna yoğunlaşılacaktır. “Metinsel Gerçeklik” adı verilen ikinci bölümde, bu kez, zaman temsili odaklı içerikten ziyade, eserin barındırdığı dil ve metin merkezli biçimsel unsurlara ağırlık verilerek, yazarın sunduğu küçük ya da büyük çaplı formlar aracılığıyla, postmodernist yaklaşımı ne derece benimsediği hususuna yer verilecektir.

### **Anakronik Bir Gelecek**

Geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere, neden-sonuç ekseninde, kronolojik bir ileriye gidiş olarak kendini gösteren geleneksel romanın temsil ettiği zaman kavramı, postmodernist anlatıda yerini, iç içe geçmiş, keskin çizgileri olmayan ve hatta zamanın varoluşuna, geçerliliğine dair sorgulayıcı bir yaklaşıma bırakmaktadır. Zaman olgusuna bakışın bu şekilde, ontolojik bir karaktere bürünmesi ile beraber, kahramanlar, olay örgüsü, mekân gibi



romanı oluşturan unsurların zaman ile olan ilişkisi de farklı bir boyuta taşınmaktadır. Kurgunun, gerçekçiliği ve yansıtmacı eğilimi merkezine koyan geleneksel romandaki zamansal şemanın aksine, dille bağlantılı olarak gerçekleştiği (Parla, 2018, s. 248) postmodernist anlatı, zamanı baskın ve düzen koyucu bir faktör/aktör olmaktan çıkarıp, bir gerçeklik yaratıcı olarak gördüğü dilin boyunduruğuna indirger. Bir başka deyişle, zaman, postmodernist anlatıda, dil aracılığıyla manipüle edilebilen, şüphe ile örülü eklektik bir yapıya bürünür. Bu bağlamda, “bir olay, nesne, kavram ya da kişinin var olmuş olamayacağı bir tarihsel ortamda görünmesi” (MacKay, 2018, s. 303) olarak tanımlanan anakronizm ve TDK Elektronik Sözlükte “çağı geçmiş, çağa uymaz, eskimiş” şeklinde tanımlanan anakronik, özellikle birinci tanım ile ilişkili olarak postmodernist anlatının zamanı ele alışında söz konusu olan durumlardan birini işaret etmektedir. Zamansal gerçekliği yeniden kurgulayan bu durum, anlatıya karmaşık bir zaman katmanları bütünü dâhil eder. Bir yandan, birbirinden farklı zaman katmanlarını bir arada sunması, diğer taraftan, fiilen sona ermiş bir zamansal gerçekliği, devam ediyormuşçasına, varsayımsal bir şekilde tasarlayan Ali Teoman’ın eseri, bu makalede görüleceği üzere, anakronik sözcüğünün her iki tanımını da karşılayan bir anlatı yapısına sahiptir.

Konstantiniyye üçlemesinde sunulan zaman, tekdüze, alışılmış, bir zaman olmaktan uzaktır. Esere adını veren Konstantiniyye ismi, Osmanlı döneminde geçen bir hikâye içerisinde bulunacağımızı işaret ediyor görünse de durum bu denli basit değildir. Konstantiniyye başta olmak üzere Osmanlıca sözcüklerin önemli bir yer kapladığı ve Osmanlı dönemini anımsatacak öğelerin varlığı söz konusu olsa da yazar bu izlenimi altüst edecek başka öğeleri de hikâyesine dâhil etmiştir. Bu kapsamda, birinci kitapta sunulan hikâyenin bir yerinde, başkişi, Sicil Kayıt İşleri adlı birimin arşivine geldiğinde, rastladığı bir belgede, 1955 yılına ait geçmiş bir bilgiye erişir (Teoman, 2011a, s. 76). Bu bilgi üzerinden, hikâyenin yirminci yüzyılın son yarısında, 1955 sonrası bir dönemde geçtiği fikrini vermiş olan yazar, bu tarihten önce sona ermiş bir gerçekliği, tarihsel zamanının ötesine taşımıştır. Böylelikle, Teoman, hikâyesini, postmodernist anlatının Türk edebiyatındaki bir diğer önemli ismi olan Orhan Pamuk’un *Benim Adım Kırmızı* romanında uyguladığı gibi, tarihî bir gerçekliği, döneminin zamansal sınırlarında kalarak yeniden yazmak şeklinde bir perspektiften değil, geçmişin sınırlarını aşmak ya da silikleştirmek suretiyle, zamansal olarak sona ermiş bir gerçekliğin varsayımsal, geleceğe yönelik bir uzantısı olarak yeniden tasarlama yoluna gitmiştir. Öyle ki varsayımsal bir gelecek sunma boyutu, eseri bilim-kurgu olarak değerlendirebilmeye imkân veren en önemli nedenlerinden biridir. Bu gelecek projeksiyonunu

anakronik yapan ise anlaşılabilirliği üzere, bu tür bir geleceğin geçmişe dönük, geçmiş ile bağlantılı yapısıdır.

Tarihe ironik bir yaklaşımın kendini belirgin bir şekilde hissettirdiği ve hatta tarihte var olmamış bir medeniyetin hikâyesinin, bir tarihçi edasıyla, parodi tonu da ihmâl edilmeyerek aktarıldığı, Teoman'ın yarattığı kurgusal dünyada, mütevazı sayılabilecek bir bilim boyutu söz konusudur. Bununla ilgili olarak, birinci kitapta, “Şirket” olarak adlandırılan yapının sınırları belli olmayan büyüklüğü ya da üçüncü kitapta karşımıza çıkan “Üniversite” adlı kurumun labirentvari yapısı, bir mühendislik harikası izlenimi verse de eserin genel hatları düşünüldüğünde, akıllara durgunluk verecek derecede ilerlemiş bir teknolojik dünyanın söz konusu olmadığı söylenebilir. Teknolojik gelişmeleri daha çok, kişiler ve Şirket gibi yapılar üzerinden, sosyal ve kurumsal bir pencereden veren yazar, bu gelişmelerin kendisine odaklanmamıştır. Bu da bilim-kurgunun postmodern kurgusal yazın ile olan ortak noktasını en yalın şekliyle yerine getirmiş olduğu anlamına gelmektedir (McHale, 2003, s. 66).

Konstantiniyye üçlemesinde bilim-kurgu ile ilişkilendirilebilecek unsurlardan biri, *Uykuda Çocuk Ölümleri* adını taşıyan birinci kitapta, Şirket çatısı altında KİMDEĞİL olarak adlandırılan Kimlik Değişim İlkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şirket'in itina ile uygulamakta olduğu bu ilke, kitapta şu şekilde anlatılmıştır: “İşe başlayan her memurun kimlik belgesi, Şirket belgeliğindeki sicil dosyasına konur, bunun yerine kendisine yeni bir kimlik verilir. Başka bir ada düzenlenmiş olan bu ikinci belge, doğal olarak bambaşka kişisel bilgiler içerirdi” (Teoman, 2011a, s. 14). Nadir de olsa günde birkaç kez bile değişebildiği de olan (Teoman, 2011a, s. 14) kimlikler ile Şirket adı verilen bu kurumda, öte yandan, hiçbir çalışan, diğerinin adını bilmemektedir. Tikel Gizlilik İlkesi olarak adlandırılan bu durum, en su götürmez gerçeklik olarak düşünülebilecek kişisel adı, karmaşık, anonim bir sistemin, kontrol edilemez parçası hâline getirmektedir. Bireyin toplum içerisindeki yeri ve kimlik olgusu ile ilgili yeni ve şaşırtıcı yaklaşımlar ileri sürmesi noktasında bilim-kurgu ile ilişkilendirilebilecek Tikel Gizlilik İlkesi, kimliği çoğul, elle tutulamayan, tam anlamı ile sahip olunamayan ve hatta rastlantısal bir olgu hâline sokmaktadır. Bu yönüyle, postmodernist anlatının çoğul gerçeklik ilkesi ile bağdaşan eser, Şirket adını taşıyan, olağandışı ve ölçüleri hiçbir anlamda belirgin olmayan bir tuhaf kurum atmosferi içerisinde ütopyik bir dünya sunmaktadır.

Teoman'ın eserinde, bilim-kurgu çerçevesinde, teknoloji başlığı altında anılabilecek dikkate değer unsurlardan bir diğeri, şehir metrosu olarak belirtilebilir. Birinci kitapta,

başkişinin beklemekte olduğu metro istasyonuna dair şu ifadeler, bize bu yer hakkında bazı bilgiler vermektedir: “Peron bomboştur. Duvardaki dijital göstereye baktığımda, saatin 23.55 olduğunu gördüm. Son metro henüz geçmemişti” (Teoman, 2011a, s. 378). Dijital gösterge ayrıntısı ve bunu daha da pekiştiren yirmi dört saat sistemine göre ayarlanmış gösterge, içerisinde bulunan zamanın teknolojik anlamda ileri seviyede olduğu izlenimini vermektedir. Ancak, hikâyenin birçok yerinde olduğu gibi saatin durmuş olduğu, dolayısıyla saatin gerçekte kaç olduğu sorunu ya da sorusu, içerisinde o anda bulunan mekânı önceleyerek, eserde zaman temsilini arka plana atan bir durumu meydana getirmektedir. Başkişinin zaman ile olan temelsiz mücadelesi, onun gerisinde ya da ilerisinde kalması -zira bunu tam olarak kendisi de bilememektedir, zamanı durmadan ilerleyen bir olgu olarak kabul eden geleneksel anlayışla bir kopuş anlamı taşımaktadır. Öyle ki başkişinin bu tür bir zaman ile berbat olarak nitelendirilebilecek bir ilişkisi vardır denilebilir.

Şirket’te kullanılan ve “İşbilir Memurun Cepbilgisayarı” adı verilen aygıt, teknolojik bir başka öge olarak hikâyede yerini almaktadır. Bununla beraber, bir yandan cepbilgisayarı gibi bir teknolojik alet varken, diğer taraftan, mürekkep hokkası kullanımı da devam etmektedir. Bu da anakronik bir bilim-kurgu yargısına varmamıza sebep olan bir detay olarak yerini almaktadır. Birinci kitapta tasvir edilen bir başka mekanik aygıt, Şirket binası içerisinde yer alan bir koridorun ucunda, kimlik belgesinin tetiklediği bir mekanizma sonucunda açılan bir yarıktır. Söz konusu mekanizma şu şekilde okura aktarılmıştır: “Son çare olarak, Şirket’in vermiş olduğu kimlik belgesini yarıktan içeri itti. Aynı anda çok derinlerden gelen ve paslı bir mekanizmanın işlemeye başladığını anlatan boğuk bir gıcırta duyuldu. Koridorun ucunda, fayansların derzleri arasından yerden tavana dek uzanan, daha önce farkına varmamış olduğu kılcal bir yarık peydah oldu birdenbire ve gitgide genişlemeye başladı.” Başkişinin ilk kez karşılaştığı ve anlam vermeye çalıştığı aygıt ile ilgili kısım şu sözcüklerle devam etmektedir:

Koridorun ağzı, yan yatmış bir vinç keçesi gibi iki yana doğru açılyordu. Geçebileceği boyutta bir delik oluşunca, kimlik belgesini yarıktan çekip daha fazla beklemeksizin, fayansların oluşturduğu bu iki dişlek çenenin arasından öte yana süzülürdü. Çeneler sanki onun geçmesini bekliyormuşçasına, hemen ardından kuru bir takırtıyla kapandılar (Teoman, 2011a, s. 194).

Okurun zihninde bu acayip aygıtı en somut şekilde betimlemek maksadı ile ayrıntılı bir tasvir yapan yazar, “yan yatmış bir vinç keçesi” ya da “iki dişlek çene” gibi kurduğu analogjilerle, okurun zihninde bu kurgusal makinanın canlanmasını istemektedir.

Bilim-kurgu ile özdeşleşen makina detayının dışında, Teoman'ın eserinde oluşturulan zaman temsili noktasında hem anakronik hem de postmodernist olarak nitelendirilebilecek detaylar da mevcuttur. Bu bağlamda, parodik bir dille yer verilen ve üçüncü kitapta, başkişiye takılan isimler arasında sayılan “Sevimli Hayalet”, “Ayı Yogi” (Teoman, 2011b, s. 183) gibi çizgi film karakterleri isimleri; bir başka yerde geçen “Wall Street” (Teoman, 2011b, s. 207) gibi modern zamana ait terimlerin hikâye akışında kendine yer bulması, eserdeki zamansal boyutun katmanlarını artırmıştır. Bu çerçevede yer verilebilecek çarpıcı bir başka örnek, birinci kitapta başkişinin metro istasyonunda “ketçap ve mayoneze bulanmış”, “yarısı yenmiş” bir hamburger bulduğu ve onu dişlediği zaman ağzına bir mecediye (Teoman, 2011a, s. 389) geldiğinin aktarıldığı sahnedir. Mecediye ile hamburgeri, anakronizm yolu ile aynı sahnede buluşturan Teoman, söz konusu tutumunu, başka nesnelere üzerinden, bir de şu şekilde gerçekleştirmektedir: “Zalimce cezalandırdım kendimi: [...] enfiye kutumu, hacıyağı esansımı ve pek sevdiğim kehribar marpuçumu bir çekmeceye kilitleyip anahtarı lağıma attım; müzik setimi ve CD'lerimi Laleli'deki bir emanetçiye yok pahasına rehin bıraktım” (Teoman, 2011a, s. 148). Yukarıda anılan ve aynı dönemin gündelik yaşam nesnelere gibi sunulan “Enfiye kutusu” ile “CD” gibi unsurlar, yarattıkları eklektik zaman algısından ötürü postmodernist anlatı yaklaşımının kapsamı içerisinde kabul edilebilecek zamansal öğeler olarak Konstantiniyye üçlemesindeki hikâyeyi şekillendirmektedirler. Diğer taraftan, mekân olarak Konstantiniyye adı verilen ve İstanbul'un imkânsız bir olasılığı gibi düşünülebilecek kurgusal bir kentte geçen hikâye içerisinde anılan Laleli örneğinde olduğu gibi Beyazıt, Galata Köprüsü, Sultanahmet, Alemdar Caddesi, Mısır Çarşısı gibi “gerçek” İstanbul mekân isimleri kullanılarak, Osmanlıca adı ile kalan İstanbul kenti, gelecekte gerçekleşen anakronik bir zamanın mekânı hâline dönüştürülmüştür. Böylece, zamanın temsili açısından, aynı dönemde bir arada bulunma ihtimali olmayan farklı unsurların sebep olduğu çok katmanlı, karmaşık ve şüphe besleyen durum, yer adları özelinde, mekân için söz konusu değildir. Bu şekilde bir tutarlılık koşulundan hareketle, eserdeki dış mekânsal gerçekliğin, her türlü zamansal gerçekliğe nazaran daha ön planda olduğunu söylemek mümkündür.

Zamanın temsili bağlamında postmodernist anlatı ile bağdaştırılan kavramlardan biri olan “sıfır noktası”, Konstantiniyye üçlemesinde birebir karşımıza çıkan bir kavramdır. *Uykuda Çocuk Ölümleri* adını taşıyan birinci kitapta, başkişinin, ucu bucağı belli olmayan Şirket binası içerisinde yeni yerler keşfederken, bir an dev bir akvaryum ile karşı karşıya kaldığını zannettiği sahnede bu kavramı, hikâyesinin birçok yerinde başvurduğu gibi, okura parodik bir dille sunan yazar, söz konusu kavram üzerinden zaman olgusuna dair birtakım önermeler yapmaya olanak vermiştir. Kendisine, bulunduğu yerin aslında bir akvaryum değil

Boğaz'ın dibi, yani "sıfır noktası" olduğunun yol gösterici tarafından söylenmesi üzerine, "aradığı *sıfır noktasını* en sonunda bulduğunu" (Teoman, 2011a, s. 405) düşünen başkişiyeye hitaben, yine yol gösterici, bulunulan yer üzerinden anılan kavramı şöyle yorumlamaktadır: "Aslına bakarsan, hepimiz her an bir sıfır noktasında duruyoruz: Kendi sıfır *noktamızda*, ne üstünde ne altında, ama orada, tamı tamına orada... Ayrıca, tabiat denen bu bozuk düzende *sıfırın altı* diye birşey katiyen yoktur; ilm-i cebirin cebren getirdiği, kullanışlı, ama aynı zamanda da hepten metazorî ve de deli saçması bir apriori değilse denir eksi sayılar?" (Teoman, 2011a, s. 406) Sayıların, cebir ilminin bir dayatması olarak kabul edildiği bu alıntı ile sıfırın üstü ya da altı gibi değerlerin zorlama ve hatta tamamı ile anlamsız gerçeklikler olduğu ve insanın gündelik hayatında bir karşılığının olmadığı ileri sürülmektedir. Bu yolla, gelecek ya da geçmişe, şimdi üzerinden verilen değerlerin bir geçerliliğinin olmadığı, söz konusu değerlerin kesinlikle kurgudan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle, öz ve esas olan, tamı tamına orada, insanın kendi varlığı ile doldurmakta olduğu mekânda vardır ve bunun dışında herhangi bir şekilde var olması mümkün değildir.

"Distopik ya da ütöpik olsun, gelecek varsayımı sunan postmodernist dünyalar, zamanın yerini değiştirirken, bunu sıfır noktası (*zero degree*) kullanarak yaparlar. Bu bağlamda, şimdi ve gelecek arasında kalan zamansal boşluğu doldurmak adına bir köprü kurmayan yazar, köprüyü kurma işini okura bırakmaktadır (McHale, 2003, s. 67)" şeklinde tarif edilen sıfır noktası kavramı, postmodernist anlatıda temsil edilen zamana dair fikir veren bir terime karşılık gelmektedir. Nitekim bu terimle ifade edilen durumu, Teoman'ın birbirine geçmiş zamanlardan meydana getirdiği hikâyesinde en net biçimiyle görmek mümkündür. Zamanı keskin katmanlara ayırmak yerine, aralarındaki geleneksel hiyerarşiyi bozarak, onları hemzemin bir yapıya oturtan yazar, bu bakımdan, tıpkı alıntıda ifade edildiği gibi, "sıfırın altı" olarak adlandırılan geçmişin bir kurgudan ibaret olduğu önermesini desteklemektedir. Bununla ilgili olarak, geçmişine dair bilgiler bulabilme umuduyla canhıraş ve uzun bir arayışa giren birinci kitabın başkişisinin arayışının ne kadar anlamlı ve geçerli olduğu sorusunu sordurmaktadır. Öyle ki başkişinin karşılaştığı olay ve gelişmeler, söz konusu arayışını her aşamada daha karmaşık hâle getirmekte ve onu bir çıkmazlar dizisi ile yüz yüze bırakmaktadır.

Yukarıda yapılan alıntıda, herkesin her an bir sıfır noktasında durduğunun ifade edilmesi, şüphesiz, geçmiş ya da şimdi kavramları ile tarif edilebilecek hiyerarşik ve krononormatif bir zamansal gerçeklik durumunun geçersiz olduğuna, bunların erişilebilecek veya içerisinde olunabilecek, ayrışan gerçeklikler olmadığına vurgu yapmaktadır. Eserin

bütününe bakıldığında, geleneksel bakış açısına göre geçmiş, şimdi ya da gelecek başlıkları altında ele alınabilecek ve bu makalede de bir kısmına yer verilen farklı öğeleri bir arada, aralarında keskin ayrımlar yapmaksızın, birbirinin içine geçmiş şekilde kullanan yazar için, anakronik bir bilim-kurgu atmosferi yarattığı da hesaba katılırsa, zamanın temsili noktasında, sıfır noktasını okura, olabilecek en hissedilir şekliyle sunmuştur denilebilir. Diğer yandan, yine aynı kavram ile ilgili olarak, Roland Barthes'ın "sıfır noktasını yazmak" olarak tabir ettiği, saydam bir ifade, üslûp ve biçimden ileri gelen, pratik, eylem merkezli (Gomel, 2012, s. 12-13) yaklaşım da Teoman'ın eserinde benimsediği söyleyiş ve biçimlendirme özellikleri kapsamında düşünülebilir. Zira bu kavram, bilim-kurgu ile postmodernist anlatıyı buluşturduğu düşünülen bir başka ortak noktadır.

Hem bilim-kurgu alttürü hem postmodernist anlatıda kullanım alanı bulan ve geçirgen olarak sıfatlandırılacak üslûp, herhangi yerleşik bir kurala bağlı kalmaksızın meydana getirilen ve "yokluğun biçimi" (*style of absence*) ile sonuçlanan bir biçimsel koşulu işaret etmektedir. Sıfır noktasını yazmak ya da ifadenin saydamlığı ile ilişkilendirilebilecek detaylardan biri, bu aşamada, Konstantiniyye üçlemesinin son kitabı olan *Gecenin Atları* kitabında yer verilen, sıra dışı nitelikteki yazınsal bir diyalog olarak öne sürülebilir. Burada, bir kütüphane görevlisi ve başkışı arasında, söz olmaksızın gerçekleşen bir yazışmayı aktaran Teoman, adı geçen iki figürün birbirleri ile iletişim kanalı olarak kullandıkları kâğıt üzerine yazılan kısa notları ana metinden ayrı bir paragrafta ve italik olarak vererek (Teoman, 2011b, s. 184), bu iki form arasında bir metinsel geçiş yapmaktadır. Diegetik ve geleneksel-şekilci koşulun son bulduğu bu örneğe benzer şekilde, eserin farklı kısımlarında karşımıza çıkan diğer her türlü metinsel geçişler ya da biçimsel farklılaşmalar sayesinde, okur, ifadenin ve biçimin en mahrem noktasına dek erişebilmektedir. Zira üslûbun saydamlığı olarak nitelendirilebilecek bu durum, okunan metnin her aşamasını, her katmanını gözler önüne serer bir izlenim vermektedir. Hâl böyleyken, sıfır noktasında geçen bir hikâyeye ile okuru karşı karşıya bırakan yazar, postmodernist anlatı ve bilim-kurguyu, zamansız/çok zamanlı, biçimsiz/çok biçimli hikâyesinde buluşturmaktadır.

Teoman, Konstantiniyye üçlemesinde kurguladığı ileriye dönük, varsayımsal dünya ile bilim-kurgu alttürüne dâhil edilebilecek bir eser kaleme almıştır. Yazar, oluşturduğu özgün ve içeri dönük gerçeklik sayesinde, Jose Ortega y Gasset'nin "yalıtılmış evren" olarak tanımladığı, romanın "iç mekânından bakınca gerçeğin ufkunu görebileceğimiz hiçbir delik ya da aralık bırakmayan sımsıkı kapalı bir evren" (Gasset, 2017, s. 87) yaratmayı başarmıştır. Çok farklı tarihsel unsurların iç içe geçmiş bir şekilde, aynı mekânsal gerçekliğin eşgüdümlü

parçaları olarak kullanıldığı bu eseri daha ilginç yapan şey ise zaman olgusunu ele alışındaki karmaşık ve geriye dönük gösterge ve referanslardan dolayı anakronik bir nitelik taşımasıdır. Geçmiş bir döneme ait anakronik unsurlar ile bir gelecek projeksiyonu meydana getirmek suretiyle bilim-kurguyu postmodernist bir anlatıda buluşturan Teoman, zaman kavramını ele alışında uyguladığı ironik ve parodik tavrı, onu geleneksel formlarından radikal bir tavrıla söküp, daha saydam bir hâle sokmuştur. Yer yer algılanamayan, algılandığında yakalanamadığı düşünülen, gerisine düşüldüğü ya da ilerisinde bulunduğu izlenimi veren zaman kavramının temsili Konstantiniyye üçlemesinde böyleyken, postmodernist anlatı ile bağdaşıklık noktasında, geleneksel formlardan uzaklaşma meselesi sadece zaman değil biçim ile de yakından ilgili olduğundan ötürü, eserin biçimsel özelliklerini de incelemek gereği doğmaktadır.

### Metinsel Gerçeklik

Postmodernist anlatının kendini olabildiğince özgür bırakabildiği eşsiz bir “oyun alanı” olarak dil, yazar elinden, bir yandan kavramların bağlamlarını değiştirebilirken, diğer yandan kendi formunu da farklı hâllere sokabilmektedir. Bu noktada, metin ve dil, yalıtılmış evrenler yaratma gayesi taşıma ortak paydasında buluşan bilim-kurgu ve postmodernist anlatı için iki aslî unsur olarak ön plana çıkmaktadır. Zamanın, mekânın ya da gerçekliğin dilde yeniden kurgulandığına dayanan bu bakış açısı, postmodernist anlatıyı dilden ayrı düşünmeyi imkânsız kılmaktadır. Bu çerçevede, zamanı kurguladığı da düşünülen dilin ne tür bir biçimsel ve metinsel sonuç ortaya çıkardığını, seçilen eser özelinde, irdelemek gerekmektedir. Dolayısıyla bu bölümde, Konstantiniyye üçlemesinin, yalnızca anakronik bir bilim-kurgu eseri olmanın ötesinde, postmodernist anlatının biçimle bağlantılı diğer karakteristik özelliklerini ne derece yansıttığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Edebiyat eleştirmeni Patricia Waugh’un, postmodernist anlatı ile ilgili olarak, gerçekliğin günlük nesnel bağlarından koparılıp daha metinsel bir bağlama ve dilin alanına kaydırıldığı (Antakyalıoğlu, 2013, s. 172) bir kurgu olduğu şeklindeki önermesi, Teoman’ın yapıtında gözler önüne serilen bir özellik olarak anılabilir. Nitekim birinci kitabın başkişisinin, hikâyenin daha başında, ismini bir kâğıt parçası içerisinde görmesiyle, kendi gerçekliğini sorgular hâle gelmesi ve bunu takip eden olaylar dizisi, yazınsallığın gerçeklik ile olan kuvvetli bağını gösteren dikkat çekici bir örnektir. Bu durum, esere ontolojik bir boyut kazandırarak, postmodernist bakış açısının gerçekliği ele alışını değerlendirilebilecek bir gerçeklik perspektifini okura sunmaktadır. En basit gerçeklik olarak kabul edilebilecek kişiye ait isim mevzusu, Teoman’ın eserinin başkişisi için, hikâye ilerledikçe, büyük bir açmaz

anlamına gelmektedir. İlk bölümde bahsedilen Tikel Gizlilik İlkesi kapsamında kendine ait olduğunu düşündüğü isminden olan ve arada geçen zaman yüzünden kaybettiğini düşündüğü bu ismi, başkişi, arşivlerde, belgelerin içerisinde, yazılı metinler ve sözcükler üzerinden bulmaya çalışacaktır. Bir başka deyişle, Teoman'ın bir arayış içerisine soktuğu başkişisi, metin üzerinden, üzerine şüphe duymaya başladığından dolayı artık hâkim olamadığını düşündüğü kendi varlığını yeniden oluşturmaya çalışacaktır.

Yaşadığımız dünyanın doğası ve bu dünyayı, bir olasılıklar halesi gibi çevreleyen alternatif, mümkün ya da imkânsız dünyalar ile ilgilenen ve bu bakımdan ontolojik bir başat faktörün (*dominant*) şekillendirdiği postmodernist anlatı (Gomel, 2012, s. 11), bu özelliğiyle, Konstantiniyye üçlemesinde, belirgin hatlarla kendini göstermektedir. Bununla ilgili olarak, üçüncü kitapta, üniversite hocası olan başkişi ağzından asistanına şu ifadeler aktarılmaktadır: “[...] sapına dek somuttur yaşam. Varoluşa ilişkin soyut sorulara yer yoktur. İmgeleme ve yaratıcılığa bu denli önem yüklemeyin hem” (Teoman, 2011b, s. 271). Soyut olanın geçersiz olduğunu dile getirerek yaşamdaki gerçekliği somut olarak nitelendiren başkişi, konuşmasına şöyle devam eder: “Yaşamın anlamı ‘yaşamın anlamı nedir?’ gibi yararsız ve dolayısıyla da son derece gereksiz sorular sormadan yaşamaktır: Yalnızca yaşamak... *Ad agendum homo natus est*. Ki dünya üzerindeki bütün insanlar da böyle yapıyor zaten” (Teoman, 2011b, s. 271). “İnsan düşünce ve eylemden meydana gelmiştir” anlamındaki Latince “*homo ad intelligendum et ad agendum natus est*” (Smith & Hall, 2000, s. 313) deyişinin, “düşünce” kısmı çıkarılmış hâliyle yer aldığı bu ifade, üçlemenin tüm kitapları için geçerli bir bakış açısını bize vermektedir. Retorik kuramcısı Cicero'ya ait bu tarihsel deyişi, ironik bir şekilde yeniden ele alan Teoman, ifadenin geleneksel formunu kırıp, başka bir formda, tarihsel bir gerçeklik olarak bize aktarmaktadır. Öyle ki Konstantiniyye üçlemesinde, eylemin devamlı olarak düşüncenin önünde seyrettiği bir hikâye sunulmaktadır. Yapıttaki somutluk olgusu, kapalıktan oldukça uzak, aşırı bir dil kullanımı ve uçlarda seyreden bir eylem devinimi ile oldukça çarpıcı bir nitelik kazanmaktadır. Kullanılan argo dil ve yeraltı edebiyatını andıran mekânlarda yaşanan olaylar, Teoman'ın başkişi tarafından kırılan Latince deyişi teyit eder niteliktedir. Ayrıca tutarlı herhangi bir düşünce meydana gelmesine sebep olabilecek her türlü nüvenin absürt bir şekilde anlamsızlaştırılması, yine dilin kurgusallığının, farklı formlara ve bağlamlara çekilebilirliğinin altının defalarca çizilmesi, belki de tek olgun düşünce olarak ele alınabilecek “sorular sormadan yaşamak, yalnızca yaşamak” savını destekler özelliktedir.

Eserdeki ontolojik boyut, metinde, eylem merkezci ve somut gerçekçi bir tavırla, absürde kayan bir karakterde yer bulurken, biçim ile ilgili yazarın başvurduğu en dikkat çekici



unsurlardan biri de birinci ve ikinci kitaplarda, yer yer hikâye arasına sıkıştırılan ve ansiklopedi maddeleri şeklinde sunulan bilgilerdir. Bu bilgiler, metin içerisinde metin izlenimi vermesinden ötürü, türdeş olmayan metinlerin bir araya getirilmesiyle gerçekleştirilen (Sazyek, 2015, s. 204) ve postmodern romanlarda sıkça rastlanan kolaj yöntemi izleri taşımaktadır. Maddelerin koyu fontla yazılan başlık ve düz fontla yazılan açıklamalarına ayrılan bu kısımlar, italik yazı formunda, iç paragraflar olarak verilerek, metinler arası geçişlerin net bir şekilde sınırları çizilmiştir. Bu maddeler, hikâyenin başkışisi tarafından, hikâye ilerlerken, kısım kısım okunmakta, hatta sonrasında, buna eklemeler yapılarak yeni maddeler kaleme alınmaktadır. Bir başka deyişle, okur, Teoman'ın sunduğu yazınsal dünyada ilerlerken, bu dünya içerisinde bir başka yazınsal dünya yaratılmaktadır. Bu noktada, üstmetin-altmetin şeklinde bir diyalektik ortaya çıkmakta ve böylelikle yapıtın metinselliğine bir kez daha vurgu yapılmaktadır. Zira, başkışı açısından bu ansiklopedi maddeleri, ayrı bir dünyayı tarif etmektedir. Bu ayrı dünya, roman içerisinde ilerledikçe, gerçekleşip genişlerken, metinler arası geçiş bağlamında, bu iki farklı gerçekliği bünyesinde barındıran romanın çok karmaşık bir metinsel yapıya sahip olmadığı da söylenebilir. Nitekim yazar, okuyucuyu, metinsel farklılıkları anlama noktasında zorlama eğilimi göstermeksizin, bilim-kurgu ile ilişkilendirilebilecek, yarattığı ütöpik dünyayı arka plana düşürmeyecek şekilde, eyleme odaklanarak, inşa ettiği gerçekliği tüm şeffaflığıyla aktarmaya çalışmıştır.

Öte yandan, okuyucuyu etkin bir aktör hâline getirdiği söylenebilecek özelliklerden en göze çarpanı ise yazarın kullandığı geniş ve zengin kelime çeşitliliğidir. Eserde kullanılan gerek Osmanlı Türkçesi gerek Latince gerek Fransızca gerekse modern Türkçe sözcük skalası oldukça geniş bir nitelik göstermektedir. Açıklamasını vermeksizin, orijinal biçimleri ile kullandığı bu sözcüklerin anlamlarının ne olduğuna dair okurda merak uyandırma niyeti taşıdığı izlenimi yaratan yazar, böyle yaparak, okurunu, sözcüklerin anlamlarını araştırmak için başka kaynaklara yönlendirmiş olmaktadır. Postmodernist anlatının dikkat çekici özelliklerinden sayılabilecek bu çeşit bir dil kullanımı, dilsel çerçevede düzçizgiselliği kırarak, ifadeyi çokdilli bir hâle sokmaktadır. Yine dil ile ilgili başvuru bir başka biçimsel tutum, yazarın kısaltmalar türeterek ifadeleri bu kısaltmalar aracılığıyla vermesidir. Söz konusu kısaltmaların ilk kullanımında, bunlara eşlik eden açıklamaları parantez içinde verilirken, daha sonraki kullanımlar, okuyucunun bu kısaltmalara aşına olması beklenecek, açıklım olmaksızın yapılmıştır. Bununla birlikte, kitabın sonunda bir kısaltmalar sözlüğü verilerek, okurun, kısaltmanın ne anlamını geldiğini unutması ihtimaline karşı, ek bir başvuru metni ortaya çıkarılmıştır. Dile dair bu türden bir şekil vermenin ve kitaba özel kodlar oluşturmanın yanında, yazar, bir kitapta yer alabilecek, dilin alışılmış formlarından farklı biçimlere de

başvurmuştur. Bu biçimler harflerden meydana getirilen ve resmi andıran formlar (Teoman, 2011b, s. 29), kare kutu içerisinde verilen bir harf (Teoman, 2011a, s. 358) ya da birbirleri ile uyumlu olmayan yine de birbirini izleyen harf formları (Teoman, 2011a, s. 34) olarak kendine yer bulmaktadır.

Dile dair ön plana çıkan en karakteristik biçimsel özellikler böyleyken, Teoman'ın eserinde postmodernist anlatı ile bağdaştırılabilecek, alışılmışın dışında birtakım ifade tarzlarına da başvurulmuştur. Bu bağlamda, eserinde uyguladığı farklı anlatıcı tipi ile hikâyenin anlatımını postmodern bir yapıya uyarlayan yazar, birinci kitapta, ilk iki bölümde ilahi anlatıcının ağzından başlayan hikâyesini, üçüncü bölümde, başkişinin anlatımı ile devam ettirmektedir. Bu durum, hikâyenin geriye kalan kısmında, ilahi anlatıcı ve başkişi arasında anlatıcı rolünün durmadan değiştiği bölümler şeklinde ilerlemektedir. Bu noktada, genel olarak, hikâye anlatımının roman karakterleri arasında paylaşılması olarak tanımlanan çoğul anlatıcı tipini tam anlamıyla karşılamayan Teoman'ın eserindeki anlatıcı türü, postmodernist anlatı çerçevesinde, hikâyenin çoklu bir bakış açısından verilmesiyle, figür ve figür olmayan anlatıcılar arasında paylaşılan çoğul anlatıcılı bir hikâye anlatımı ile karşımıza çıkmaktadır. Postmodernist romanda farklı söylem alanlarına ya da söylence türlerine özgü üslûp öğelerini, söyleyiş tarzlarını metnin temel üslûbu hâline getirmek (Sazyek, 2015, s. 276) olarak tanımlanan pastiş yöntemine başvurularak farklı anlatım tekniklerinin de kullanıldığı eser, kimi yerlerde kara mizah diliyle, kimi yerlerde formel bir üslup ile kimi yerlerde ise oldukça absürt bir ifadeler bütünüyle, metin üzerinden bir söylem çeşitliliği yaratmıştır. Bu bağlamda, birinci kitabın başkişisinin amirinin ağzından yazılmış notta (Teoman, 2011a, s. 63), bir hayli resmî bir dil göze çarparken, ansiklopedi maddeleri açıklanırken, kimi maddelerde, kitabî-edebî bir üslûp, kimi maddelerde, argo seviyesinin oldukça yüksek olduğu, hatta lakayt sayılabilecek, sözlü kültürün parçası olmaya daha yatkın bir ifade biçimi denenmiştir.

Dilsel ve metinsel unsurları merkezine yerleştirdiği eserinde Teoman, farklı biçimsel deneyişlere başvurmuştur. Dilin imkânlarını kullanarak, en küçük parçalardan daha büyük parçalara dek okura dili bir başka formda sunan yazarın böylelikle ortaya çıkardığı metinsellik, bünyesinde çok sayıda postmodern izler barındıran bir yapıya kavuşmuştur. Gerçeklik kavramını, yarattığı bu metinsel dünya üzerinden yeniden yorumlayan yazarın uyguladığı çokdillilik, pastiş, kolaj, çoklu anlatıcı gibi yöntemler, Konstantiniyye üçlemesini postmodernist anlatı ile bağdaşan bir niteliğe bürümüştür. Teoman'ın bu denli sıra dışı bir perspektiften, alışılmış kalıpların dışına çıkarak, sorgular biçimde yorumladığı gerçeklik kavramı, metinsel gerçeklik adı verilebilecek çok katmanlı bir düzen ile hem başkişilerini hem

okuru karşı karşıya bırakmaktadır. Sözcüklere bağımlı bir özellik taşıyan bu tür bir gerçeklik, tarihe yaklaşımda olduğu gibi, yazarın, dilin sınırlarını zorlayarak kurguladığı, aşına olunanın ötesinde bir durumu işaret etmektedir. Eserinde, kurgu ve kabul edilmiş gerçekler arasındaki çizgileri belirsizleştirerek, onları metinsel bir gerçeklik formunda sunan Teoman, çelişkiler ile ördüğü bu yalıtılmış dünyayı, değişken, uyumsuz, geçişken biçimler üzerinden gözler önüne sermektedir.

### Sonuç

*Uykuda Çocuk Ölümleri*, *Karadelik Günce* ve *Gecenin Atları* romanlarından meydana gelen Konstantiniyye üçlemesi, barındırdığı birçok unsur ile hem postmodernist anlatı hem de bilim-kurgu alttürü ile bağdaştırılabilecek bir eser olma özelliği göstermektedir. Yirminci yüzyılın ezber bozan bu iki edebî yönelimini aynı hikâyede buluşturan Ali Teoman'ın bir yirmi birinci yüzyıl ürünü olan bu kurgusal yazını, adı geçen iki yönelimin ona sağladığı imkânlar çerçevesinde, içerdiği deneyişler ve sunduğu önermeler ile edebî ifadeye farklı, kendine özgü bir yorumlama getirmiştir. Öte yandan, bulunduğumuz yüzyılın, Türk dili ve edebiyatı açısından sıra dışı ürünleri arasında sayılabilecek bu eser ile postmodernist anlatı ve bilim-kurgunun nasıl bir düzlemde buluşabildiğini gözlemlemek de mümkün olmaktadır.

Bu makalede yer verilen tespitlerin de işaret ettiği üzere, Konstantiniyye üçlemesi, sunduğu içerik ile bilim-kurgu alttürü kapsamında değerlendirilebilecek bir eser niteliği taşımaktadır. Nitekim eser içerisinde kullanılan jargonlar ve sosyal hayata dair diğer birtakım detaylardan ötürü Osmanlı tarzı bir dönemin izlerini taşıyan ve fakat yirminci yüzyılın ikinci yarısında geçtiği anlaşılan bir hikâyeye inşa eden yazarın sunduğu zamansal perspektif, yaşanmamış bir geleceğe dönüktür. Sona ermiş bir tarihsel gerçekliğin gelecek iz düşümü ile yeniden tasarlanması noktasında anakronik olarak değerlendirilebilecek bu kurgusal hikâyeye, okuru, yer yer tuhaf makinaların da karşısına çıktığı, absürt bir bilim-kurgu atmosferi içerisine sokarak, zaman olgusunu, postmodernist bir anlayışla, yeniden tanımlamaktadır. Farklı dönemlere ait olan birçok tarihsel unsurun iç içe girdiği bu eserde temsil edilen zaman olgusu, somut gerçekliğin karşısında geri planda kalarak, mekân ve kişiler üzerindeki mutlak hâkimiyetini kaybetmiştir. Hâl böyleyken, olmamış bir gelecek ve sona ermiş bir geçmişin bir arada yaşandığı Konstantiniyye adlı şehir, geleneksel-tarihsel bağlamını aşarak, Teoman'ın yarattığı “acayıp” dünyanın ismi olmuştur.

Olağanın sınırlarının ötesine geçerek oluşturulmuş kurgusal bir dünya olarak değerlendirilebilecek Konstantiniyye şehri, bilim-kurgu ile bağdaşan bir gerçeklik olgusunu okura sunmaktadır. Bu noktada, yazarın, kuvvetli derecede kişisel izler taşıyan bir terminoloji

aracılığı ile yaratıp okurun hayâl gücüne sunduğu söz konusu kurgusal düzen temelinde, kendine özgü dinamikleri ile var olan ileriye dönük bir yaşam varsayımı ve onu meydana getiren, çarpıcı ve merak uyandırıcı nitelikteki hayâl ürünü unsurlar, üçlemeyi bilim-kurgu alttürüne yakınlaştıran birincil etkenler olarak ön plana çıkmaktadır. Böylelikle, yazarın, absürt bir ütopya olarak Konstantiniyye şehri düşüncesi üzerinden yarattığı, sıra dışı ve öngörülemeyen bir karakter gösteren sosyal, kurumsal ve mekânsal gerçeklikler bütünü, bilim-kurgu yazınında karşılaşılan en tipik olgu olan olağanüstü zaman temsili meselesine kendince bir boyut kazandırarak, adı geçen yazınsal olgunun bu anlamda gerçekleşmesini sağlamaktadır.

Konstantiniyye şehri üzerinden bilim-kurgu tonunun yoğunluğunu, sunduğu zaman temsili ile gerçekleştirmesinin yanı sıra, postmodernist anlatı noktasında ele alınması gereken dilin temsili açısından da Teoman'ın eseri söz konusu anlatı türü ile bağdaşan bazı dikkat çekici özellikler taşımaktadır. Bu çerçevede kullanılan dil ile yaratılan metinsel gerçeklik, dili eserin merkezine yerleştirmektedir. Bu yolla, hikâyenin mutlak yön vericisi konumuna taşınan dil, Teoman'ın başvurduğu ifade yolları ile birbirinden farklı biçim ve kullanımlarda okurun karşısına çıkmaktadır. Öyle ki dilin kendisi, romandaki karakterlerin, mekânların, olayların çıkış noktası ve varoluş nedeni durumundadır. Dile bağımlı bir gerçeklik sunulduğu, buna rağmen dilin kurgusallığının vurgulandığı paradoksal koşul, postmodernist yönelimi hissettiren bir tutum olarak kabul edilebilir. Bu makalede görüldüğü gibi, dil üzerinden ontolojik önermeler sunan, farklı biçimsel öğeleri buluşturan, metinsel geçişlerle geleneksel olay örgüsü ağını kıran yazar, Konstantiniyye üçlemesinin başından sonuna dek süren, içine kapanık, yalıtılmış bir evren meydana getirmiştir. Eserinde başvurduğu, realist ya da modernist anlatı kapsamına girmeyen yenilikçi kullanımlar ile kendine özgü bir dünya meydana getiren Teoman, böylelikle, gerek biçimsel boyutuyla gerekse zamansal bağlamda, postmodernist anlatı ile bilim-kurgunun anakronik buluşmasına sahne olan bir edebiyat ürünü yaratmıştır.

### Kaynakça

- Antakyalıoğlu, Z. (2013). *Roman kuramına giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gasset, J. O. y (2017). *Sanatın insansızlaştırılması ve roman üstüne düşünceler* (3. baskı). (N. G. Işık, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2005).
- Gomel, E. (2012). *Postmodern science fiction and temporal imagination*. New York: Continuum.
- Hall, T. D. & Smith, W. (2000). *Smith's English-Latin dictionary*. Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers.
- MacKay, M. (2018). *Roman nedir?* (1. baskı). (F. Akdoğan Özdemir, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 2011).
- Malpas, S. (2005). *The postmodern*. Oxon: Routledge.
- McHale, B. (2003). *Postmodernist fiction*. New York: Routledge.
- Parla, J. (2018). *Don Kişot'tan bugüne roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sazyek, H. (2015). *Roman terimleri sözlüğü*. Ankara: Hece Yayınları.
- Teoman, A. (2007). *Karadelik güncesi*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Teoman, A. (2011a). *Uykuda çocuk ölümleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Teoman, A. (2011b). *Gecenin atları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

**THE CAR AS A THING: LATİFE TEKİN'S *SWORDS OF ICE* AND  
JOSÉ SARAMAGO'S "EMBARGO"**

**Hilal KAYA<sup>1</sup>**

**Abstract**

From a transnational and trans-historical perspective, this paper lays stress upon the car as a technological material and its fictional representations in Latife Tekin's *Swords of Ice* (1989) and José Saramago's "Embargo" (1978). Readers from different cultures have been attracted to car narratives because they are "thing-driven" – based on cars – as a representative of the matter which can speak for themselves, as it were. This study claims that the significance of the car in Tekin's *Swords of Ice* and Saramago's "Embargo" can be explained through the theoretical lens provided by the new materialisms. In order to explore ideas on the subject-object interactions and elucidate the independent and autonomous life of things, this article will first briefly refer to the theories of new materialisms, and then read works of fiction by Latife Tekin, and José Saramago concentrating on the agency and power of the car as a quasi-object in both texts.

**Keywords:** Latife Tekin, José Saramago, new materialisms, car narratives, quasi-objects

**BİR EŞYA OLARAK ARABA: LATİFE TEKİN'İN *BUZDAN KILIÇLAR* VE  
JOSÉ SARAMAGO'NUN "EMBARGO" ESERLERİ**

**Öz**

Ulus-aşırı ve tarih-ötesi açılardan bakarak, bu çalışma teknolojik bir madde olarak arabaya ve onun Latife Tekin'in *Buzdan Kılıçlar* (1989) ve José Saramago'nun "Embargo" (1978) adlı eserlerinde roman-düzlemindeki temsiline odaklanmaktadır. Farklı kültürlerden okuyucular araba anlatılarına ilgi duymuşlardır çünkü bu tür anlatıların, adeta kendileri adına konuşabilen eşya/maddenin bir temsilcisi olarak, "şey güdümlü" – arabalara dayalı – oldukları gerekçesiyle başarılı olduklarını düşünüyorum. Bu çalışma, yeni materyalizmlerin (*New Materialisms*) sağladığı teorik merceklerle, Tekin'in *Buzdan Kılıçlar* romanında ve Saramago'nun "Embargo" adlı

<sup>1</sup> Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, School of Foreign Languages, hkaya07@yahoo.com. Visiting Lecturer, The University of Edinburgh, hilal.kaya@ed.ac.uk, ORCID: 0000-0001-6190-8694

hikayesinde, arabanın öneminin açıklanabileceğini iddia etmektedir. Özne-nesne etkileşimleri hakkında fikirleri araştırmak ve şey/eşyanın bağımsız ve özerk yaşamını açıklamak için, bu makale önce yeni materyalizm kuramlarına kısaca değinecek, daha sonra Latife Tekin ve José Saramago'nun eserlerini, arabaların yarı-nesnel olarak güçlü birer aktör rolü oynamaları bağlamında okuyacaktır.

*Anahtar Sözcükler:* Latife Tekin, José Saramago, yeni materyalizmler, araba anlatıları, yarı-nesnel

### **Introduction**

As a response to the theories of humanities and social sciences that had a tendency to render everything abstract, wrapped in the shadowy parts of hyperreality, or in the infinite world of signifiers, a recent counter approach emerged in the first decade of the 21<sup>st</sup> century that supported a turn towards or a new focus on things or materiality in order to salvage the real – things – that began to decline in some groups of late 20<sup>th</sup>-century social theory such as postmodernism and poststructuralism. Unlike the previous systems of thought that defined the world linguistically, socially, or culturally by ignoring the materiality whatsoever, scholars of new materialisms, who are from various disciplines and grouped under new materialisms, aim at cherishing the materiality of the world with its nonhuman actors. As Yılmaz claims, “merg[ing] the worlds of animals, plants, human beings and things” (2019) brings different forces of animate and inanimate together creating a nebula of life. Thinkers of the new materialisms theorize matter as “an agentic force that interacts with and changes the other elements in the mix, including the human” (Alaimo and Hekman, 2008, p. 7).

The new materialisms do not only accept the existence and power of things in the external or artistic worlds, but they also bring new definitions and approaches to things. To illustrate, in his article functioning as a manifesto, “Thing Theory” (2001), Bill Brown coined the term by claiming that the thingness of an object is confronted when it loses its function. So a thing is an opaque existence that cannot be reduced to an object. It is almost impossible to talk about things without referring to Brown's frequently quoted explanation: we confront the thingness of a thing “when the drill breaks, when the car stalls, when the windows get filthy, when their flow within the circuits of production and distribution, consumption and exhibition, has been arrested, however momentarily” (Brown, 2001, p. 4). The thing is more and beyond an object because the thing reveals itself and its assertive power when there is an interruption in the conventional understanding of the subject-object relation: there is a binary relation between the human subject and inanimate object in which the former defines the latter by looking at it. When the inanimate object resigns its quality of function for the human

subject, it re-emerges as a thing – an autonomous and powerful inanimate agent. Object-oriented ontology as a new field in philosophy which was introduced by Graham Harman and Quentin Meillassoux, along with Thing Theory, puts forward that objects have their own independent existence regardless of human perception. Both fields of new materialisms, that is, thing theory and object-oriented ontology share some common grounds such as both reject the anthropocentrism and support a more egalitarian understanding of objects.

In the past, things were instrumentalized, categorized, and positioned as secondary, ossified, and quiet residents of the world. Today, however, there is a new world, in which things and human beings are entangled in diverse assemblages. Conty elucidates this as follows,

Subjects and objects, the infatuation of modernity, have gone out of fashion. Scholars today see agency, events, lines of flight and entanglements where they used to see subjects and objects, often leading to an indiscretion between the two that is celebrated as having finally overcome the anthropocentrism responsible for justifying a human subject over and against a world of things (Conty, 2018, p. 73).

The new materialisms work to demonstrate that the matter effectively influences, shapes, and changes social realities, human lives and cultures. As Ayyıldız puts forward, “culture is the representation of ideologies; therefore, it contains all parts of life” (2020). The new materialisms regard things as actors which are vital and powerful, and it therefore purports that humans should stop diminish their significance by viewing them as mere symbols or tools; on the contrary, new materialisms assume more complex heterogenous web of relations between things and humans. Human beings should thus try to understand the sense of things to recover the uncanny and intricate attachment between things and themselves, and this requires humans to question and deconstruct the approaches that create a divide between humans and things. Likewise, Çetiner argues that “the New Materialisms introduces a new way of thinking about matter beyond cultural and discursive confines” (2020). More recently, Bruno Latour, who claims that we have never been modern, sets out to demonstrate a different interpretation of modernity in the actor-network theory. As Conty underlines, “The actor- network theory recognizes all entities as expressing agency, allowing objects to become integral and active threads of an intersecting scientific, social and discursive world” (Conty, 2018, p. 77). Latour offers overthrowing the current thought of the modern that leans on binary oppositions or dualisms such as “nature and culture, subject and object, social sciences and natural sciences, which create the hideous scenography of mind/world/substance/language” (Latour, 1993, p. 47). As a replacement for this, he suggests



a "return of the repressed" (Latour, 1993, p. 37), that is, a return to things, in the context of new materialisms. According to Latour, "the human, as we now understand, cannot be grasped and saved unless that other part of itself, the share of things, is restored to it" (Latour, 1993, p. 136). Conty states that Latour, like Brown, attracts our attention to this undeniable "relationality and interdependence of all of matter (subject/object, nature/culture, matter/mind, human/nonhuman)" (Conty, 2018, p. 74). To illustrate the entanglement of all matter, it can be stated that human beings can have feelings and thoughts only because of the world of things which function as a powerful force to ignite and reveal those emotions and thoughts. In a relationship which is devoid of any sense of superiority or inferiority, things and humans constitute myriad interdependent webs of meaning-making formulations.

Following in the spirit of literary materialist scholarship which has sought to demonstrate the literary objects in their potentiality to display the social dynamics both within and outside the text, an exploration of things in literary works relies upon object agents as their entrée into the cultural. Literary works can function as platforms for commentary on issues of identity, meaning, structure, social critique, materiality, immateriality. Such explorations of things enable literary critics to approach literature and culture with a fresh perspective to understand the essential questions concerning identity, agency, autonomy, empowerment, and identification, to name a few. As Brown puts "literature can serve as a mode of rehabilitative reification: a re-signifying of the fixations and fixities of *thing-ification* that will grant us access to what remains obscure (or obscured) in the routines through which we (fail to) experience the inanimate object world" (Brown, 2015, p. 222). It is possible to examine works of literature to register the thingness of inanimate objects as autonomous actors or subjects. I will do so by considering two texts chosen according to their attentiveness to the car as a material object or a thing, and Latife Tekin's *Swords of Ice*<sup>2</sup> (1989) and José Saramago's "Embargo" (1978) display their similar approaches to the car: as Gamble et al. argues, they show how the car is "alive, lively, vibrant, dynamic, agentive, and thus active" (Gamble et al., 2019, p. 111). Cars in these texts enter into a mutually-dependent knot with the characters. Texts do this first by problematizing and defamiliarizing the car as an object, and then by accounting for the car's agency or its thingness in a new light that reveals a changed relation between subject and object.

New materialists agree that we need to overcome the modern distinction between the human and the animate/inanimate materials. However, as highlighted by Conty (2018) as

---

<sup>2</sup> The excerpts taken from Tekin's novel *Buzdan Kılıçlar* (1989) are translated from Turkish to English (*Swords of Ice*) by Saliha Paker and Mel Kenne in 2007.

well, the idea of return to things to elevate the status of things by attributing the enabling criteria to them, treating things as ends in themselves, anthropomorphising the inanimate materials, potentially has the risk of reinforcing the same modern mistake: separating the human from the other forms of life. Also, if that thing is a technological tool, elevating its status might mean reinforcing commodity fetishism and reification. Therefore, handling the technological tools like a car as an actant requires a careful analysis. A car is one of the best examples of overcoming modern dualities such as differentiation between the human/the nonhuman and subject/object because the car creates a hybrid – an ongoing and transmuting network – consisting of both human and thing actants: the embodiment of reconnection of these binaries. Therefore, I am following Latour in classifying a technological object, the car in Tekin and Saramago's texts as an autonomous actant, but one never acting alone, and can be understood as a source of "techno-human hybrid" (Latour, 1993, p. 130). A techno-human hybrid is not separate from the mediating agency of human beings, or is always entangled with human agency.

#### **The Car as a Quasi-object in *Swords of Ice* and "Embargo": Techno-human hybrid**

Since the first use of the cars in the late nineteenth and early twentieth centuries in the world history, the writers of fiction, as well as along with the artists of other forms of expression like painting and music, have received the car as an engine that has had the power to transform and change the culture. Modernist writers from all around the world<sup>3</sup> located the car in a wide range of positions in their art: they deemed it as an object of desire for possession, progress, empowerment, and liberation, as well as, a source of threat, entrapment, decline and self-destruction of the owner.<sup>4</sup> In world literature, the car thus has been frequently used as an epitome of the protagonists' psychological statuses in and reactions to the changing modern times. Based on this prevalent tendency of majority of fiction writers in world literature,<sup>5</sup> the car has been attended to as an object that is transparent and has a functional value. In other words, in such texts of the major modernist writers, the representation of the car underscores it as an inherently passive object; a naturalized means of the modern life, a

---

<sup>3</sup> Such as K. Grahame's *The Wind in the Willows* (1908), D. H. Lawrence's *Women in Love* (1920), E. M. Forster's *A Passage to India* (1924), F. Scott Fitzgerald's *The Great Gatsby* (1925), N. Hikmet Ran's *835 Satır [835 Lines]* (1929), J. Kerouac's *On the Road* (1957), I. Fleming's *Chitty Chitty Bang Bang: The Magical Car* (1964), T. Apaydın's *Sarı Traktör [The Yellow Tractor]* (1973), A. Ağaoğlu's *Fikrimin İnce Güllü [The Slender Rose of My Thought]* (1977), S. King's *From a Buick 8* (2002), O. Pamuk's *Masumiyet Müzesi [The Museum of Innocence]* (2008), to name a few.

<sup>4</sup>There is even a term "car narratives" as a subgenre of the Turkish novel introduced by the Turkish Professor of Literature, Jale Parla (2003b). Fatih Aşan (2017). See the References.

<sup>5</sup>See the Footnote 2 (above).

possession, that intensifies the hierarchical distance between the inanimate object and human subject.

Yet, the fictions of Latife Tekin and José Saramago offer a perspective on the car which can be read in the light informed by Bill Brown's Thing Theory: when the car stops being an object and becomes a thing, it starts to manifest its power, vibrancy, and potency in the complex web of relationships in our world; also the hierarchical binary relation between the object and subject gets disrupted, and consequently, a fresh new potential of relations is born out of this, which enhances the idea of the interdependent web of human beings and things eschewed by the theoretical formulations of New Materialisms. Hence, due to their distinctive involvement in and interest to the car as a novelistic material, I will pursue a new materialist approach to Tekin's *Swords of Ice* and Saramago's "Embargo" by analysing the car in both texts as a thing. Though completely and definitely disparate, each of these car narratives are profoundly interested in the active agency of the car, which is ordinarily ignored, and they open themselves for a reading that offers a return to the thing as a way to understand and raise the status of things to problematize and overcome anthropocentrism by challenging the subject-object dichotomy. In these texts, the car as a thing refuses to be objectified by the protagonists, and instead it owns its own agency and pursues its own plan, which thus shapes and encourages certain types of human thinking, feeling, and acting patterns.

Tekin's first novels mainly reflect the desperate lives of the poor, who move to the peripheries of the big city living in poor neighbourhoods or slums. *Swords of Ice* is one of those novels which can be regarded as the manifesto of the poor and their mentality. Yet, *Swords of Ice* stands out among Tekin's first novels because the novel is dominated by a vital and powerful object, the protagonist Halilhan Sunteriler's red Volvo. Tekin's reverence for the world of objects in *Swords of Ice* is so immense that sometimes it seems as if she tries to transform the word into the object itself. Tekin's novel elevates and raises the status of the world of objects, so the reader confronts the process in which an object, his car, transmuting into a thing having an agentive, potent and powerful presence, "a quasi-object" (Tekin, 2007, p. 51) and a human, Halilhan, turning into a "quasi-subject." From a new materialist perspective, the modern distinction between subject which has been conventionally regarded as "human," "the active and/or powerful" and object as "nonhuman," "the passive and/or submissive" is denied. The appearances of hybrid entities take the place of this way of hierarchical understanding, which defies the modern constitution and bring together human and nonhuman elements, subject and object properties, in a unified phenomenon. Thus, new

materialist thinking adopts a more egalitarian and interactive relationship between quasi-object and quasi-subject. In the context of this study, a quasi-object, as in the form of a car, is as active and powerful as the human in the meaning-making processes within the texts; accordingly, as quasi-subjects, humans are depicted as passive and submissive as cars.

Halilhan Sunteriler equates his existence with his possession of a red Volvo which he believes will bring him money, status, power, and eventually a voice. "Halilhan Sunteriler was the first of the area's poor who had been lucky enough to transform his sense of dispossession into the substance of a car" (Tekin, 2007, p. 16). Like the previous anti-heroes of Tekin's novels, Halilhan living on the edge of the big city, in a poor neighbourhood, lacks not only money and status but he is also devoid of a voice; he is one of the invisible or "ragged" men in Tekin's words (2007). He aspires to have a voice or visibility in the world of capitalist system<sup>6</sup>. He is burning with the desire of being somebody in the world of money, so he represents any man who thinks everything and everyone can be dispensable for the sake of attaining money and power.

Feeling at once proud and elated to have taken the ownership of something so precious and packed with memories of a world lying beyond his reach, Halilhan whispered to his friend Gogi: some energy mass has planted in him the belief that the Volvo was destined to put them in touch with those who ran the country's *ekonomi* [translators' choice of word](Tekin, 2007, p. 17).

Halilhan's Volvo is the only powerful centrepiece which ornaments his imagination of a good future and a happy life. For this purpose, he does his best to convince his brothers (Mesut and Hazmi) and best friend (Gogi) to revitalize their bankrupt company called *Teknojen* in order to earn money and belong to the rich group of people in the city.

As Mesut, Hazmi and Gogi set out for home after laying their future on the line, the Volvo, the main character in their discussions about *Teknojen*, was lying low, bereft of all life spirit or breath, where Halilhan, with *milimetrik* accuracy, had parked her. Out of fuel, she was out of the action too (Tekin, 2007, p. 59).

Halilhan deceives and uses Mesut, Hazmi, Gogi, and even his wife in order to belong to the big city, İstanbul. For the sake of this dream-like life, he loses his family's and friend's love and trust. However, especially losing his friend is a big stroke to Halilhan. The narrator's note on this reflects his great disappointment: "In great friendships even a hole as tiny as an atom

---

<sup>6</sup> The theme of speechlessness and the quest of finding a speech in Tekin's works have been explored by such Turkish scholars of literature as Jale Parla, Sibel Irzik, and Nurdan Gürbilek. See the References.

could spark off magnetic storms that destroy love and flatten the soul to a silken thinness ... Suddenly he understood everything" (Tekin, 2007, p. 128-9).

The idea of Volvo's function as a means or a décor to help Halilhan to climb the ladder of society has been explored by several scholars of Turkish literature<sup>7</sup>. Unlike, the previous readings of Tekin's novel, this study proposes that her novel depicts the car as an end in itself and problematizes the anthropocentric orientations in the light of ideas borrowed from new materialisms and assumes the car as a quasi-object which is as powerful as the human in the meaning-making processes of the text. First and foremost, Volvo constantly defines and shapes Halilhan's understanding of the world and of his own subjectivity. The novel as the title of it suggests is about a battle fought with "swords of ice" and consequently is bound to be lost. The tragedy of Halilhan as an everyman who wants to belong to and survive in the world of rich people in the city –imagined as the centre of wealth, speech, visibility, happiness – is gradually depicted when both his car and himself are physically and emotionally dissolved at the end of the novel. This theme of decay and critique of capitalism in the novel is contributed not only by the deeds of Halilhan but also the red Volvo.

As a quasi-object the car is depicted to have an autonomous free-will to go to wherever it wants. For instance, Halilhan says to his friend Gogi that "Volvo conquered the remote control of my soul. The steering wheel is out of my control and goes to any direction it wants" (Tekin, 2007, p. 15). The car itself goes to a night club and gives a ride to a woman called Jüli. The car's getting the control is a projection of human behaviour onto a nonhuman technological object. The car has autonomy but to problematize this issue, it seems that the car uses its freedom to realize Halilhan's dreams. It is a mediator which actively contributes to the way in which the end is realized. According to this example, one can state that it is impossible to separate the agency of the technological tool from the mediating power of the human being. As Latour claims "the actions of the car as an actant is always delegated to them by humans" (Latour, 2013, p. 219) because as mentioned before, within the entanglements of the thing and the human being, they are interdependent. The car and the human being in *Swords of Ice* are not separate but always intertwined. In this web of relations, the red Volvo, furthermore, turns out to be "a monster" and somehow it reverses the equation from Halilhan's Volvo into Volvo's Halilhan by "rendering Halilhan mechanized" (Parla, 2003a, p. 158). Thus, if there is no radical or absolute boundary line between things and human beings, the car naturally exemplifies this infusion by performing the role of an actant

---

<sup>7</sup> Narlı (2002), Parla (2003b), Uğurlu (2009), and Balık (2011). See the References.

that is created by humans but, at the same time, in return it possesses the power to objectify humans. According to this argument, the boundaries between the thing and the human being gets blurry because both the car and human being as matters are mutually defined and constructed. This idea thoroughly challenges the anthropomorphic perspective that defines human beings as superior or exceptional in nature.

José Saramago's "Embargo" is a short story from his collection of short stories titled *The Lives of Things* (originally *Objecto Quase*, 1978), and it eponymously underscores the reader's attention to the things. Set during the times of the Arab petrol embargo of the 1970s in Portugal, the story depicts an unusual day of an anonymous man's life in his car, his very last day and eventual demise. Although the story is quite short and straightforward, it is so powerful and successful in the sense that it can create the feelings of discomfort, claustrophobia and Kafkaesque delusions.

What makes Saramago's text unique, like Tekin's in the context of Turkish literature, is its attention to the cultural circumstances and particularities in the story, yet the text's attentiveness to the car as a thing establishes its connections with other global literatures that can be subjected to close reading through the theoretical lens offered by new materialisms. While portraying his perspective on the political issues in the 1970s of Portuguese and harshly criticizing the oppressive regime of dictators, Saramago touches upon the longstanding problems of the modern and questions the divide between the thing/the human being, nature/culture and the centre/periphery. The title of the book in Portuguese, *Objecto Quase*, significantly reveals the writer's ideas on interrogating and challenging the human being's self-conception as an exceptional and superior being to the non-human, thus in "Embargo", Saramago offers a narrative arena in which the car as a quasi-object defies and threatens the human being's power and status. His text, in a dystopian atmosphere, invites the reader to mediate on the limits of Anthropocene.

Saramago's explicit concern for the material world and its interference with the human world enables this study to read the car and the human being in "Embargo" in the network that functions as a techno-human hybrid in Latour's term. At the very beginning of it, the reader is introduced with the character in the third person narration: "He awoke with the distinct feeling of having been interrupted in the middle of a dream" (Saramago, 2012, p. 27). As portrayed before, in Tekin's novel, the protagonist only turns into a "machine", as it were, only at the end of the novel, yet Saramago's text goes one step further and does not even assign a name to the subject. Schulze states that "rarely do Saramago's characters have

names" (Saramago, 2012, p. 167). This nameless character wakes up and tries to go to work by his car. Unlike Tekin's protagonist, the man in Saramago's story does not have any special affection for his car. However, the common attitude between the texts of Tekin and Saramago is anthropomorphizing the car. Furthermore, Saramago's text is even zoomorphizing the car. "He switched on the ignition and at the same instant the engine rumbled with a deep, impatient panting [...] The car sped up the street, scraping the asphalt like an animal with its hooves. [...] Like a setter following the scent the car dodged in" (Saramago, 2012, p. 30). The man's unwilling adventure or mishap starts in the morning. The car starts to take the control and travels from one petrol station to another.

Suddenly the car gave a lurch and veered towards the road to the right before coming to a halt in a queue of cars smaller than the first one. What had gone wrong? He had a full tank, well, practically full, damn it. He manipulated the gear lever and tried to reverse, but the gear-box refused to obey him. He tried forcing it, but the gears seemed to be blocked. How ludicrous (Saramago, 2012, p. 29).

At the beginning of the story, the character cannot comprehend what is happening and is still sure of his power and control over the car. "He has always considered himself a better [sic] than average driver. A question of having the right temperament, these quick reflexes which were probably exceptional" (Saramago, 2012, p. 28). When the car stops functioning or functions different from as expected, the thingness of the thing becomes evident; it stops being a see-through object and gets attention. The character finally understands that "he was imprisoned in his car" (Saramago, 2012, p. 31). Now the human being is not so powerful and exceptional compared to the non-human matter, which poses a direct challenge to culture/nature divide. The character imprisoned in his car gets extremely scared even of the idea of humiliation in case journalists show him trapped inside his car and people's judgemental stares. "He, sobbing his heart out and whining like a frightened animal, went on driving the car. Allowing himself to be driven" (Saramago, 2012, p. 34). When the exceptionality and authority of the human being is shaken and destroyed, the thing and the human being come closer and resemble each other. This confrontation with the agency of the thing is not an easy experience for the character: "Overcome with nausea, he could feel a veil being drawn over his eyes three times. Groping, he opened the door to prevent himself from suffocating and, at that moment, either because he was dying or the engine had gone dead, his body slumped to the left and slid out of the car" (Saramago, 2012, p. 44). The death of the man at the end of the novel does not create feelings of defeat or victory for the man and the car respectively. Is it a real death or a death of his ego? It may be the death of the human

being who separates him/herself from nature, considers him/herself as superior to the non-human and blindly obeys the enslavement of oppression. As Baysal argues the human being should be "regarded as a species that interacts with other species in many ways and is influenced by others as well as having an impact on them" (2020). The allegorical death of the man in the story eventually creates a new moment of enlightenment. In the network of techno-human hybrid, the reader witnesses that the hidden world of things – cars here – and the events taking place there has an impact on the known world. The thing in the story is so powerful that it can bring an "end" to the human being and it plays a more and more substantial role in the entangled world of human beings and things.

As another point, Tekin and Saramago's own sensitivity of the car as a representative of technological systems functioning as social mechanisms of exploitation, which is also shared by Latour, reflects their concern with capitalism or their anti-capitalist stances. In order to reverse the effects of capitalism and dictatorial regimes which are born out of the logic of anthropocentrism, Tekin and Saramago use the car to expose the illusory projection of human agency onto things in their texts, which pinpoints that this illusion leads humans to overlook the actual roles and powers of nonhuman actors in constructing actor-networks. From an anti-capitalist perspective, their texts can be read as critiques of capitalism on the ground that they problematize the fact that how humans are turned into slaves by the very products of their own. However, it is also significant to note here that for Tekin and Saramago, the depictions of the car in the texts expresses not only the growing disenchantment with the ways capitalism affects societies but also challenges the ways anthropocentrism defines humans and nonhumans. That is, they question the power dynamics between the object and the subject, and reverse the hierarchical binary system between them. Within this new perspective, the thing becomes an autonomous and powerful inanimate agent asserting that both animate (humans) and inanimate (the car) agents are equally important in an endless world of co-dependence.

### Conclusion

Foregrounding the agency and the intrinsic activity of the thing in their fiction, Tekin and Saramago similarly formulate their critical discourse around the car, which has implications for politics within a frame that encloses a more interdependent stance to the worlds of humans and things. The questions they grapple with mainly concern the issues with respect to materiality. The car enters into an interdependent network with living bodies. The car as represented in their texts refuses easy definitions and categorizations. As Brown asks



“why and how we use objects to make meaning, to make or re-make ourselves, to organize our anxieties and affections, to sublimate our fears and shape our fantasies” (Brown, 2003, p.4), the car in Tekin and Saramago's texts witnesses the changes in the protagonist's identity throughout the narration, and accordingly transforms its relationship with people. Leaving Halilhan in complete speechlessness or killing the man in “Embargo” at the end can be seen as an attempt of reversing the hierarchical relation between subject and object or an attempt of denying the anthropocentrism because addressing the Anthropocene entails the dissolution of the nature/culture divide.

At the end of the both Tekin and Saramago's narratives, rather than an autonomous creature somehow standing apart from material conditions and relations, the human being is portrayed as involved in and dependent upon a web of material relations. Widening an understanding of a network which can include both animate and inanimate (also technological) actants means widening the participation of every and each thing in the “democracy of things” as Latour elucidates that the purpose of the social sciences is designating “how many participants are gathered in a thing to make it exist and to maintain its existence” (Latour, 2004, p. 245). This point of view addresses the entanglement of our current interdependent world.

## References

- Alaimo, S. & Hekman, S. (2008). *Material feminisms*. Bloomington: Indiana University Press.
- Aşan, F. (2017). *Erken dönem Türk romanında arabalar [The cars in the early-period Turkish novel]*. (Unpublished master's thesis). Bilkent University, Ankara.
- Balık, M. (2001). *Latife Tekin'in romancılığı [The novel-writing of Latife Tekin]*. (Unpublished doctoral thesis). Ankara University, Ankara.
- Baysal, K. (2020). Posthümanist eleştiri ve Steven Hall'ün *Köpekbaliğı Metinleri* romanı. In Balkaya, M. A. (Ed.) *Edebiyat kuramları* (pp. 209-233). [Posthumanist Criticism and Steven Hall's *The Raw Shark Texts*. In *Literary Theories*]. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Brown, B. (2001). Thing theory. *Critical inquiry*, 28(1), 1-22.
- Brown, B. (2003). *A Sense of things: The object matter of American literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brown, B. (2015). *Other things*. Chicago: Chicago University Press.
- Çetiner, N. (2020). A recent trend in the humanities: the new materialisms as philosophy and theory. In S. Öztürk & E. Çalık (Eds.) *Theory and research in social, human and administrative sciences II volume 2*. (pp. 227-241). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Conty, A. F. (2018). The politics of nature: New materialist responses to the anthropocene. *Theory, culture & society*, 35(7-8), 73-96.
- Erdem Ayyıldız, N. (2020). Kültürel materyalizm ve postmodern peri masalları. In M. A. Balkaya (Ed.) *Edebiyat kuramları* (pp. 83-115). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Gamble, C. N., Hanan, J. S. & Nail, T. (2019). What is new materialism? *Angelaki*, 24(6), 111-134.
- Gürbilek, N. (1998). Mırıltıdan dile. [From murmuring to language]. *Defter*, 9(27), 45-65.
- Irzık, S. (1999, April). *Latife Tekin'de yersizliğin mekanları [The sites of placelessness in Latife Tekin]*. Symposium on Turkish women novelists and short story writers, Ankara.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. (C. Porter, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original work published in 1991).
- Latour, B. (2004). Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, 30, 225-248.

- Latour, B. (2013). *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*. (C. Porter, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original work published in 2012).
- Narlı, M. (2002). Araba sevdaları [The car affairs]. *Türkbilig*, (4), 19-28.
- Parla, J. (2003a). Makine bedenler, esir ruhlar: Türk romanında Araba Sevdası [Mechanical bodies, captive souls: car affair in Turkish novel]. *Toplum ve bilim*, (96), 146-165.
- Parla, J. (2003b) Car narratives: a subgenre in Turkish novel writing. *The South Atlantic Quarterly*, 102(2), 535-550.
- Saramago, J. (2012). Embargo. In *The lives of things [Objectoquase]* (pp. 27-44). (G. Pontiero, Trans.). London: Verso. (Original work published in 1978).
- Schulze, J. (2013). Reviewed work(s): *The lives of things* by José Saramago. *Prairie schooner*, 87(2), 66-168.
- Tekin, L. (2007). *Buzdan kılıçlar [Swords of ice]*. (S. Paker and M. Kenne, Trans.). London: Marion Boyars Pub. (Original work published in 1989).
- Uğurlu, S. B. (2009). Otomobil ve benlik: Türk edebiyatında araba olgusu [Automobile and identity: The car concept in Turkish literature]. *Turkish studies international periodical for the languages, literature and history of Turkish or Turkic*, 4(1-II), 1427-1462.
- Yılmaz, V. B. & Kamalova, R. (2019). An Analogy between Karakalpak rites and Bakhtin's carnival. *Bilig*, (91), 217-234.

## BATILAŞMA DÖNEMİNDE İSTANBUL'DA RUM CEMAATİNİN EĞİTİMİ

Nikolaos LIAZOS<sup>1</sup>

Öz

Osmanlı İmparatorluğu'nun demokratikleşmesinin bir parçası olarak ve büyük güçler baskısı altında, Sultan Abdülmecit döneminde 1856 tarihli Islahat Fermanı'yla reformlar ilan edildi. Islahat Fermanı, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunu oluşturan ve ayrıcalıkları yeniden teyit edilen gayrimüslim cemaatlerin yeniden örgütlenmesine vesile oldu. Gayrimüslim cemaatleri ilk defa iç işlerini yeniden düzenlemek için kendi meclislerini kurmaya davet edildi. İstanbul dahil Rum Milletine mevcut kiliseleri ve hastaneleriyle beraber yeni okullar inşa edip eski binalarını onarabilme imkânı tanındı. Aynı zamanda fermanla, büyük bir yenilik olarak, cemaat okullarının kurulmasına izin verilerek, öğrencilerine ilköğretimden sonra yükseköğrenim görme hakkı tanındı. Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle Tanzimat (1839), Islahat (1856) ve II. Abdülhamit reformlarından sonra İstanbul'daki Rum öğrencileri için daha modern bir eğitimin imkânı sağlandı.

**Anahtar Sözcükler:** eğitim faaliyetleri, Rum Ortodoks, Osmanlı reformları, Rum okulları, Patrikhane

### THE EDUCATION OF THE GREEK COMMUNITY IN ISTANBUL DURING THE WESTERNIZATION PERIOD

#### Abstract

The Imperial Decree of 1856 became the occasion for the reorganization of the millet, in the non-Muslim communities constituting the Ottoman society of the 19th century and reaffirmed their prerogatives. Communities were first invited to form assemblies to reorganize their internal affairs. The Greek communities of Istanbul could then rebuild new schools and repair the old buildings along with their churches and hospitals. At the same time, a major innovation of the Decree allowed the establishment of public science schools, ensuring that students have the right to attend higher education after elementary primary education. The conditions within the boundaries of the Ottoman Empire, especially after the Tanzimat (1839), Islahat

<sup>1</sup>Asst. Prof., Makedonya Üniversitesi, Balkan, Slav ve Doğu Araştırmaları Bölümü, nliazos@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7467-3676

(1856) reforming decrees and the sultan Abdulhamit II's (1876) reform, have been proved to be appropriate for the advancement of a more modern education for Greek students in Istanbul.

**Keywords:** educational activity, Greek Orthodox, Ottoman Reforms, Greek schools, Patriarchate

## Giriş

Bu çalışma, 1839'da başlayan Tanzimat reformlarından 1908'de II Meşrutiyet'in ilanına kadar süren dönemde, özellikle İstanbul'da, Osmanlı İmparatorluğu'nun Rum Ortodoks cemiyetleri tarafından geliştirilen eğitim yönetimi, okulları ve örgütlenmesini genel hatlarıyla ele almayı amaçlamaktadır.

İstanbul'un fethinden sonra II. Mehmet Rumların yeni bir Patrik seçmesini talep etmişti. Bunun üzerine Rumlar, Osmanlı döneminde ilk Patrikleri olarak II. Georgios Scholarios Gennadios'u seçti. II. Mehmet yayınladığı bir fermanla gayrimüslim cemaatlerin hukuki statüsünü yeniden tanımladı. Bu ferman, Patriği hiç kimsenin rahatsız etmemesini, tebaaya özgü her türlü sorumluluk ve vergilerden muaf tutulmasını emrediyordu. Ayrıca fermanla Ortodoks Kilisesi'ne ibadet serbestisi, kiliselerine bakım ve koruma hakkı tanındı. Öte yandan fermanla gayrimüslimlerin okul açması konusuna bir atıf yapılmadığından sadece dini özgürlük serbestisini tanıyan bu fermanla gayrimüslimlere ruhban okulları açma yetkisi de verildi ve eğitim odaklı olan bu kurumlar ilk cemaat okullarını oluşturdu (Haydaroğlu,1993, s. 6-9).

Patrik, Osmanlı Devleti'nde sadece dini bir lider değildi, aynı zamanda millet başı, yani Rum cemaatinin başıydı. Doğum, ölüm, miras, evlilik, boşanma, nafaka, çeyiz gibi kişi ve aile hukukuna ilişkin konularda, Patrikhane cemaat mahkemeleri yetkiliydi. Bu nedenle İstanbul Rumlarının eğitimi, kurum ve okullarının yasal çerçevesi ve bu dönemde Osmanlı devletinin müdahaleleri de ayrıca değerlendirilmeye çalışılacaktır. Patrikhane İstanbul'un fethinden sonra Rum Ortodoks eğitiminin planlanmasından ve denetlenmesinden sorumluydu, ancak 19. yüzyıldaki reformlarla Patrikhaneye okulların tamir ve inşasına ilişkin imtiyazlar da verildi. Böylece 19. yüzyıl reformları Rumların eğitim ihtiyaçlarının yeniden düzenlenmesine imkan tanıdı. Öte yandan Rum milletin eğitiminin organizasyonu ve idaresi, esas olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında, Rum Patrikhanesi ile birlikte kültürel ve eğitimsel amaçlara ulaşmak isteyen cemaat derneklerinin kurulmasından önemli ölçüde etkilendi. Reformların bir diğer unsuru, Patrikhane'nin dini liderliğinin münhasırlığının bu konularda sorgulamasını getirecek olan laik eğitiminin yönetimine dahil edilmesi idi (Svolopoulos, 1994, s. 15).

Osmanlı devleti tarafından 1839'da Sultan Abdülmecit döneminde İstanbul Gülhane'de ilan edilen Hattı Hümayun Batlaşma yolundaki önemli adımlarından biridir. Hattı Hümayun 'nün Osmanlı devletinin önemli reformları teşvik edici önemli bir rolü vardır. Reformların teşvik edilmesi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki milletlerin sosyal örgütlenmelerini, siyasi davranışlarını ve devletle ilişkilerini etkileyen önemli bir gelişmeydi. Bu reformlar, bu dönemde ulusal mücadelelerine katkısıyla gayrimüslim milletlerin iç işleyiş reformuna da katkıda bulunmuştur. 1908'de iktidarı eline alan İttihat ve Terakki'nin zamanla devleti kontrol altına alması nedeniyle, diğer gayrimüslim cemaat okulları gibi Rum cemaat okulları da özel okul olarak ilan edilerek Osmanlı devletinin denetimine girmiştir (İordanoğlu, 1991, s. 21).

Rum Ortodoks cemaatlerin eğitim sisteminin organizasyonu ve işleyişi, Osmanlı İmparatorluğu dışında meydana gelen gelişmelerden de doğrudan etkilenmiştir. Bu dış etkiler yanında, Rum Ortodoks cemaatin içinde ortaya çıkan ideolojik yaklaşımlar okul yönetimi ve eğitim politikalarını derinden etkilemiştir (Papadopoulos, 1978, s. 32-38).

### **Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme ve Rum Ortodoks cemaati**

Tanzimat dönemi eğitimde de bir modernleşme sürecidir, dinsel otoritelerin elindeki eğitimin devlet yönetimine ve denetimine alınması yönünde ilk adımlar atılmıştır. gayrimüslim cemaatlerin eğitim ve hukuk alanındaki hakları bu süreçte devletin yeniden seküler bir tarzda organize ettiği veya düzenlediği alanlar haline dönüşür. Osmanlı modernleşmesinin de en önemli yanını eğitim oluşturur. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reformların gerçekleşmesine yönelik başlıca iki bakış açısı bulunmaktadır. Birincisi, İmparatorluğun 1856'da Hristiyan topluluklarının haklarının korunması bağlamında Paris Kongresi'ne taahhüt ettiği reformların İngiltere ve Fransa tarafından dayatılmasıdır. İkincisi, reformları Osmanlı entelektüelleri ve siyasetçilerin, parçalanma riskini doğuracak milliyetçi hareketlere karşı imparatorluğun birliğini güçlendirmek girişimi olarak görüp, ırksal veya dinsel ayrılıklara bakılmaksızın, imparatorluğun dağılmasını engelleyecek koşulları yaratacak tüm vatandaşlarının özgürlüğü ve eşitliği ilkelerine dayalı çok uluslu bir devlet kurma çabasıdır (Svolopoulos, 1994, s. 26).

Reform fermanları Osmanlı İmparatorluğu'nun zamanın ihtiyaçlarına göre belirli meselelerini çözme iradesini ortaya koydu, Şeriata saygıyı garantiledi ve imparatorluğun tüm vatandaşlarının eşitliğine, onuruna ve mülkiyetine saygı gösterilmesine açık atıfta bulundu. İslam hukukuna saygı gösterilmesinin, muhafazakâr Müslümanların reformlara yönelik tepkilerini sınırlayacağı düşünülüyordu (Findley, 2005, s. 160).

İlber Ortaylı ise 19. yüzyılı “Osmanlı İmparatorluğu'nun en uzun yüzyılı” olarak adlandırarak Osmanlı modernleşmesini Tanzimat dönemiyle sınırlandırmaz (Ortaylı, 1987, s. 11). Osmanlı İmparatorluğu'nun demokratikleşmesinin bir parçası olarak ve Avrupalıların baskısı altında, Sultan Abdülmecit 1856'da Hattı Hümayun Reform fermanını yayınladı. Bu ferman, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunu oluşturan gayrimüslim toplulukların özgür ve eşit vatandaşlar olarak haklarını yeniden teyit etmek yanında, bu cemaatlerin yeniden örgütlenmesi için bir fırsat oluşturdu (Quataert, 2006, s. 116).

1839'da başlayan Tanzimat reformları önce verilen garantilerin bir tekrarı ve ara dönemde kaydedilen küçük ilerlemelerin bir göstergesiydi. 1839 Fermanı bir anayasal özellik taşımazken, 1856 Islahat fermanı ile oluşan ortam gayrimüslim milletlerin anayasal gelişiminin önemli bir parçası olacağı 1876'da I. Meşrutiyet'in ilanı ile önemli bir aşamaya geçmiştir. Bununla birlikte, 1856 Islahat Fermanı, gayrimüslim tebaaya eskiden beri tanınmış hakların aynen sürdüğünü vurgularken, gayrimüslimlerin kendi işlerini görebilmeleri için cemaat meclisleri oluşturmalarına imkan vermiştir. Bu cemaat meclislerin aldıkları kararlar devlet tarafından onaylandıktan sonra yürürlüğe girecek ve gayrimüslim din adamlarına da devletten maaş bağlanacaktı. Patriklerin seçim usulü ıslah olunacaktı. Gayrimüslimlerin ibadet yerlerinin, okul, hastane ve mezarlıklarının tamirlerine engel olunmayacak; yenilerinin yapılmasına da izin verilecekti. Bu nedenle başta Rum Milleti olmak üzere her millet kendi millet nizamnamesini hazırlayacaktı (Stavridou, 1987, s. 74).

Bu yeni nizamnamede Rum Milleti iki meclis kuracaktı. Biri on kişiden oluşan bir Ruhani Meclis, diğeri bu meclisin üyesi olan piskoposların arasından seçilen dört kişi ile sekiz laik üyenin (kilise dışı üye) de oluşturduğu bir karma meclisti. Karma meclis üyeleri yalnızca İstanbul ve civarında oturanlardan seçilecekti. Karma meclisin oluşturulması ile birlikte Rum cemaatinin iç örgütsel yapısında bir miktar laikleşme ve demokratikleşme gerçekleşmiştir. Ancak ruhani otoritenin üstünlüğü de devam etmiştir (Nikolaidou, 1871, s. 2858-2866).

### **Patrikhanenin eğitim konularındaki rolü ve eğitim kurumlarının idaresi**

Rum Milletin örgütlenmesinde Patrik, Ruhani Meclis ve Karma meclis yerini aldı. Bu nizamnamede Patrik'e verilen en önemli rol, bu reformlarla “Millet başı” olmasıdır, yani Osmanlı Devleti nezdinde Rum Milletin temsilcisi olarak kabul ediliyordu (Svolopoulos, 1994, s. 16).

Yukarıda da vurgulandığı üzere, yeni nizamnameyle bir taraftan Rum Milletin eğitim faaliyetlerinin önü açılırken, diğeryandan cemaatlerin işlerine devlet müdahalesinin

de önü açıldı. 1856 Hattı Hümayununda ön görüldüğü üzere, 1862 yılında Rum Milleti Nizamnamesi hazırlanarak Patrikhane Ortodoksluğun en üst mevki olarak tanındı. Yayınlanan kanunlarla yeri hukuksal açıdan da pekiştirildi. Bu düzenlemeden sonra gayrimüslim cemaatler iç işlerini yeniden düzenlemek için ilk kez toplantılar düzenlemeye çağrıldı. İstanbul'daki Rum cemaatleri için, asırlarca süren reaya statüsündeki en önemli değişiklik bu defa yeni okul binalarını inşa etmek, kiliselerini ve hastanelerini de tamir edebilmek oldu. Yukarıda bahsedildiği üzere, fermanın önemli bir başka yeniliği de öğrencilere ilköğretimden sonra yükseköğrenim hakkı sağlayarak, cemaatin bilimsel okullar kurmasına izin vermesidir. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki şartlar özellikle bu reformların devreye girmesinden sonra hızla değişmeye başladı ve İstanbul'un Rum öğrencileri için daha modern bir eğitimin mümkün olabildi (Nikolaidou, 1880, s. 2858-2866)<sup>2</sup>.

Tanzimat Fermanı'nın<sup>3</sup> gayrimüslim tebaaya ilişkin öngörülleri, ona ilham veren Sultan Abdülmecit ve Mustafa Reşit Paşa'nın ölümlerinden sonra büyük ölçüde gerçekleştirilemedi. Fermanın gayrimüslimlerin hukuksal eşitliğine yönelik kararı, devletin katı bürokratik yapısı, Müslümanların derin muhafazakârlığı, milliyetçi hareketlere neden olabileceği gibi çekincelerle bir türlü uygulamaya giremedi. Özellikle Osmanlı devlet adamlarının Müslüman halkın sosyal yapısını hesaba katmadan reformları empoze etme girişimi, sık sık Müslüman tebaanın bu reformlara tepki göstermesine neden olmuştur (Zürcher, 2004, s. 93).

Eğitimin bütün alanlarında, yukarıda da kısaca bahsedildiği üzere, Rum Ortodoks Milleti'nin başı sıfatıyla Patrikhane önemli bir rol oynayacaktı. Rumların eğitimi, içinden geçtiği her dönemin özelliklerini bünyesinde taşıdığı için bu dönemin tüm sorunlarını da içerir. 1860 yılında, Islahat Fermanının içeriğinden yola çıkılarak, Osmanlı Devleti Patrikhaneyi, Rum Ortodoks Milleti'nin en yüksek otoritesi olarak tanıyan nizamnameler<sup>4</sup>

<sup>2</sup> II. Abdülhamid dönemi her düzeyden okul sayısında cemaat ve yabancı okullar da dahil en çok artışın meydana geldiği dönemdir. (Alkan, 2008, s. 16).

<sup>3</sup> Hattı Hümayun metninin Yunanca tercümesi için bk. (Nikolaidou, 1880, s. 2858-2866).

<sup>4</sup> Fener Rum-Ortodoks Patrikhanesi'ne ilişkin 1862 Rum Patrikliği Nizamatı'na dahil olan nizamnameler, yürürlüğe giriş tarihlerine göre şu şekilde sıralanabilir: 1- Rum Patrikhanesi Umurunun Islahı Zımında Patrikhane-i Mezkurede Müctemi Olan Komisyonun Patrik İntihab ve Nasbına Dair Tertib Eylediği Nizamname-i Umumi. 2- Piskoposluğa Müstehak Olacak Rahiblerin Sıfat-ı Lazimeleriyle Usul-i İntihabiyyelerini Mütezammın Nizamname. 3- Cemaat-i Metropolidanın Heyetiyle Suret-i Teşkilini Mutazammın Nizamname 4- İstanbul Patrikiyle Cemaat-i Metropolidanın Yekdiğerine Olan Münasebatını Havi Nizamname. 5- Meclis-i Muhtelit-i Daiminin Suret-i Teşkil Nizamnamesi. 6- Meclis-i Muhtelit-i Daimi Azasının Vezâifine İlişkin Nizamname. 7- Yüz Otuz Bin Kuruş Dersaadet Ahali-i İsevyyesi Tarafından, Üç Yüz Yetmiş Bin Kuruş Dahî Ber-vech-i Ati Her Birine İsabet Ettiği Miktara Göre Maaş-ı Mukannenleriyle Beraber Piskoposlar Tarafından Tahsil ve Millet Sandığına Teslim Olunmak ve Kendisine Ceste Ceste Verilmek Üzere Meclis-i Muhtelit-i Millette İttifak-ı Ara ile İstanbul Patriği İçin Tahsis Kılınmış Olan Senevi Beş Yüz Bin Kuruş Maaş



hazırlandı. Bunlar 1862 de kabul edilerek, yürürlüğe girdi. Bu nizamnameler, verilen beratlar dışında, Rum Ortodoks Patrikhanesi örgütlenmesinin yeni bir yazılı düzenlemesiydi. Artık cemaatin işleyişinden yeni kurulan Karma Meclis sorumlu olacaktı. Bu düzenleme ile ruhban sınıfının cemaat üzerindeki yetkileri azalırken, laik kesimlerin etkinliği de artıyordu. (Svoronos, 1986, s. 94).

Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanzimat döneminde (1836-1876) gerçekleştirdiği eğitim reformları, tüm vatandaşları için ortak bir laik eğitim uygulamayı amaçladı. Ancak bu bütün uyrukları için birleşik bir laik Osmanlı eğitiminden ziyade, merkezi eğitime paralel, milletlerin kendi "laik eğitimler"ini oluşturmasıyla gerçekleşecekti. Osmanlı Devleti bu dönemde çok sayıda eğitim reformu gerçekleştirmiştir ve önceki dönemdekilere göre gerçekten devrimci bir niteliktedir<sup>5</sup>. Ancak bunlar, bir Osmanlı eğitiminden çok bir "Türk" eğitimi olduğundan, gayrimüslimler buna paralel olarak kendi milli eğitimlerini oluşturmuştur. Çünkü gayrimüslimler kendi eğitimlerini düzenleme imtiyazına sahiptiler. Böylece her millet kendi eğitim hakkına sahip oldu. Osmanlı hükümeti, Rum Patrikhanesi'ne tanıdığı imtiyazları, benzer şekilde tüm gayrimüslimlere de kendi eğitim sistemlerini oluşturmaları için verdi. Ancak bu imtiyazlar eğitimin laikleşmesini gerçekleştirmek için veriliyordu. Bu imtiyazla Rum Patrikhanesi reformların ve laik Osmanlı eğitiminin kendi cemaatinde uygulanmasından sorumlu tutulmuştur. Rum eğitiminin içeriği, Patrik gözetiminde seçilen ve Osmanlı heyeti tarafından onaylanan ruhani liderler ve halktan seçilmiş kişilerden oluşan meclis tarafından belirleniyordu (Stavridou, 1977, s. 65).

19. yüzyılda Rum Cemaatinin eğitimindeki reformlarda Patrikhane'ye tanınan imtiyazlar oldukça dikkat çekicidir. Patrikhane sahip olduğu bu imtiyazla kendi haklarının tehdit edildiğini hissettiğinde gerek Babıali ve gerekse Rum laiklere karşı bu imtiyazını öne sürmekten geri kalmamıştır. Ancak reformizm ruhuna da uygun olarak eğitim "dünyevi bir mesele" olduğundan, Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitimin de seküler temelli olması bir

---

ile İstanbul Patrikliği'ne Merbut ve Tâbi Bil-cümle Piskoposların Senevi Maaşlarını Mübeyyen Nizamname. 8-Manastırlar Hakkında Bazı Mevad-ı Umumiyyeyi Havi Nizamname (Osmanağaoğlu, 2010, s. 76)

<sup>5</sup> Eğitimde reformlar, başka alanlarda da olduğu gibi, ordudan başladı. II. Mahmut'un reformları çerçevesinde 1827'de Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane kurulur. Daha sonra, Mızıka Mektebi (1831), Mekteb-i Harbiye (1834), Mekteb-i Ulum-ı Harbiye (1846) gibi başka askeri okullar da açılır. Eğitimin iyileştirilmesi için 5 Şubat 1839'da (21 Zilkade 1254) kararlar alınırken, aynı yıl içinde rüştiyeler ve Maarif-i Umumiye Nezareti'nin kuruluşuna temel teşkil edecek olan Mekatib-i Rüştiye Nezareti kurulur. 27 Recep'te (21 Temmuz 1846) üniversite kurulması kararı resmen alınır ve bu süre içerisinde rüştiyelerin sayısında da önemli bir artış görülür. Bütün bu zaman zarfında millî eğitim alanında birçok başka reform gerçekleştirilir. 1851 'de bir mühendis mektebi kurulurken aynı zamanda da herkesin anlayabilmesi için Türkçenin sadeleştirilmesi hareketi oluşur. Ancak asıl önlemler 1860'tan sonraki dönemde alınır: 1861 'te memurlar için bir yıllık Mekteb-i Aklâm ve kısa bir zaman sonra da üç yıllık Mahrec-i Ahkâm kurulur. 1865'te Tercüme Cemiyeti, 1866'daysa Mülkiye Mühendis ve Islah-ı Sanayi Mektebi kurulur. 1886'ta Mekteb-i Sultani, yani Galatasaray Lisesi kurulur (Eren, 1970, s. 396, 404-405, 417-418).

zorunluluktuktu. Bu nedenle zamanla Osmanlı yönetimi 1856 Islahat Fermanı'yla Rum Patrikhanesi'ne eğitim konusunda verdiği ayrıcalığı 1869 Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi, 1876 Kanun-i Esasisi, 1908 Kanun-i Esasi Tadîlâtı ve 1891 Sadrazamlık Genelgesi'nde yer alan hükümlerle sınırlayarak, Patrikhane denetiminde olan okulları kademeli olarak kontrol altına alma girişiminde bulunmuştur. Çünkü Osmanlı Devleti için eğitim "dünyevi bir meseleydi" ve seküler temelli olması gerekiyordu, buna karşın Patrikhanenin dinsel otoritesinin cemaat içinde tartışmasız devamı için eğitimin ruhani bir faaliyet olması gerekiyordu. Bu durum ciddi bir çelişki yaratıyordu (Anagnostopoulou, 1998, s. 209).

Millet Nizamnameleri kapsamında öncelikle Patrikhane, Kilise ve Ruhani Komisyon, eğitim meselesini çözüm için bir komisyon oluşturdu. Bu komisyon, dini meselelerle birlikte eğitim meseleleriyle de ilgilendi. Daha sonra bu komisyon eğitim konularıyla ilgili özel olarak teşkil edilecek bir organ olan "Daimî meclis"<sup>6</sup>e dönüştü. Patrikhane Merkezi Eğitim Komisyonunun yetkisi Rum okulların, hastanelerin ve diğer cemaat kurumlarının denetimini, mali konuları ve ayrıca Osmanlı hükümeti tarafından Patrikliğe sevk edilen ruhani konuları, Hristiyanlar arasındaki ihtilaf veya istinaf davalarını kapsıyordu. Daimî Meclis üyelerinin görev ve yükümlülükleri, cemaat okullarına ve "diğer kamu yararına olan kurumlarına" nazır ve müfettişlerini atamaktı. Sözü edilen nizamnameler, 1923'te yeni kurulan Türk Devleti'ne kadar Ortodoks Cemaatinin idari çerçevesini oluşturmuştur (Stamatopoulos, 1998, s. 55).

Patrikhane'nin temel eğitim tercihi, esas olarak Osmanlı devletinin uyguladığı baskılardan kaynaklı, eğitimde tek tipli bir yaklaşım arayışıydı. 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren eğitim sürecinde, öğretim materyalleri (okutulacak kitaplar, müfredat programları) yeniden tanımlayan mekanizmaların dini ilkeler, öğretmen seçme süreci, eğitim sisteminin yapısı ve Okul Teftiş Heyet'lerinin finansal işlemlerinin kontrolü üzerinde durulmuştur. Bu nedenle Rum Ortodoks cemaatlerine ait okulların Okul Teftiş Heyet'leri tarafından idaresi, 1870 yılından itibaren hem dini merkezi hem de eğitim alanında faaliyet gösteren siyasi merkezleri belirleyen ek parametreleri içerir. Okul Teftiş Heyetlerinin işleyişinin mali ve idari boyutu (bütçe ve yönetim), pedagojik boyutu (eğitimin çalışması, müfredatı ve müfredatı planlama olasılığı), örgütsel boyutu (okulun organizasyonu ve cemaat eğitim ağının dikey yapısı) ve personel denetim boyutu (öğretmen ve idarecileri seçme imkanı) yerel toplulukların

<sup>6</sup> Daimî meclis üyelerin dördü ruhani (başpiskopos), sekizi de dünyevi kesimden oluşuyordu.

üzerinde iktidarın sağladığı her türlü özerklik veya bu yöndeki çabaları engelliyordu<sup>7</sup> (Anagnostopoulou, 1997, s. 287; Haydaroglu, 1993, s. 37).

1873'te Patrikhane, Ortodoksların eğitiminden sorumlu olan Karma Kilise Meclisi'nde "Patrikhane Merkezi Eğitim Komitesi" adında kurulan ortak bir komisyon yoluyla laik unsurların eğitim ve özellikle de Patrikhanenin örgütlü organlarına katılımı, kronolojik olarak Rum Ortodoksların eğitim faaliyetlerinin artmasıyla yakından bağlantılıydı. Aynı zamanda Komitenin seküler üyeleri, "Patrikhane Merkezi Eğitim Komitesi" ne yönelik olarak, eğitim ile ilgili kapsamlı eleştirilerde bulunmuş ve eğitim performansının iyileştirilmesi için gerekli görülen önlemlerin alınması yönünde teşvik edici bir rol oynamıştır. 1873'ten 1902'ye kadarki 30 yıllık işleyişi sırasında "Patrikhane Merkezi Eğitim Komitesi", İstanbul Rum Cemiyeti Edebiyesi ile işbirliği içinde müfredat programları, eğitimin yapısı, okul türleri, ders kitapları, öğretmenler, raporlar hazırlanması, denetleme, okul sınavları, okulların kurulması ve okul düzenlemeleri gibi çeşitli eğitim konularını ele almıştır (Ziogou-Karastergiou, 1998, s. 98-101).

### İstanbul Rum Cemaatinin Eğitimi

19. yüzyılda, İstanbul Başpiskoposluğu okullarının müfredat ve öğretim programları, 1836 yılında kurulan Patrikhane Merkezi Eğitim Komitesi tarafından tasarlanmıştır. Daha sonra Komite, 1860'ta kurulan İstanbul Rum Cemiyeti Edebiyesi ve bu dönemde kurulan maarifperver dernekler ile birlikte bu eğitim faaliyetlerinin koordinasyon görevini de üstlendi.

Gayrimüslim cemaat çocuklarına ilköğretimden sonra yüksek öğrenim hakkı tanıyarak, kamuda bilim ve sanat okulları kurulmasına imkan veren Islahat Fermanı'nın (1856) cemaat eğitiminde belirleyici rol oynadığı bilinmektedir. Bu dönemde Rumların ekonomik refahlarının artması, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında, sadece İstanbul'da değil, imparatorluğun Rum nüfusunun yaşadığı tüm bölgelerinde "eğitim patlamasına" ciddi katkıda bulundu (Bozi, 2002, s. 94).

Rumlar, cemaat okul sayısı, eğitim ve öğretim kalitesi bakımından diğer cemaatlerden daha ileri durumdaydılar. Rum Cemaat okullarında dersler Rumca yapılıyor, müfredat programlarını istedikleri şekilde oluşturuyorlardı. Rumların İstanbul fethinden sonra ilk kurdukları okul, Patrikhaneye bağlı Fener Rum Okulu'ydu Öğrenciler antik Yunanca, felsefe, ilahiyat, riyaziyat ve fen bilimleri dersleri görüyorlardı. Bu okulun yanında diğer önemli bir

---

<sup>7</sup>1869 Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi ile gayrimüslimlerin özel okul açabileceği de hükme bağlanmıştır (Haydaroglu, 1993, s. 37).

Rum Okulu da zengin Rumlar tarafından kurulan ve üniversite seviyesinde 1803-1821 yılları arasında faaliyet gösteren Kuruçeşme'deki okuldur. Bu okul tıp, matematik ve edebiyat alanında eğitim vermekteydi. Bu okulun tıp bölümü, Osmanlı devleti tarafından verilen ferman gereği resmi okul statüsündeydi (Eryılmaz, 1990 s. 166-169). Haydaroğlu'na göre tarihi belli olmayan bir belgede, Rum Patrikhanesine bağlı bütün okullarda 8.155 kız 9.693 erkek toplam 17.846 öğrenci bulunmaktaydı (Haydaroğlu, 1993, s. 96).

İstanbul'da Rumların eğitiminin temel okul sistemini, alt seviyedeki okullar oluşturuyordu. Bu okullar, cemaat tarafından seçilen ve Patrikhane tarafından tanınan üç kişilik bir heyetle yönetiliyordu. Cemaat okulları, erkek *Alilodidaktik* Okulları (yüksek sınıf öğrenciler tarafından alt sınıflara verilen dersler), eski Yunan diline dayalı Rum okulları ve kız okulları olarak sınıflandırılıyordu. 20. yüzyılın başında, çalışan annelere yardım etmek için kız okullarının bir parçası olarak, ayrıca anaokulları da açıldı. Toplam okul sayısı 104 idi, bunlardan 19'u kız, 37'si erkek ve 56'sı *Alilodidaktik* Okulları idi. Bu okullarda 245 öğretmen (40'ı kadın) ve 9.730 öğrenci öğrenim görüyordu. Öğrencilerin 7,093'ü erkek ve 2,638'i kız öğrenciden oluşuyordu. Bu sayılara Osmanlı veya diğer mezhep okullarında okuyan 1.000 Rum öğrenci dahil değildir. İstanbul'da, kilise okullarına paralel olarak, öğretim içeriği ve müfredat bakımından Patrikhane tarafından denetlenen özel Rum okulları da bulunuyordu (Svolopoulos, 1997, s. 56-56).

Tablo 1

*İstanbul 'da 1893 Yılında Rum Okullarında Öğretmen ve Öğrenci Sayısı*

Derece	Okul Sayısı	Kız Öğrenci	Erkek Öğrenci	Toplam
İdadi	10	632	1690	2322
Rüştiye	59	4854	8171	13025
İptidai	91	5291	9212	14503
<b>Toplam</b>	160	10777	19073	29850

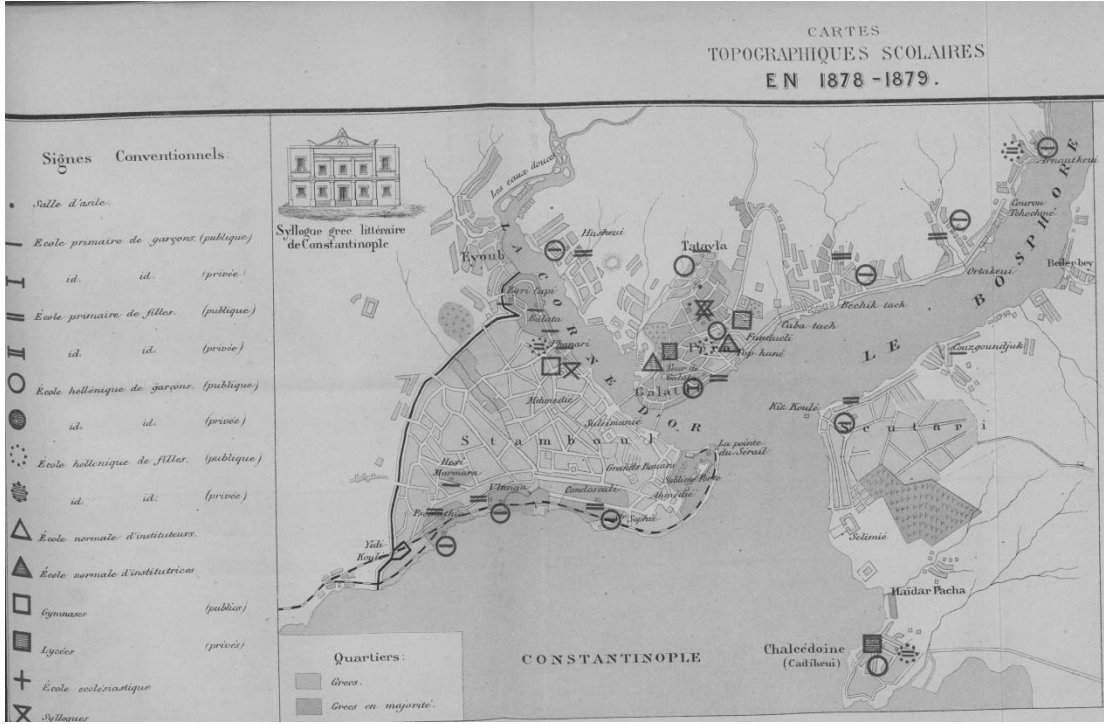
Alkan'a göre, İstanbul'daki 1893 'de toplam 160 Rum okulu bulunmaktadır. Bunlardan 10'u idadi, 59'u rüştiye, 91'i iptidaidir. Öğrenci Sayısı ise 10.777 kız ve 19.073 erkek olmak üzere toplam 29.850'yi bulmaktadır.

Chassiotis'e göre, Rum toplumunun İstanbul Başpiskoposluğu bölgesinde, 1878-1879 eğitim öğretim yılında 288 öğretmenin ve 10.380 öğrenci ile 122 okul bulunmaktadır. Okullar ve eğitim faaliyetleri için toplam 494.800 Fransız Frangı harcanmıştır. İstanbul Başpiskoposluk bölgesinde yaşayan Rum nüfusunun 275.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir (Chassiotis, 1881, s. 502-503, 518-520).

Tablo 2

*1878-1879 Eğitim Döneminde İstanbul'da Rum Okullarında Öğretmen ve Öğrenci sayısı*

	Okul	Öğretmen	Öğrenci
Anaokulları	7	9	575
Mahalle okulları	5	5	170
Rüştiye	42	50	4800
Kız Okulları	15	22	1800
Milli Okullar	36	47	1310
Yüksek Kız Okulları	4	62	450
İdadiye	1	15	480
Öğretmenlik	3	25	85
Özel Liseler	7	28	380
Ruhban Okulları	1	9	65
Ticaret Okulları	1	16	265
<b>Toplam</b>	<b>22</b>	<b>288</b>	<b>10380</b>



Şekil 1. 1878-1879 yıllarına İstanbul'da Rum okullarının bulunduğu yerler (Chassiotis, 1881, s. 529)

1892-1907 yılları arasında İstanbul Başpiskoposluğu bölgesindeki okullar ve eğitimle ilgili detaylı istatistiksel bilgiler, Patrikhane Merkezi Eğitim Komitesi müfettiş raporlarında yer almaktadır. Müfettiş Arhimandrit (yüksek dereceli ruhban) Kallinikos Delikanis'in<sup>8</sup> 1892-1893 öğretim yılında verdiği rapora göre; İstanbul Başpiskoposluk bölgesinde 68'i Patrikhane Merkezi Eğitim Komitesi'nin yetki alanı dışında kalan Kutsal Mezar Kız Okulu ve Heybeliada Ruhban Okulu dışında toplam 70 okul bulunuyordu. Bu okulların 40'ı erkek, 28'i de kızlar için eğitim veriyordu.

Rum Erkek okulları, 4 yüksekokul (Fener Rum Lisesi, Heybeliada Ticaret Okulu ile Vasmatzidou ve Chatzichristou özel okulları), 13 rüştiye ve 22 idadiden oluşurken, Rum kız okulları ise 3 yüksekokul (Ioakimio Kız Lisesi, Zappion Kız Lisesi ve Pallada Kız Lisesi), 5 rüştiye ve 20 ilköğretim okulundan oluşuyordu. Ioakimio Kız Lisesi dışındaki tüm kız okullarında, ayrıca anaokulları da bulunuyordu. Müfettişin raporuna göre, 1892-1893 eğitim döneminde, bu okullarda 5.496 erkek ve 5.253 kız öğrenci öğrenim görüyordu. Rapor öğrencilerin okullara dağılımına ilişkin önemli bilgiler vermektedir. Raporla göre: 7 yükseköğretim kurumunda 1.023 erkek ve 644 kız öğrenci; İdadilerde 2.628 erkek ve 715 kız

<sup>8</sup>Mavrokordatos'tan D.Stefanou'ya, 23 Kasım 1893. (K. Delikanis İstanbul Başpiskoposu Okulları Müfettişin raporuna göre) (A.Y.E., 1893: A.A.K./B, N.)

öğrenci; rüştiyelerde de 1.845 erkek ve 718 kız öğrenci bulunmaktaydı. Delikanis, geniş İstanbul bölgesindeki (İstanbul Başpiskoposluğu, Kalkedon (Kadıköy) ve Derkon (Tarabya) Piskoposlukları) toplam öğrenci sayısının 14.000 olduğunu tahmin ediyor. Bu sayı, İstanbul'daki toplam Rum nüfusun 250.000 olduğu göz önüne alındığında, öğrenci sayısını nüfusun sadece yüzde 5,6'sını oluşturduğu görülmektedir. Bu 1893 raporu, aynı zamanda İstanbul'daki eğitim kurumlarında görev yapan öğretmenler hakkında da aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Rapora göre okullarda 179'u erkek ve 115'i kadın olmak üzere toplam 294 öğretmen görev yapmaktadır. Öğretmenlerden 51'inin üniversite mezunu olduğu tahmin edilmektedir. 115 kadın öğretmenden 35'i Zappion, 30'u Pallada, 11'i Arsakio ve 9'u da Ioakimio kız lisesi mezunudur. Erkek öğretmenlerden üniversite mezunu olanlar dışında 56'sı Fener Rum Lisesi, 52'si de öğretmen okulları mezunudur. Raporda ayrıca 20'si farklı eğitim kurumlardan olmak üzere toplam 30 yabancı öğretmenden bahsediliyor. Delikanis'e göre, başkentteki okulların yıllık işletme maliyeti 3.600.000 kuruş (36.000 Osmanlı lirası) olup, bu miktarın 2.290.000 kuruşu öğretmen maaşların, 1.310.000 kuruşu da çocuk bakıcıları, kapıcı maaşları ile okulların bakımı ve yatılı öğrencilerin ihtiyaçlarına harcanmaktadır (Svolopoulos, 2006, s. 55-58).

1893 tarihli Delikanis Raporu, İstanbul'daki Rum eğitim sistemi hakkında önemli tespitlerde bulunmamıza imkan vermektedir. Rum Ortodoks cemaatinde okullaşma oranı ve öğrenci sayısının hayli yüksek olduğu görülüyor. Rapora ayrıca evlerde özel ders alan, Osmanlı devlet okulları ile yabancı özel okullara devam edenlerin sayısı da eklenmemiştir. Bu raporda öne çıkan önemli bilgilerden birisi de İstanbul kız okullarının anaokulu öğrencilerine de ev sahipliği yaptığıdır. (Eksertzoğlu, 1997, s. 155).

20. yüzyılın başlarında İstanbul Başpiskoposluğu bölgesine dair istatistiki bilgiler, okul ve öğretmen sayısında yaşanan dalgalanmaya rağmen, okullardaki öğrenci sayısında bir yükseliş eğilimi olduğuna işaret etmektedir. İstanbul vilayetinde, 1902 yılında, 612 öğretmen ve 19.132 öğrencisi sayısına sahip 185 okul bulunuyordu. Bunlardan, 83 öğretmen ve 1.030 öğrenci İstanbul'un batısında bulunan 137 rüştiye 42 idadide bulunuyordu. Bu idadilerden üçü Taksim, biri Fener ve ikisi de Heybeli Ada'da bulunuyordu. İdari taksimata göre, 83 okul İstanbul sancağında, şehir merkezi ve Boğaz'ın batı yakasının banliyösünde yer alıyordu. Üsküdar Sancağında 27, Adalar Kazasında 11 ve Çatalca Sancağında 60 okul bulunuyordu. Büyük olasılıkla Patrikhane tahminlerine dayanan 1907 tarihli resmi verilere göre, toplam 237 okulun 108'i İstanbul sancağında, 71'i Çatalca'da ve 58'i de Üsküdar'da bulunuyordu. Bu okullarda öğrenim gören 29.929 öğrencinin 16.860'ı İstanbul Sancağı'nda, 436'sı Üsküdar

Sancağı'nda ve 7.637'si de Çatalca Sancağı'ndaydı. 1903-1904 öğretim yılında Sadece İstanbul Başpiskoposluğu bölgesinde 71 okul, 360 öğretmen;1904-1905 öğretim yılında 72 okul ve 398 öğretmen bulunuyordu (Svolopoulos 2004, s. 56-57).

Tablo 3

*1870-1907 yılları arası İstanbul Okullarına Ait İstatistikler*

	<b>Okullar</b>	<b>Öğretmenler</b>	<b>Öğrenciler</b>
1870-71*	104	245	9.730
1878-79	122	288	10.380
1892-93	70	294	10.749
1892-93*	92	---	14.000
1903-04	74	360	11.788
1904-05	72	405	13.217
1905-06	---	379	13.767
1906-07	---	371	14.091

\* İstanbul Başpiskoposluğu, Kadıköy, Tarabya

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başları itibariyle İstanbul Başpiskoposluğu Bölgesi'nin mevcut istatistikleri, öğrenci ve öğretmen sayısında istikrarlı bir yükselişi gösterirken, bu istikrarlı artışın aksine okul sayısında ciddi bir dalgalanma ve düşüşe işaret etmektedir (Betsas, 2003, s. 167). Eksertzoglou'na göre, 20. yüzyılın ilk on yılının sonunda, İstanbul'da 78 okula karşın öğrenci sayısı 16.000'i aşmaktadır. Bu sayıya kamu ve yabancı özel okullarına kayıtlı Rum öğrencileri de ekleyen Eksertzoglou, toplam öğrenci sayısının 20.000'i aştığını ileri sürmektedir (Eksertzoglou, 1997, s. 155).

İstanbul'daki Rum okulları, yukarıda görüldüğü üzere yüksekokullar) ve alt okullar (idadi- rüştiye) olarak sınıflandırılıyordu. Birinci kategoride yer alan ve 1844 yılında Heybeliada'da kurulan Ruhban Okulu'nda ilk yedi senede öğrencilere genel eğitim dersleri



veriliyor, ardından son yılda ilahiyat dersleri veriliyordu. Bu yüksekokullardan, Fener Rum Lisesi (kuruluşu: 1454) genel eğitime odaklı en eski Rum eğitim kurumudur. Heybeliada Rum Ticaret Okulu, 1831 yılından itibaren faaliyete başlamıştı. Fen bilimleri alanında uzmanlaşan Zoğrafyon Lisesi ile Chatzichristos Rum-Fransız Lisesi de Taksim'deydi. 1875 yılında Taksim'de kurulan Zappion Kız Okulu ile 1874'ten 1899'a kadar faaliyette bulunan Pallada Kız Okulu genel eğitim vermekle birlikte, aynı zamanda müstakbel öğretmenlerin profesyonel eğitimini de sağlıyordu. Alt veya "rüştiye" sınıfı okullarda eğitim beş ila yedi sınıfla sınırlanırken "idadi" okullarda sınıflar iki ila dört arasında sınırlandırılıyordu. Ayrıca, Rum Katolik Cemiyeti "Harmony" in girişimiyle kurulan Taksim'deki Rum Katolik Okulu, Fener'deki Patrikhane Kilise Müziği Okulu ile öğretmenler için bir tür haftalık seminerler düzenleyen "Kyriakon Didaskaleion" gibi özel okullar da bulunuyordu.

İstanbul'daki Rum okullarını başka bir sınıflandırması da denetim ve idare organları temelinde yapılabilir. "Milli" okullar olarak bilinen alt okulların en önemlileri, Patrikhane tarafından atanan ve doğrudan kilise tarafından denetlenen meclislerce yönetiliyordu. Ancak bölgedeki okulların çoğu "mahalle okulları" idi. Yönetim meclis üyeleri yerel cemaat organları tarafından seçilirdi ve seçimleri merkezi dini otoritece de onaylanırdı. Üçüncü kategorideki okullar ise yine Patrikhane'nin denetimine tabi "özel" okullardı.

Ayrıca bütün bu okulların müfredat programı Patrikhane'nin onayı ile okul idareleri tarafından hazırlanmaktaydı. 1895'ten itibaren Osmanlı yönetiminin, devletin resmi dili olan "Türkçe"yi bu okulların müfredatına ekletme yönündeki baskısı başarıyla sonuçlanarak, Patrikhane'nin de onayıyla yürürlüğe girmiştir (Svolopoulos, 1994, s. 57-58).

Rumların eğitiminin, Osmanlı İmparatorluğu içindeki genel reform programına uygun olarak, yeniden örgütlenmesi aslında bir zorunluluktur. Osmanlı Devleti eğitimin yeniden düzenlenmesi ve yapılandırılması, modern devletin inşası ve işleyişi için hayati bir ön koşul olarak görüyordu. Eğitimin bütün boyutlarını ve kademelerini yeniden düzenleyen 1869 tarihli Eğitim Nizamnamesi ve bundan bir yıl önce Galatasaray Sultanisi'nin kurulması, Osmanlı hükümetin modernleşme yönündeki iradesinin en önemli göstergeleriydi. Reform sürecinin hiçbir yerde eğitimden alanından daha fazla hissedilmediği iddia etmek yanlış olmasa gerektir (Kazamias, 1966, s. 61-69.).

Ancak İttihat ve Terakki hareketinin baskısı ile durum büyük ölçüde değişti. 1908'den itibaren, Osmanlı devletin eğitim politikası, milliyetçi ve onun pozitivist referanslarından kaynaklanan taleplere uyum sağlamaya çalışmıştır. Bu temelde, II. Meşrutiyet öncesi

dönemde geçerli olan sağlık ve burslarla ilgili yasaların yerine, esas olarak, okulların öğretim kadrosunu ilgilendiren birtakım konularda yeni hükümler getirildi. Askerlik problemi olan öğretmen veya öğrenciler ile yabancı öğretmenlerin işe alınmasını yasaklayan karar yanında, öğretmen ve öğrencilerin diplomalarının devletçe onaylanması gibi yeni bazı tedbirler 1910 yılında uygulamaya girdi. Ayrıca devlet, cemaat okulların masraflarını karşılamaya başlayarak, kilise otoritesinin okulların mali işlerini müdahale hakkını kaldırdı. Cemaat okullarının müfredatının resmi devlet müfredatına uyarlanmasına karar verildi.1909'dan itibaren Osmanlı devletinin, anayasadaki gayrimüslimlerin haklarına aleyhine olmasına rağmen, uygulanmasını teşvik ettiği eğitim politikalarının ve aldığı önlemlerinin esas olarak eğitimin Türkleştirilmesine yönelik bir politika olduğu kabul edilmektedir (Palaskas, 2001, s. 35).

### **Rum Maarifperver Cemiyetler**

Tanzimat döneminde kültür ve eğitim derneklerin eylemleri, Rum Ortodoks cemaatlerinin güçlenmesine ve eğitim örgütü ve politikalarının yeni parametrelere göre gelişmesine önemli katkıda bulundu. 1870'lerde sadece İstanbul'da kültür alanında faaliyet gösteren yirmi altı dernek kurulmuştur. Derneklerin kuruluşunun Mart 1861'de "İstanbul Rum Cemiyeti Edebiyesi (Syllogos)"nin kurulmasıyla birlikte kültür ve eğitim açısından büyük önem taşıdıkları kanıtlandı. Bu dönemde dernek üyelerinin bilimsel ve halka açık konferanslar, yayımlar, yarışmalar ve kütüphane etkinlikleri, ağırlıklı olarak İstanbul dışındaki Rum eğitim kurumlarına yönelik eğitim politikasını geliştirmiş ve okulların finansmanına katkıda bulunmuşlardır. Bu gelişme, 1871'de Syllogos Tüzüğü'nün değişmesine neden olmuştu. Syllogos Tüzüğü'nün temel amacını ifade eden ilk maddesine "Doğu'da genel olarak kültürün geliştirilmesi ve yayılması" ifadesi eklenmiştir. Tüzüğün, halka açık konferanslar düzenlenmesi, bir derginin yayınlanması, kütüphane kurulması, yarışmalar düzenlenmesi, "yardıma muhtaç olan" okulların desteklenmesi ve yenilerinin kurulmasına yönelik maddeleri bu amacı gerçekleştirmeyi hedefliyordu. Syllogos, bu politikayı gerçekleştirmek için İstanbul Rumlarından Christakis Zografos, Georgios Zarifis ve Andreas Syggros gibi zengin bankerleri seferber etti. Ancak bu başarı Syllogos'un kentteki Rum Ortodoks cemaatinin zengin ve okur-yazar katmanlarında güçlü bir itibara sahip olduğunu göstermektedir. Son olarak Syllogos, kendi oluşumu için uygun iklimi sağlayan dönemin reformlarının bir ürünüydü. Bu nedenle Osmanlı reform döneminde ve sonrasında öne çıkan Rum Ortodoks yeni burjuvazisinin ortaya çıkardığı süreçlerin bir parçasıdır (Eksertzoğlu 1966, s. 19).

İstanbul'daki "Pallada" Derneği örneğinde olduğu gibi, diğer bölgesel dernekler de eğitim alanında aktif olup, sadece finansal faaliyetlerle kendilerini sınırlamadılar, aynı zamanda üyelerinin veya bağlı oldukları grupların bilimsel çalışmalarına da katkıda bulundular. Bu derneklerin faaliyetleri, her ne kadar eğitimin idare ve organizasyonunun kurumsal çerçevesine dahil edilmemiş olsa da Patrikhane onları bu yöndeki faaliyetlerinde kullandı. Patrik III. Joachim himayesinde, İstanbul Rum cemaatinin önde gelenleri tarafından desteklenen ve Kilise'nin ek bir cemiyet kurma iradesiyle bağlantılı Maarifperver ve Hayırsever Cemiyet "Agapate Allilous" kuruluşu özellikle önemlidir. Böylece Patrikhane, "Agapate Allilous" ile eğitimin örgütlenme ve idaresi ile ilgili her türlü eylemin kendisinde gelmesi gerektiğini açıkça ortaya koydu (Eksertzoğlu, 1996 s. 44).

Patrikhanenin, İstanbul Rum Cemiyet-i Edebiyesi, "Pallas" Derneği ve Yunanistan Dışışleri Bakanlığı gibi özel kuruluşlarla iş birliği içinde, 19. yüzyılın ikinci yarısından 1908'e kadar eğitim ile ilgili bazı tercihleri, dönemin özel dernekleri ve Yunan devleti tarafından desteklenen eğitim politikasıyla yakıdan ilgili görünmektedir. 20. yüzyılın başında eğitim alanında önemli faaliyetler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İstanbul'da soydaşların eğitimi ile ilgili sorunları ele alan bir eğitim konferansı düzenlenmiştir. Konferans tartışmalarının sonuçları, "Eğitim" başlıklı bir dizi makaleyle yayınlanmıştır. İstanbul Rum Cemiyeti Edebiyesi, şehrin Rum çocuklarının eğitimi üstlenmek istediğinde Patrikhanenin sert tepkisiyle karşılaşmıştır. Osmanlı reformları sonucunda Rum Ortodoks cemaatlerinin kurumsallaşması da kolektif kimlik üzerinde olumlu bir etki yarattı. Ilımlı batılılaşmayı otoriter yönetimin sürdürülmesi ve gayrimüslim toplulukların kurumsallaşmasıyla birleştiren Tanzimat'ın kendine özgü modernizasyonu, cemaat hayır kurumları ile cemaat okullarına yeni bir ivme kazandırdı. Bu toplulukların eğitim veya cemaat mülklerinin yönetimi gibi alanlarda sorumluluklar kazanması, derneklerin katkıda bulunabileceği mali yardım ortamını oluşturdu. Bu durumlarda, dernek faaliyeti ve özel girişim, cemaat girişimlerini destekleme ihtiyacıyla keşişti (Enkiklopeida Mizonos Ellinismou, 2021).

### Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum Ortodoks cemaatleri tarafından geliştirilen eğitim yönetimi ve organizasyonu, hem dini otoritenin kararları ve eylemleri hem de Osmanlı yönetiminin uyguladığı baskıların etkisi altında, cemaatlerin eğitim faaliyetlerini kontrol etmeye çalıştı

Tanzimat'ın başından 1908'e kadar olan dönemde Patrik otoritesinin Rum okullarının organizasyonu ve idaresi için eğitim seçenekleri, Rum Ortodoks cemaatlerinin sosyal ve örgütsel gerçekliğini karakterize eden gelişmelerle yakından ilgiliydi. Gayrimüslim cemaatler 19. yüzyılın başından beri çocukların eğitimine çok önem vermişlerdi. 1856 Islahat Fermanı'nın yayınlanmasına kadar, İstanbul ve Anadolu'daki Rum ilk ve orta öğretim okulları resmi bir müfredat olmadan faaliyet gösteriyordu ve daha çok öğretmenlerin becerileri ve vicdanına bağlıydı. 1856'dan sonra okulların iç düzenlemeleri oluşturuldu ve daha sonra bu düzenlemeleri Anadolu'da yaygınlaştırmak için ilkin İstanbul'da uygulanmaya başlandı. Islahat Fermanı ve Rum Milleti Nizamnamesi ile İstanbul Patriği, Rum cemaatinin en yüksek otoritesi kabul edilerek Osmanlı idari mekanizmasına entegre edildi.

Osmanlı Devleti, 1856 ıslahatları, 1869 Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi, 1876 ve 1908 Anayasaları, 1891 tarihli Sadaret Genelgesi ve Rum Ortodoks Milleti eğitimine ilişkin diğer bazı genelgelerle birlikte Patrikhane, nüfuzunda bulunan cemaat okullarını kademeli olarak kontrol altına aldı.

1870'lerde sadece İstanbul'da kültür alanında faaliyet gösteren yirmi altı dernek kurulmuştu. Bunların içinden en önemlisi, 1861'de kurulan ve eğitim alanında bütün Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan Rumlar için büyük başarılar sağlayan, İstanbul Rum Cemiyeti Edebiyesi'dir. Okulların yönetmelikleri, yıllık sınavlar vb. konular, 1892 tarihli Rum Nizamnamesi'nin 1. maddesine göre, Patrikhane Merkezi Eğitim Kurulu kararlarının ardından genelgeler ile düzenlenmiştir. Her okulun müfredatı ve eğitim takvimi, müdürü tarafından okulların yönetimleri ile istişare edilerek belirleniyor ve ardından Patrikhane Merkezi Eğitim Komitesinin onayına sunuluyordu. Nizamnamenin temel hedefi Başpiskoposluğun tüm okullarında tek tip bir program dayatmak ve Patrikhane Merkezi Eğitim Komitesi'nin gözetiminde özel komiteler tarafından hazırlanan resmi müfredatı oluşturmaktı. 1908'den sonra, Türkçülük politikasına yönelen İttihat ve Terakki hükümeti, 1910-1911 yılları arasında bir dizi genelge ile Rumların eğitimini kontrol etmeye yönelik çeşitli önlemler aldı. Temel amaç, Rum okullarının Eğitim Bakanlığa dahil edilmesini ve devlet okullarına dönüştürülerek, kontrol altına alınmalarını sağlamaktı. Buna ek olarak, cemaat okulu müfredatının, devlet okulu müfredatıyla uyumlu hale getirilmesi gerekiyordu, aksi takdirde öğrenciler yükseköğretim kurumlarına kabul edilmeyecekti. Cemaat okulları daha önce bakanlık tarafından ruhsatlandırılmamışsa, mezunların diplomaları onaylanmayacaktı. Türk dili ve Osmanlı tarihi derslerinin öğretilmesi zorunlu hale getirildi. Son olarak, 1915'te, Rum Ortodoks cemaatlerinin tüm başkanlarına özel bir okul kurmak ve işletmek için izin almaları

zorunluluğu getirildi. Cemaat okullarını özel olarak sınıflandıran bir yasa yayınlandı (Yılmazlar, 2007, s. 30). Amaç, okulları Patrikhane ve diğer cemaat organların denetiminden çıkarıp, Osmanlı Devleti'nin kontrolü altına almaktı.<sup>9</sup>

Bugün İstanbul'daki Rum Eğitim Koordinatörlüğü'nden alınan verilere göre, Rum okullarında toplam yaklaşık 300 Rum öğrenci okumakta ve yalnızca aşağıdaki okullar faaliyet göstermektedir: Fener Rum Lisesi (43 öğrenci), Zappion Kız Okulu (anaokulu, ilkokul, lise, 145 öğrenci) ve Zografyon (54 öğrenci), Yenikapı (3 öğrenci) ve Büyük Ada ilkokulu (3 öğrenci). Son olarak, Gökçe Ada'da son dönemde yeniden faaliyet gösteren anaokulu, ilkokul, ortaokul ve lisede toplam 53 öğrenci bulunmaktadır.

---

<sup>9</sup> 29 Ağustos 1915 tarihinde yayınlanan "Mekâtib-i Hususiye Talimatnamesi" 45 madde ve bir geçici maddeden oluşmaktadır.

### Kaynakça

- A. Y. E., (1893). *A.A.K./B, N. Mavrokordatospros D. Stefanou, 23 Noemvriou 1893*(ektimisis simfona me tin ekthesi tou Epopiti ton Sxolon tis Arxiepiskopis Konstantinopoleos, K. Delikanis). Yunan Dışişleri Bakanlığın Arşivi.
- Alkan, M. (2008). *Osmanlı İmparatorluğu 'nda modernleşme ve eğitim*. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 6(12), 9-84.
- Anagnostopoulou, A. (1999). Tanzimat ve Rum Milletinin kurumsal çerçevesi Patrikhane, cemaat kurumları, eğitim. P. Stathis (Ed.), *19. Yüzyıl İstanbul 'unda Gayrimüslimler içinde* (s. 1-35). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Anagnostopoulou, S. (1998). *Mikra Asia, 19os ai-1919 Oi ellinortodokses Kinotites, apo to millet ton Romion sto Elliniko ethnos*. Atina: Ellinika Grammata.
- Betsas, G. (2003). *Thesmikes litourgikes ophis tis ekpedefsis ton Ellinortodokson sto Othomaniko Kratos*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Aristotelio Üniversitesi, Thessaloniki.
- Bozi, S. (2002). *O Ellinismos tis Konstaninoupolis, kinotita Stavrodromiou-Peran*, Atina: Ellinika Grammata.
- Eksertzoğlu, H. (1996). *Ethniki taftotita stin Konstantinoupoli ton 19. ai., o Ellinikos Filologikos Sillogos Konstantnoupoleos 1861-1912*. Atina: Nefeli.
- Enkiklopedia Mizonos (2021 10 Ocak). Ellinikos Filologikos Sillogos Konstantinoupoleos.[http://constantinople.ehw.gr/Forms/fLemmaBody.aspx?lemmaid=11018#endNote\\_4](http://constantinople.ehw.gr/Forms/fLemmaBody.aspx?lemmaid=11018#endNote_4)
- Eren, M. C. (1970). Tanzimat. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, 11, 718-720.
- Findley, C. (2006). *Cambridge history of Turkey, vol 4*. Cambridge: University Press.
- Haydaroğlu, P. (1993). *Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancı okullar*. Ankara: Ocak Yayınları.
- İlber, O. (2016). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Kazamias, A. (1966). *Education and the quest for modernity in Turkey*. Chicago: The University of Chicago Press.

Osmanağaoğlu, C. (2010). *1862 Rum Patrikliği Nizamati çerçevesinde Fener Rum-Ortodoks Patrikhanesi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.

Palaskas, S. (2001). *I elliniki ekpedefsi stin Konstantinoupoli ton arxon tou 20. εona: i dimotikes kai astikes sholes arrenon kai i antistihesmiktes (1900-1915)*. Thessaloniki: Kiriakidis.

Stavridou, V. (1987). *İstoria tou İkoumenikou Patriarhiou 1453- simeron*. Thessaloniki: Kiriakidis.

Svolopoulos, K. (1996). *Konstantinoupoli 1856-1908, İ akmi tou Ellinismou*, Ekdotiki Atina: Athinon.

Svoronos, N. (2007). *Episkopisi tis neoellinikis istorias*. Atina: Themelio.

Yılmazlar, H. (2007). *Türkiye'de özel okulların gelişimi (1923-1950)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Ziogu-Karastergiou, S. (1998). *To Oikoumeniko Patriarhio, i Othomaniki dikisi kai i ekpedevsi tou Genus, Kimena Piges: 1830-1914*. Thessaloniki: Kiriakidis.

Zürcher, J. (2004). *Sinhroni istoria tis Tourkias*, Aleksandria: Atina.

## ÇOCUK ŞİİRLERİNDE SORU, SORGULAMA VE FELSEFİ DÜŞÜNME:

### MUSTAFA RUHİ ŞİRİN ÖRNEKLEMİ

M. Halil SAĞLAM<sup>1</sup>

#### Öz

Çocuk şiirleri salt pedagojik iletiler üzerine kurgulanmamalı; çocuğun düşünme, sorgulama ve üst bilişsel yetisini de geliştirmelidir. Çocuğun şiiri okurken doğayı, sosyal hayatı, değerleri ve metafizik kavramları sorgulaması önemlidir. Mustafa Ruhi'nin şiirleri bu anlamda dikkat çekici özelliklere sahiptir. Onun şiirlerinde çocukları sürekli sorgulamaya, düşündürmeye ve sentezlemeye yönlendiren soru imgeleri vardır. Çocuk, bu soru imgelerini düşündükçe varlığının farkına varır, içten içe ve içten dışa kozmik âlemi sorgular. Bu çalışmanın amacı çocuk şiirlerinin estetiğe ve felsefeye bakan yönünü ortaya çıkarmaktır. Çalışmadan çıkan sonuca göre, felsefi çocuk şiirleri çocukların eleştirel düşünme yeteneklerini geliştirmekte ve çocuklara estetik haz vermektedir. Bu tür çocuk şiirlerinin artırılması çocukların kişisel gelişimlerine katkı sağlayacaktır.

*Anahtar Sözcükler:* Çocuk şiirleri, felsefe, düşünme, Mustafa Ruhi Şirin

### QUESTIONS, INQUIRY AND PHILOSOPHICAL THINKING IN CHILDREN POEMES: THE SAMPLE OF MUSTAFA RUHİ ŞİRİN

#### Abstract

Children's poems should not be built solely on pedagogical messages; they should also improve the child's thinking, questioning, metacognitive ability. It is important for the child to question nature, social life, values and metaphysical concepts while reading a poem. The poems of Mustafa Ruhi have remarkable features in this sense. In his poems, there are question images that lead children to question, think and synthesize constantly. As the child thinks about these question images, he becomes aware of his existence and questions the cosmic world deeply and from the inside out. The aim of this study is to reveal the aspects of children's poems that look at aesthetics and philosophy. According to the conclusion from the study, philosophical children's poems improve children's critical thinking skills and give children aesthetic pleasure.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilimler ve Türkçe Öğretmenliği Bölümü, mhalil.saglam@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7557-7021



Increasing such children's poems will contribute to the personal development of children.

**Keywords:** Children's poems, philosophy, thinking, Mustafa Ruhi Şirin

## Giriş

Çocuk, bütün toplumlarda neslin devamlılığını ve geleceğin teminatını sağladığı için önemsenir. Fakat çocukların sahip oldukları değere rağmen 20 yüzyıla kadar hak ettikleri ölçüde önemsendikleri söylenemez. Çocukluk, Batıda 13. yüzyılda keşfedilmiş; kavram olarak Rönesans'la birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Aydınlanma çağında ise bugünkü anlamını kazanmıştır (Postman, 1995, s. 8). 18. yüzyılda çocuk, ailenin temel bireyi olarak kabul edilip geleceğiyle birlikte varlığıyla da değerlendirilmeye başlanmıştır (Tan, 1994, s. 19). Fakat Birinci Dünya Savaşı'nın (1914-1918) başlamasıyla birlikte çocuklar toplumun en fazla ihmal edilen sınıfı olmuştur. Savaş'ın büyük yıkımlara sebep olduğu bu dönemde toplumların öncelikli sorunu ekonomi ve sağlık olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde çocuk eğitimi uzun yıllar gündeme alınmamıştır. Ağır ekonomik şartlar altında yaşayan çocuklar, yetişkinler gibi fabrikalarda çalışmak zorunda kalmış; eğitim ve öğretim imkânlarından yararlanamamışlardır. Bu sebeple 19. yüzyıl, çocukların fiziksel ve psikolojik açıdan yıprandığı, eğitimlerinin ihmal edildiği bir dönem olarak değerlendirilmektedir. 20. yüzyılda modern bilim ve teknoloji gelişmiş; okullaşma olgusu çocuk pedagojisinin, çocuk sağlığının, çocuk psikolojisinin gelişimini sağlamıştır (akt. Demir Gürdal, 2013, s.8). Bu dönemden itibaren çocuk, tekrar toplumun ana öznesi haline gelmiştir. Özellikle ekonomik şartların düzelmesi ve modern aile sayılarının artmasıyla birlikte çocuklar üzerindeki sosyal baskı azalmış; çocukların bilimsel metot ve tekniklerle eğitilmesi önemsenmiştir. Bu yüzyılda çocuklar, yarının yetişkinleri olarak değil bugünün çocukları olarak değerlendirilmiştir. 20. yüzyılda çocuk hakları konusunda yapılan çalışmalara ve bilimsel alanlardaki gelişmelere bağlı olarak çocuklarla ilgili tanım, kavram ve algı değişmiş ve bu yüzyıla "Çocuk Yüzyılı" denmiştir (Gander ve Gardiner, 2010, s.33). "Çocuk Yüzyılı'nda" çocuğun küçük bir yetişkin olarak kabul edildiği dönem geride kalmış; çocuğun kendi mantığıyla ve gerçekleriyle kabul edildiği bir sürece girilmiştir. Bu süreçte çocukların kişisel ve fiziksel gerçekleri ihmal edilmeden ilgi ve yeteneklerine göre yetiştirilmeleri amaçlanmıştır. "Çocuk Yüzyılı'nda" çocuğun psikolojik ve fiziksel gerçekleri ihmal edilmeden eğitilmesine önem verilmiştir. Bunun için de çocuk edebiyatı ve çocuk felsefesinden mümkün olduğu ölçüde yararlanılmaya çalışılmaktadır.

### Çocuk Edebiyatı ve Çocuk Felsefesi

Çocuk edebiyatı, çocukların psikolojik ve fizyolojik özelliklerine bağlı olarak onların hayal dünyalarına hitap eden, bayağılıktan, şiddetten ve çirkinlikten uzak; “çocukların büyüme ve gelişmelerine; hayallerine, duygularına, düşüncelerine, yeteneklerine ve zevklerine hitap eden, eğitirken eğlenmelerine katkıda bulunan sözlü ve yazılı verimlerin tamamıdır” (Yalçın ve Aytaş, 2005, s. 17). Çocuk edebiyatı, Mustafa Ruhi Şirin’in ifadesiyle “çocuğa dıştan bakışı terk ederek içten bakışı amaçlayan pedagojik eğilimleri ve psikolojik açılımları öne çıkaran sanatçı bakışının ortaya çıkardığı bir gerçektir” (1994). Çocuk edebiyatının temel amacı, “çocuklara yaşam ve insan gerçeğine ilişkin sanatçı duyarlılığı ile kurgulanmış ipuçları sunmak, anadilinin kullanım olanaklarını sezdirmek ve onları canlı yazılı kültürle sağlıklı ve sürekli etkileşim kurabilen bireyler yetiştirmektir” (Sever, 2015, s.198). Düş gücü gelişmiş, eleştirebilen, sorunlara çözüm bulan, yaşadığı toplumun kurallarına uyan; sevgi, saygı gibi değerleri içselleştiren bireyler, çocuk yazını ile yetişmektedir. Çocuk edebiyatı çocukları eğitir. Onların hayatında nasıl davranmaları gerektiğine dair ince, etkili öngörülerde, tavsiyelerde bulunur ve çocuğun geleceğini inşa etmeye çalışır (Alver, 2005, s. 403). Bu bağlamda çocuk edebiyatı, çocuklara öğreten, kavratan ve keşfettiren bir türdür. Geçmişte çocukları salt eğlendirmeyi ve eğitmeyi amaçlayan çocuk edebiyatı, günümüzde çocukları eğlendirirken düşündürmeyi de amaçlamaktadır. Modern çocuk edebiyatı anlayışına göre çocuk, kitapta örtük iletilerle karşılaşmalı; hedeflenen amaçları buluş yoluyla kavramalı ve en önemlisi de okuma eyleminde aktif olmalıdır (Doğan ve Güldenoğlu, 2011, s.362). İyi kurgulanmış bir çocuk kitabında yazar, çocuklarla paylaşmak istediği duygu ve düşünceler için, çocukların da düşünmesine ve duyarlılıklarını devindirmesine gereksinim duyar (Sever, 2015, s.23). Bu gereksinimden dolayı çocuklar için yazılan edebî metinlerde çocuğu düşündürmeye sevk eden; çocukta merak uyandıran sorular önemlidir. Çocuk felsefesi, çocuk edebiyatına bu alanda katkı sağlayacak niteliklere sahiptir. Çocuk felsefesi kavramı, ilk defa 1953 yılında Karl Jaspers tarafından kullanılmıştır. Almancada “Kinderphilosophie” veya “Philosophie für Kinder”, İngilizcede “Philosophy for Children” olarak kullanılan kavram, Türkçede “çocuk felsefesi” veya “çocuklar için felsefe” şeklinde kullanılmaktadır (Karakaya, 2006a, s.24). Çocuk felsefesinin temel amacı, çocuklara sormayı, sorgulamayı, araştırmayı ve eleştirel düşünmeyi öğretmek; hayatı, insanı ve evreni merak ettirmektir. Nitekim felsefenin öncelikli koşulu da sormak ve merak etmektir. Çocukların doğasında olan “sorma” ve “merak etme” felsefeyi çocuklarla ilişkili kılar. Çocuklar olayları, olguları ve objeleri felsefe olsun diye merak etmezler. Onlar varlıkla karşılaşmaktan doğan bir hayret ve merak, varoluş karşısında algılayan ve hisseden bir bilinç olarak sorarlar (Taşdelen, 2014. s,567). Çocukların

olayları, olguları ve objeleri sorgulamaları temelde meraktan kaynaklanır. Merak duygusu da felsefenin özüdür. “Felsefenin özü, böylelikle, düşünen insan zihninin doğal olarak bir bilmece gibi karmaşık bulduğu belli, kaçınılmaz sorularda yatar; felsefeyi öğrenmek doğrudan bu sorular üzerine düşünmekle başlar. Felsefe, bilmediğimiz ile yola çıkar” (Gülenç, 2006, s.61). Felsefe farklı bir anlamda “araştırmaya, sorgulamaya ve eleştirel bir tavra dayanan bir düşüncedir” (Cevizci, 1994, s.10). Var olanı, var olan, düşünme, dil ilişkileri içerisinde anlama, ona anlam verme çabası da felsefe olarak değerlendirilmektedir (Çotuksöken, 2000, s. 69). Felsefi düşünme, zamanla öğrenilen, öğretilen ve geliştirilen bir yetidir. Çocukların felsefi düşünceye sahip olmaları karar verme, sorgulama ve yargıda bulunma yeteneklerini geliştirir. Bu sebeple çocuk felsefesi sürekli eleştirel düşünme üzerine vurgu yapar. Eleştirel düşünme, yanlış olan düşünme biçimlerini tanıyan, “kanıtlara ve sonuçlara önem veren araştırma temelli daha derin bir düşünme eğilimi, tutumu ve becerisi sergileyen” bir düşünme biçimidir (Gündoğdu, 2009, s.63). Çocuklar, eleştirel düşünme yeteneğini kazanmakla olayları, objeleri durumları inceler ve sonrasında bu bilgileri, tavırları ve değerleri sorgularlar. Sorgulayan çocuklar, kendini güdüleyen, yönlendiren, sorgulamanın sürekliliğini sağlayan, şüpheli, öğrenmeye istekli, meraklı, nedenlere saygı duyan ve bir kanıtı benimsemek için zamana ihtiyaç duyan bireylerdir. Çocuklar, bu süreçte problemleri çözmeye veya sorular sorarak bu sorulara yanıt aramaya çalışırlar. Burada amaç çocukların problem çözme becerilerini kullanarak, yaşamın içinden bilgilere ulaşmalarını ve bu bilgileri genelleyeceği beceri ve tutumlar geliştirmelerini sağlamaktır. İyi bir sorgulama sürecinin gerçekleşebilmesi için sorulan soruların etkili ve nitelikli olması gerekir. Çünkü etkili ve nitelikli sorular bilgiye daha kısa sürede ulaşma imkânı sağlarlar. Bilginin daha kısa sürede sağlanması da bireyin öğrenme kararlılığını ve azmini güçlendirir.

Wood’a göre Birey eleştirel düşünebilmesi için şu ilkelere göre hareket etmelidir:

Mantık ve mantıksal hataları fark etmelidir; görüş ve fikirler arasında gerçek olanı ayırmayı bilmelidir. Adil ve açık fikirli olmalıdır; kendini ve başkalarını sorgulamalıdır. Çünkü gerçeğin ortaya çıkması için arkasındaki argümanların bilinmesi gerekir; kendi düşünme sistemini yeniden düzenlemelidir (akt. Gülle ve Beyleroğlu, 2017, s.9).

Felsefenin temel değerleri çocukluk çağında başlar. Çocuklar kültürün, çeşitli sistemlerin, teknolojinin etkisi olmadan çevrelerini merak ederler (Çiçek, 2017, s.53). Çocuk, sadece verileni veya gördüğünü değil aksine verilenden ve gördüğünden fazlasını ister. Dolayısıyla soru sorma yöntemi ile kendince merak ettiği şeyi arar ve merakını gidermeye çalışır. Çocuk, sosyalleşme sürecine girdikçe mantıksal düşünme, eleştirme ve değerlendirme becerisini geliştirir. Edebî eserlerin çocukların düşünme becerilerini geliştiren yönleri

bulunmaktadır. Bu noktada özellikle Sorun çözme becerisine sahip ve analitik düşünen kahramanlar üzerine kurgulanan hikâye edici metinler çocukları başka mekânlara, başka zamanlara, başkalarının yaşamlarına götürür. Hayatı keşfe çıkan çocuk, günlük hayatta karşılaşmadığı birçok olayı kurmaca dünyasında bulur. Dolayısıyla kurmacalardaki fantastik olaylar çocuğun hayal dünyasını geliştirir. Çocuk felsefesinde amaç, çocuğu filozof yapmak değildir. Onların felsefi duyarlılıklarını, eleştirel ve yaratıcı düşünme becerilerini geliştirmek, kendilerinde hayata ve varoluşa ilişkin bir farkındalık oluşturmaktır. Amaç hayata dokundurmak, varlığı ve varlık içinde benliği hissettirmektir. Epiktetos'un, "Felsefe yapıyorum deme, kendimi kurtarıyorum de!" sözü de bu kazanımı sağlamak için sarf edilen bir ifadedir (Taşdelen, 2014, s.568). Çocuk felsefesinin temel amaçları çocukların olaylar ve olgular arasında doğru ilişkiler kurmasını, analitik düşünmesini ve doğru çıkarımlarda bulunmasını sağlamaktır. Bunun da yolu çocukların eleştirel ve felsefi düşündüren yazınsal metinlere yönelmeleridir. Yazınsal metinlerle çocuğun yaşamı ile ilgili temel soruları sorması ve bu metinler aracılığıyla kendisini ve dünyayı tanıması sağlanmış olur (Direk, 2002, s.11). Çocuk edebiyatına ait metinlerin bu amaca katkı sağlayacak en elverişli metinler olduğu söylenebilir. Çünkü çocuk felsefesinin amaçlarına bakıldığında çocuk edebiyatının amaçlarıyla örtüşen birçok yönünün olduğu görülmektedir. Her iki disiplin de çocuğu düşündürmeye ve bilgiyi buluş yoluyla kazandırmaya çalışmaktadır. Çocuklar için kaleme alınmış nitelikli öykü, roman, masal ve şiir gibi türler estetik kaygının yanında eğitsel kaygılar da taşımaktadır. Çocuk duyarlılığıyla kaleme alınan hikâye edici metinlerde ve şiirlerde sorulan sorular temelde eğitsel kaygılardan kaynaklanmaktadır. Son dönem çocuk edebiyatı yazarları arasında bulunan Gülten Dayıoğlu, Sevim Ak, Aytül Akal, Mavisel Yener, Mustafa Ruhi Şirin, Cahit Zarifoğul ve Fatih Erdoğan çocukları eleştirel ve felsefi düşündürmeye özendirmek için hikâye edici metinler ve şiirler kaleme almışlardır. Bu yazarlar ve şairler arasında özellikle Mustafa Ruhi Şirin dikkat çekicidir. Onun hikâye edici metinleri ve şiirleri çocuk edebiyatıyla ilgili görüşlerini yansıtmakta; çocukların eleştirel ve felsefi düşünme yeteneklerini geliştirmektedir.

### **Mustafa Ruhi Şirin'in Çocuk Felsefesi ve Çocuk Edebiyatına Dair Görüşleri**

Mustafa Ruhi Şirin 1976 yılından itibaren çocuk edebiyatı, çocuk psikolojisi, çocuk felsefesi, çocuk hakları, çocuk istismarı, çocuk medya ilişkisi gibi doğrudan doğruya çocuklarla ilişkili yazılar, şiirler ve kitaplar kaleme almış, araştırmacı bir yazardır. Çocuk Vakfı kurucusu olan yazar, aynı zamanda 1987, 1988 ve 1989 yıllarında yayımlanan çocuk edebiyatı yıllıklarının editörlüğünü yapmıştır. Mustafa Ruhi Şirin, çocuk edebiyatıyla ilgili

görüşlerine bakıldığında konuyu entelektüel bir bakış açısıyla değerlendirdiği görülmektedir. O, öncelikli olarak çocuk edebiyatının çocuk psikolojisi ve çocuk felsefesi gibi farklı disiplinlerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Şirin'e göre çocuk edebiyatı yetişkin edebiyatından farklı olarak çocuksu bir duyarlılığa sahiptir. Bu duyarlılık çocuk edebiyatına nitelik ve özgünlük kazandırmaktadır. Mustafa Ruhi Şirin, çocuk edebiyatının eğitici olduğu kadar estetik olması gerektiğini de savunur. Çünkü iyi bir çocuk edebiyatının yalnızca eğitici ve öğretici olması, ahlaki değer yargılarını içermesi yeterli değildir; aynı zamanda onun edebî değer taşımaya, estetik zevk ve düşünce içerisinde kaleme alınması ihtiyacı vardır (Yalçın ve Aytaş, 2005, s.16-17). Mustafa Ruhi Şirin'in tespitlerine göre öznesi çocuk olan hikâye edici metinlerin ve şiirlerin çocukça değil; çocuk duyarlılığıyla kaleme alınması gerekmektedir. Çocuk duyarlılığı da çocuğa görelilik ve çocuk gerçekliği ilkelerini gerekli kılmaktadır. Yazar ve şairlerin çocuk edebiyatının iki temel ölçütü olan "çocuğa görelilik" ve "çocuk gerçekliği" ilkelerine göre hareket etmesi özgün bir edebiyat için hem gerekli hem de zorunludur (Şirin, 2014, s.23). Şirin bu zorunlulukla da öykü, masal, fabl, deneme ve şiir gibi kaleme aldığı türlerde "çocuk okurun" varlığını metinde hissetmesi için biçimsel ve içeriksel yalın bir dil kullanır. Biçimsel yalınlık ilkesi ölçüde, dilde; içeriksel yalınlık ilkesi ise "düşüncede, tiplerde ve içtenlikte" (Taşdelen, 2005, s.352-360) çocuk okurun özdeşleşim ve empati ilişkisini kolaylaştırır. Çocuk edebiyatının temel kaynağı çocuk olduğuna göre çocuklar için kaleme alınan hikâye edici metinler ve şiirler, çocuğun algı, ilgi, dikkat, duygu, düşünce ve hayal gibi iç dünyasına uygun olmalı; çocuğun eleştirel düşünme becerisini geliştirmelidir. Çocuk edebiyatının bir diğer işlevi, çocuğun sanat ve estetik yönden gelişmesine katkı sağlamalıdır (Şirin, 2007a, s.16). Türkçe, edebiyat, psikoloji ve felsefe eğitimi alanlarındaki gelişmelere bağlı olarak son dönemlerde Mustafa Ruhi Şirin'in görüşlerine uygun çok daha fazla çocuk kitapları kaleme alındığı görülmektedir. Mustafa Ruhi Şirin, çocuk edebiyatı ile ilgili görüşlerini desteklemek için mümkün olduğu ölçüde çocuk felsefesinden yararlanmaya çalışır. Çocuk okurun bilgiyi sorarak sorgulayarak edinmesini önemser. Bu konuda önemli bir eksikliğin olduğunu düşünerek de şöyle der: "Çocuk özneye göre ne çocuk felsefemiz, ne de uygulanabilecek toplumsal çocuk projemiz var. Bu yüzden de ne çocuk sorunlarını çözme önceliğimiz ne de yeteneğimiz olabiliyor" (Şirin, 2006, s.42-43). Bir çocuk edebiyatı eleştirmeni olarak şairin en önemli özelliklerinden biri eleştirdiği konulara çözüm üretmesi ve eksik bulunduğu alanlara katkı sağlamasıdır. Onun *Aşk Olsun Çocuğum Aşk Olsun* adlı kitabı çocuk felsefesi alanında yayımlanan ilk çocuk kitabı örneğidir (Karakaya, 2006b, s.16). Yazar/şair, soru cevap tekniği üzerine kurguladığı bu kitabıyla çocuk edebiyatını çocuk felsefesiyle ilişkilendirmiş, bu alanda önemli bir boşluğu

doldurmuştur. Nitekim kitap *Çocuk Felsefesi Üzerine Denemeler* alt başlığı altında yayımlanmıştır. *Ne Zaman Hızlı Çalışır Çocuk Saati? Çocukluğun Zaferi, İrmak da İnsan Gibidir, Aşk Olsun Çocuğum Aşk Olsun* adları altında dört bölümden oluşan kitapta on dokuz şiirsel metin bulunmaktadır. Kitaptaki beşinci bölüm “Soru Sormak” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm çocukları felsefi düşündürmeye sevk eden önemli bir bölümdür. Şair bu bölümde soru soran çocuğun üst bilişsel becerilerinin gelişeceğine özellikle vurgu yaparak, bilginin çocuğa sorgulama metoduyla nasıl buldurulacağını sezdirir. Mustafa Ruhi Şirin’in *Aşk Olsun Çocuğum Aşk Olsun* adlı eseri çocuk edebiyatının çocuk felsefesiyle olan ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Kitapta çocuk gerçekliği ve duyarlılığı varlık dünyasına ait delillerle yansıtılmaya çalışılmıştır.

### Mustafa Ruhi Şirin’in Çocuk Şiiri Kavramına Dair Görüşleri

Çocuklar için yazılan şiirlerin “çocuk şiiri” olarak değerlendirilmesi sınıflandırmaya dayalı modern Türk edebiyatının sonucudur. Bu tür bir değerlendirme temelde şiire pedagojik yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Çocuk şiirlerinin eğitsel yönünün önemsenmesi maalesef çocuk şiirlerinin estetik yönünü olumsuz etkilemiştir. Şimşek’in ifadesiyle “şiir adı verilen edebî türün taşıdığı bütün estetik kaygılar ve ölçüler çocuk şiiri için de geçerlidir. Fark kullanılan dil malzemesinin çocuğa göre oluşundadır” (Şimşek, 2002, s.119). Ayrıca çocuk şiiri çocuklara özgü bir şiir türü değildir. Çocuk şiirleri her yaşta okuyucunun okuyabileceği bir şiir türüdür. Mustafa Ruhi Şirin, “çocuk şiiri” kavramı yerine “çocuğa şiir” kavramının kullanılmasını önerir. Türk şiirinde çocuk ve çocuğa dair imgeleri kullanan, çocukluğunda etkisi altında kaldığı bir olayı şiir diliyle anlatan çok sayıda şair vardır. Bu tür şiirlerin “çocuğa şiir” tanımlanmasıyla değerlendirilmesi daha uygun olacaktır. Can Yücel’in “Ben Hayatta En Çok Babamı Sevdim”, Necip Fazıl Kısakürek’in “Anneciğim”, Sunay Akın’ın “Çocuk ve Hüzün”, Edip Cansever’in Manastırlı Hilmi Bey’e İkinci Mektup” şiirleri bu noktada örneklem olarak verebilir. Bu tür örneklemelerin birer “çocuk şiiri” olabilecekleri fakat “çocuğa şiir” olamayacaklarını belirtmek gerekir. Çünkü bu şiirler yetişkin psikolojisiyle ve soyut kavramlarla kaleme alınmışlardır. Dolayısıyla “çocuk şiiri” ve “çocuğa şiir” kavramlarının literatürde tekrar değerlendirilmesi gerekmektedir. Mustafa Ruhi Şirin, Çocuğa şiirin eğitsel değer taşımasının yanında estetik değerler de taşıması gerektiğini savunur. Çocuklar için yazılan şiirler çocuk düşüncesine, çocuk bakışına ve çocuk duyarlılığına uygun olmalı çocuğun bilişsel, duygusal ve dilsel yeteneklerini geliştirilmelidir. “Çocuğa şiir” çocuğa estetik haz vermeli ve çocuğun hayal dünyasını geliştirmelidir. Bu da ancak içindeki çocuğu yaşatabilen bir şairin üslubuyla olur. Başarılı bir çocuk şairi, çocukça

değil çocuksu bir ruhla şiir yazmalıdır. Şiiri çocuğun seviyesine indirgerken şiirin estetik değerini düşürmemelidir. Çocukların seviyesine ve kavrayışına uygun olan her tema şiirin ilgi odağı olabilir. Ancak şiirin estetik bir değer taşıması şairin içindeki çocuğu felsefi bir duyarlılıkla dışarı çıkarmasıyla mümkün olur. Nitekim başarılı bir çocuk şairi, içindeki çocuğu dışarıya çıkarabilen şairdir (Şirin, 2006, s.145). Çocukların kelimelere yükledikleri özel anlamlar, çocukçalık, sadelik, yeri geldikçe mizah ve fantastik iyi bir çocuk şiirinin taşıması gereken özelliklerdir. Çocuğa anlam katarı çocuğa göre olan şiir, şiiri çocuğa indirmeye ustası olan şairin gerçekleştirebileceği şiirdir. Bir şiirin anlam katlarının çocuğa göre olabilmemesini ise şairin çocuk duygusu ve çocuk bakışı belirler. Şair, kendi çocuk bakışından bir felsefe kurabildiği oranda çocuk felsefesi olan bir şair olmayı hak eder. İçindeki çocuğu yaşatmayı başaramayan bir şair çocuk şairi olamaz (Şirin, 2007b, s. 130). Mustafa Ruhi Şirin, çocuk şairlerinin şiirlerinde politik ve pedagojik söylemlerden kaçınmaları gerektiğini dile getirir. Çünkü “pedagojik ve politik söylemde zekâ, akıl ve katı bilinç, şairin iç sezgi kullanmasına imkân vermez. İç sezginin kullanılmadığı durumlarda ise şiire ve çocuğa yenik düşünülmesi kaçınılmaz duruma gelir” (Şirin, 2007b, s. 132). Dolayısıyla çocuk şiirlerinde pedagojik ve politik söylemlere yer verilmemeli; şiirin estetik değeri bu şekilde perdelenmemelidir. Şair, şiirin üzerine çıkan biçimciliğe karşıdır. Şiir ona göre önce anlamdır. Asıl olan şiirin estetiğidir. İyi şiiri elmasa değil inciye benzetir. Şair sözcükleri seçerken kelimelerin en gerekli olanını seçmelidir. Şair, çocuk şiiriyle ilgili görüşlerinde “Her şiirimde Anahtar Sözcüklerin olmasını isterim. Bu Anahtar Sözcükler şiirimde şifreleridir” (Şirin, 2012b, s. 260) ifadelerini kullanır. Mustafa Ruhi'nin şiirlerine çocuk duyarlılığı hâkimdir. Çocuk duyarlılığı hayret ve hayranlığının egemen olduğu saf, önyargısız bir yaklaşım türüdür. Farklı bir ifadeyle hayata, olaylara ve objelere küçük bir çocuğun hayal dünyasıyla bakmaktır. Varlığı, öğrenilmiş bilgilerin, ideolojilerin ve değer yargılarının dışında hayal dünyasına göre algılamaktır. Mustafa Ruhi, bu duyarlılıkla kaleme aldığı şiirlerinde üslubu, söz sanatlarını, iç ahengi ve ritmi önemser. Fakat çocuk şiirlerinin estetik bir değer taşımakla birlikte düşündürücü, farkındalık sağlayıcı yönünün de olması gerektiğini dile getirir. Bu amaçla da şiirlerinde soru imgesini sıklıkla kullanır. Şairin soru imgesi üzerine kurguladığı bazı şiir örnekleri şunlardır: “Ne Zaman Hızlı Çalışır Çocuk Saati?”, “Kim Harika Çocuktur?”, “Kuğular Niçin Uçamaz?”, “Hangisini Öğrenmeliyim?”, “Ne Olmak İsterim?”, “Saat Kimi Sever?”, “Deniz Nasıl Sever?”, “İyilik Nedir?”, “Nedir Hak?”, “Kaç Ufuk Çizgisi Var?”, “Dedem Bunları Nerden Biliyor?”, “Dünya Nasıl Sevinir?”, “Ben Hangisiyim?”, “Harfler Nasıl Bakar?”, “Harfler Ne Yer?”, “Okumak Neye Benzer?”, “Oyuncaklar Niçin Büyümez?”, “Güneş Niçin Doğar?”, “Niçin Çok Şakacıdır

Ay?”, “Neden Hep?”, “Neden Böyle?”. Mustafa Ruhi, şiirlerindeki soru imgesiyle “çocuklarda sorgulatma yeteneğinin ortaya çıkmasını bekler” (Meriç, 2006, s.16-17). Çocuklar için yazmak zorlu ve uzun bir iştir. Mustafa Ruhi Şirin bu zorlu işi başarmış entelektüel bir yazardır. Onun soru imgeleri üzerine kurguladığı şiirleri çocukların üst bilişsel zekâlarını harekete getirmeye katkı sağlar ve felsefi düşünme becerilerini geliştirir. Araştırma kapsamında şairin *Yıldız Sayan Ağaç Toplu Şiirler* (2012b), *Dünyanın En Güzel Yeri* (2018a), *Harflerin Kardeşliği* (2018b), *Okula Giden Kedi* (2018c) adlı eserleri incelenmiştir. Şairin *Yıldız Sayan Ağaç Toplu Şiirler* adlı eseri *Gökyüzü Çiçekleri ve Bir Şemsiyem Olsa Kuşlardan* adlı eserlerindeki şiirleri içermektedir.

### Bulgular

Mustafa Ruhi Şirin’in çocukları eleştirel ve felsefi düşündürmeye yönlendiren çok sayıda şiir örnekleri bulunmaktadır. Bu şiirlerin ortak özelliği soru dizeleri üzerine kurgulanmış olmalarıdır. Çalışmanın bu bölümünde çocukları düşündüren ve sorgulamaya teşvik eden şiir örnekleri üzerinde durulacak; tespit edilen şiirler temalarına göre değerlendirilecektir.

### Hayatın Sorgulanması

Şair, şiirlerinde çocukları gerçek hayattan koparmadan kişisel özelliklerine göre düşündürmeye çalışır. Onun şiirlerinde hayatı farklı yönleriyle tanımaya çalışan, sorgulayan, eleştirel düşünen masum çocuklar vardır. *Aşk Olsun Çocuğum Aşk Olsun* şiirinde hayatı anlamlı yaşamak isteyen çocuk, anne ve babasına şöyle der: “(...) Nasıl bir çocukluk/ yaşarsam gerçekleşir bu?” (Şirin, 2012a, s. 18). “(...) Cevabı ise şu:/ Ne eksik kalmış/ ne de eksik yaşanmış ne ertelenmiş/ ne de/ yetişkinlikte tamamlanmış ne erken yetişkinleşmiş/ ne de sonsuz çocukluk!” (Şirin, 2012a, s.18). Şiirde çocuklar, doğayla iç içe yaşayarak mutlu olurlar. Hayat bu şekilde daha güzel ve daha anlamlıdır. Şiirde çocuklara hayatın bu yönü sorularla hissettirilmeye çalışılır: “Oyun oynayan çocuklar/ göğe resim çizdiği için mi/ Daha güzelleşir dünya/ Oyunların adıyla/ çağrılınca mı çocuklar/ durur çocuk saati” (Şirin, 2012a, s. 21). Şiirlerde idealize edilen çocuklar öğrenmeye meraklı, sürekli soran, araştıran, eleştiren tiplerdir. Çocuklar soru sordukça yeni bilgilere ulaşmakta; hayatın gerçeklerini fark etmektedirler. Fakat hayatın bazı gerçekleri çocukların masum ruhlarını sıkmakta ve bunaltmaktadır. Çocuğun bu ruh hali imgesel bir anlatımla dile getirilir: “Soru sordukça niçin/ dikleşiyor önümde/ hayat merdiveni?/ Doğru soru sormanın/ güzel bir cevap olduğunu/ kim öğretecek bana, kim?” (Şirin, 2012a, s.35). Şair, çocuklara iyi yaşamının ve erdemli olmanın önemini yine soru tekniğini kullanarak buldurmaya çalışır. Ebeveyn, çocuklarına seslenir: “İyi



yaşamak/ erdemini ve enliğin çiçeğini/ alnında taşıyan insana yakışır/ Haklı olarak şöyle soracaksın:/ Nasıl hak eder insan/ bu çiçeği?/ İşte bu da sana/ yaşarken cevabını öğreneceğin/ büyük bir soru” (Şirin, 2012a, s.42). Çocuk ve ebeveynin diyalogları üzerine kurgulanan *Aşk Olsun Çocuğum Aşk Olsun* şiir kitabında çocuklar hayatı sorgulamakta; erdemli yaşamının önemini anlamaya çalışmaktadır. Çocuk şiirlerinde hayat, sorularla anlam kazanır. Soran çocuk, meraklı ve duyarlı çocuktur. Çocuğun merakı ve duyarlılığı da doğal olarak çocuksudur. Şair, şiirlerinde çocukları soru sormaya teşvik eder. Soruların en güzeli de çocuğun cevabını bilmediği soruları sormasıdır. Şair “Soruların En Güzeli” şiirinde şöyle der:

Ormanda bir sınav sorusu:/ -Hangi ağacın yaprakları/ Daha çoktur?/ -Ağaçlar mı sordu bu soruyu?/ -Hayır!/ -Kuşlar mı?/ -Hayır!/ -O halde/ Güneş olmalı/ -Hayır bilemedin,/ Dedi, kaplumbağa tavşana/ -Yıldızlar merak etmiş/ Olamaz mı?/ Biraz da kızarak/ Şöyle seslendi tavşan:/ -Bu sorunun/ Ve cevabın/ Sana yararı yok ki!/ -Bilmediğin konuda/ Soru sormak,/ Dedi kaplumbağa/ Soruların en güzeli (Şirin, 2018a, s. 90-91).

Çocukların soru sorma yetisine sahip olmaları önemlidir. Mustafa Ruhi onları buna özendirme için şiirinde şöyle der: “Soru sormak/ Bazen/ Cevabın yarısını/ Bazen de tamamını bilmektir/ Soru sormak/ Hayat bilgisi dersinden/ ‘Pekiye’yle geçmektir” (Şirin, 2018b, s. 27). “ Bebeğin Duası” şiirinde çocuk büyümek isteyen bir bebekle özdeşleşim ilişkisi kurar. Şiirde öznenin bebeklik sürecinden anne ve baba olma sürecine kadar geçen zamanı anlatılır. Özne, büyürken hayatla iç içe ve doğanın farkındır. Şair de özneye bu farkındalığı hissettirmek ister. Şiirin ilk mısralarında çocuk “Balıklar türkü söyler mi?” sorusunu sorar. Soruda çocuksu bir duyarlılık vardır. Şiirin sonunda “Paşa olsam küçük kardeş/ Söyle kaç yıldızım olur?” (Şirin, 2012b, s.21) sorusu vardır. Çocuk hayatın içinden konuşur. Askerlik ve rütbe kavramlarını bilir. Gökyüzündeki yıldızlarla rütbelerdeki yıldızlar arasında anlam ilişkisi kurar. Gökyüzündeki yıldızlar çocuğa yücelik; rütbelerdeki yıldızlar ise hayranlık duygusu verir. Çocuk bu duygularla dış dünyadan iç dünyasına doğru açılan hayaller kurar. Oyuncakların çocuk dünyasında ayrı bir önemi vardır. Çocuk oyuncaklarla hayatını öğrenmeye başlar. Oyuncakların çocuk dünyasında taşıdığı anlamı ona hissettirmek önemlidir. Şair, “Oyuncak Bebeğin Türküsü” şiirinde bunu yapar. Şiirde özne, oyuncak bir bebektir. Oyuncak bebek, eve ilk geldiği günden itibaren evin küçük çocuğuyla duygusal bir ilişki kurmuş; ona çocukluk anlarını hatırlatmıştır. Şiirde oyuncak bebeğin çocuk dünyasındaki yeri teşhis sanatıyla hissettirilmektedir. Oyuncak bebek, çocuğun geçmiş günlerini estetik duygularla anlamlandırmasına katkı sağlamaktadır. Şiirde çocuk okur, hayatı bebek objesiyle anlamlandırmaktadır: “Çilli kızın düğün günü/ Fotoğraf elimde kaldı/ Yaşamak bir güzel oyun/ Oyunağımı kim aldı?” (Şirin, 2012b, s.39). Şiirdeki özne

oyuncakların hayatında taşıdığı anlamı hissetmiştir. Şairin şiirlerinde çocuklar, çocukluk günlerini tüm sıcaklığıyla yaşarlar. Şairin amacı da çocuklara bu güzel günleri hissettirmektir. “Çocukluk Günleri”nde bu şiirlerden biridir. Özne, geçmiş çocukluk yıllarına özlem duyan bir yetişkindir. Sorduğu sorularla çocuk okura, çocukluk günlerinin güzelliğini fark ettirir. Şiirde yetişkin özne, çocuğa sorular sormaktadır:

“Süslediğimiz dünya/ Bitmek nedir bilmeyen/ Yaz günlerimiz nerde?/ En büyük sevinçleri/ Uçurtmalara yazdık/ Oyuncaklar getiren/ Beyaz gemimiz nerde?/ Dallarda çiçek çiçek/ Gülücükler bıraktık/ Aya mendil sallayan/ O küçük eller nerde?/ Kuşlarla yarışırken/ Göğe resim çizerdik/ Bir bayram yeri gibi/ Oyun yerimiz nerde?” (Şirin, 2012b, s.69).

“Koş Gel Bana” şiirinde de yetişkin özne, çocukluk yıllarına duyduğu özlemi anlatır: “Çocukluğum, çocukluğum!/ Kafdağı’nda zembilde mi?/ Suyu bitmiş bir gölde mi?/ Güneşin gök sofrasında/ Gizlediğim mendilde mi?/ Nerde şimdi nerde bilmem?/ Çocukluğum, çocukluğum!” (Şirin, 2012b, s. 70). Hayatın zorlukları özneyi yormuştur. Çocukluğuna dönmek istemektedir. Özlem duygusunun hâkim olduğu şiirde çocuklara içinde buldukları güzel anların değeri hissettirilmeye çalışılır. Çocuk dünyasına ait objelerle hayatı anlamlandırmaya çalışan bir başka şiir örneği “Balon” şiiridir. Şiirde yetişkin özne, çocuğu dışardan seyretmektedir. Şiirde anlatılanlar bir oyun gibidir. Havada uçan balon, çocuğa yücelik ve enginlik duygusu verir. Şiirde çocuk için birden beklenmedik bir olay gelişir ve balon patlar. Oyun böylece sona ermiş olur. Fakat masum çocuk, oyundan vazgeçmez. Defalarca oyunlar oynar. Böylece hayalini kurduğu şeyi engellere rağmen tekrar tekrar yaşamış olur. Balon, şiirde çocuğu hayata bağlayan bir objedir. Şiirde çocuğu felsefi düşündürülen soru cümlesi balon objesiyle ilgilidir: “Niçin/ Daha çok balon/ Ve gökyüzü çizer çocuk yine?” (Şirin, 2012b, s.86). Şiirdeki balon, çocuğun iç dünyasındaki coşkuyu ve hayalleri temsil eden bir metafora dönmüştür. “Ben Hangisiyim?” şiirinde çocuk ailesiyle birlikte. Şiirde çekirdek aileye karşı geliştirilmek istenen geleneksel bir aile çevresi vardır. Aile içinde annesi çocuğa, “aşkı”, babası “arkadaşım, dayısı “dayıcığım”, anneannesi “minnoşum”, amcası “çiçek Ahmet’im”, ablası “kardeşim”, dedesi “paşa torunum” demektedir. Çocuk bu farklı isimlendirmeler karşısında şaşırılmaktadır. Şiirin sonuna babaannesine: “Ben hangisiyim?” diye sorar (Şirin, 2018c, s.20). Geleneksel aile yapısı üzerine kurgulanan şiirde, çocuk, toplumdaki yerini belirlemeye çalışır. Şiir çocuğa geleneksel aile içinde yaşamının hazzını hissettirir. Çocuğa şiirlerde cansız objeler ve hayvanlar çocuk duyarlılığıyla konuşturulur. Bu şiir örneklerinden biri “Silgi” şiiridir. Şiirde “silgi” kişileştirilen bir objedir. Silgi, bir oyuncak gibi çocuğun hayatında bir değer olmuştur. Çocuk ona bu ilginin sebebini sorar. Silginin verdiği cevap çocuğu felsefi düşündürür:

“Harfleri/ Yanlış yazsam/ Çizgileri/ Eğri çizsem/ Karıştırsam sayıları/ İyiliksever silgi/ Hemen koşar/ Parmaklarımın arasına/ -Neden bu ilgi?/ Diye sordum silgime/ -Eksiksiz yazdığında, dedi/ Öylesine güzelleşiyorsun ki!” (Şirin, 2018c, s.33). Çocuk, hayatı “yazma eylemi” üzerinden sorgular. Hatanın yapılması hayatın akışında olağandır. Yanlışlık düzeltildiğinde hayat anlam kazanır. Çocuk okur, “Okumak Neye Benzer?” şiirinde hayatı bu sefer “okuma eylemi” üzerinden sorgular. Şiirde “okumak eylemi” çocuk duyarlılığıyla bir oyuna benzetilmiştir. Çocuk bu oyunu oynadıkça kendini hayatın içinde bulur: “Okudukça/ Başlar konuşma/ Bir oyuna benzer/ O zaman/ Yaşamak” (Şirin, 2018c, s. 49). “Daha Uzaklara Götüren” şiirinde de çocuk en güzel hayallerine ve hedeflerine nasıl ulaşabileceğini sorgular. Şiirin ilk bölümünde çocuğa düşündürücü sorular sorulur: “Hangisi/ Daha uzaklara/ Götürür bizi?/ Araba mı/ Uçak mı/ Gemi mi/ Tren mi/ Kitap mı?/ Araba uçak/ Gemi ya da tren/ İnsanı/ Götürebilir/ Uzaklara” Şiirin ikinci bölümünde çocuğun düşündüğü sorunun cevabı verilir: “Asıl kitaptır/ Sözcük sözcük/ Cümle cümle/ Daha uzaklara götüren” (Şirin, 2018c, s.53). Şiirdeki uzaklık somut mekânsal bir kavram değildir. Çocuğun iç dünyasındaki hayalleri ve hedefleri karşılayan bir metaforudur.

“Hangisini Öğrenmeliyim?” şiirinde çocuk neyi öğrenmesi gerektiğini merak etmektedir: Çocuk annesine “Şarkı söylemeyi mi/ Resim yapmayı mı/ Fotoğraf çekmeyi mi/ Öğrensem/ Daha iyi olur anne?” (Şirin, 2018a, s.37). şeklinde bir soru sorar. Anne, çocuğuna entelektüel bir anne bakış açısıyla cevap verir. Baba da idealize edilmiş bir karakterdir. Çocuğuna neyi niçin öğrenmesi gerektiğini anlatır.

### Değerlerin Sorgulanması

Şair, şiirlerinde değerlerle ilgili örtük mesajlar verir. Çocuk, şiirdeki eğitsel iletiyi buluş yoluyla kavrar. Şiirlerde çocukların değerler karşısındaki zaafları eleştirilmez. Örneğin çocuk gerçekçiliğinde kıskançlık ve rekabet doğal bir duygudur. Çocuğun duygusunu bastırmak, kıskançlık anında çocuğu suçlayıcı ifadeler kullanmak pedagoji bilimine aykırıdır. Asıl olan çocuğa kıskançlık duygusunu sorgulatmaktır. “Büyüme İstiyorum Baba” şiirinde çocuk, babasının boyunu nasıl geçebileceğini sormaktadır. Baba, çocuğa karşı suçlayıcı bir ifade kullanmaz, çocuğu azarlamaz. Babanın çocuğa verdiği cevap eğitsel iletiler taşır: “Ya abin/ Eski boyunda kalır/ Büyümezse/ Üzülürsün o zaman/ Değil mi?/ Bence ikiniz de Büyüyün/ Belki abinin/ Şimdiki yaşına gelince/ Geçersin boyunu/ -Haklısın baba” (Şirin, 2018c, s.15). “Büyüme İstiyorum Baba” ve “Büyüyünce” şiirleri arasında tematik bir ilişki vardır. Özne “Büyüyünce” şiirinde hayallerine kavuşmuştur. Yaşı ilerlemiş boyu da uzamış; gelişmiştir. Fakat çocuk kalan bir yönü vardır. Onu da şiir diliyle şöyle ifade eder: “Fakat

anlayamadığım/ Bir şey var:/ Ben büyüyünce/ Niçin kedim/ Bana güldü?” (Şirin, 2018c, s. 16). Çocuk büyümüştür. Fakat kedisi ondan kopmamıştır. Şiir çocuğa hayatın ondan kopmayan yönünü hatırlatır. “Daha Çok Sevmek” şiirinde de çocuk doğacak kardeşini kıskanmaktadır. Çocuk gerçekliğiyle: “-Anne/ Bir kardeşim olsa/ Sever mi seni çok?/ Alır mı senden/ Sevgimin yarısını?/ Bana ayırdığın zaman/ Bölünür mü ikiye?/ Sıcaklığın azalır/ Eksilir mi/ Öpücüklerin?” der. Çocuğun annesine sorduğu soru çocuk gerçekliğine uygundur. Anne çocuğuna şefkatle şöyle cevap verir: “-Hayır, yavrum, hayır!/ Sen nasıl sevginle geldiysen/ Kardeşin de/ Sevgiyle gelecek” (Şirin, 2018c, s. 24). Çocuk annesinin verdiği bu cevaba karşılık kardeşini özlemle beklediğini söyler. “Harflerin Kardeşliği” şiirinin teması dostluk, kardeşlik ve yardımlaşmadır. Şiirdeki harfler, insanlar arasındaki sosyal ilişkiyi sembolize etmektedir. Şair, çocukları harf sembolünü kullanarak eleştirel düşündürür: “Aynı anneden/ Doğmuş gibi/ Kardeş midir harfler?/ Hiçbirini ayırmadan/ Çağrılınca/ Koşar mı/ Sözcüklere?/ Harfler nasıl söyler/ İnsanlara/ Kardeşliği?/ Çiçekler gibi mi?” (Şirin, 2018b, s. 13). Şair, çocukları çok iyi bildikleri harf sembolü üzerinden düşündürür. Modern çağda çocukların geneli ebeveynlerinin çocukluk yıllarında sahip olmadıkları imkânlarla sahiptiler. Çocukların kendilerine sunulan imkânların değerini bilmedikleri sürekli bir eleştiri konusu olur. Mustafa Ruhi Şirin, çocukları biraz da bu yönde düşündürmeye çalışır. “Ayakkabılarımın Sevinci” şiirinde okula yeni başlayan çocuk, ayakkabılarına sevinmiştir. “Beni okula götürürken/ En çok/ Kim sevindi?” sorusunu sorar. Çocuk sorduğu sorunun cevabını “Ayakkabılarım” (Şirin, 2018c, s. 26) sözleriyle yine kendisi verir. “Azınlık Çocuk !” şiirinin teması hak, hukuk ve eşitlik kavramlarıdır. Şiirde çocuklara küçük yaşlardan itibaren eşitlik kavramı ve kardeşçe yaşama bilinci kazandırılmaya çalışılır. Çocuğa kazandırılmak istenen eğitsel iletiler örtüktür. Şiirde çocuğa “azınlık” kavramıyla ilgili sorular sorulur. Çocuk, şiirin sonundaki “Kardeşçe yaşamak istiyorum” ifadeleriyle azınlık kavramını anlamlandırmış olur. “Ne demek azınlıklar?/ Azınlık çocukta ne?/ Bu çok akıl dışı/ Bir yorum” Şiirin sonunda düşünen çocuk insanlara seslenir: “Azınlık sözcüğünü/ Silelim sözlüklerden/ Kardeşçe/ Yaşamak istiyorum” (Şirin, 2018b, s. 19). Eğitsel mesajlar içeren “Daha Nasıl Anlatmalı” şiirinin ana teması yine eşitlik ve kardeşçe yaşamaktır. Şiirin anlatıcı öznesi çocuktur. Özne, şiirin ilk dizelerinde hiçbir çocuğun anne basını, ülkesini ve ana dilini seçemediğini söyler. Derileri değişik, gözleri siyah, mavi, yeşil veya kahverengi olan hiçbir insanın bir diğerinden farkı yoktur. Çocuk, insanlar arasındaki çatışmalara anlam veremeyerek çocuğuna şöyle seslenir: “Kediciğim/ Söyler misin/ İnsanlara bunu/ Daha nasıl anlatmalı?” (Şirin, 2018b, s. 21). Çocuğun yardımlaşma duygusuyla yetişmesi önemlidir. Sağlıklı ve huzurlu toplumlar, yardımlaşma duyarlılığı olan nesiller üzerine bina edilir. Hayat,

sanılanın aksine yardımlaşma ve dayanışma üzerine kuruludur. Bu düzen de iyiliği yaşatmakla korunur. Çocuk dünyasında iyilik göreceli bir kavramdır. Mustafa Ruhi Şirin çocuklara “İyilik Nedir?” sorusunu sorar. Bu felsefi soruyu ağaçlar, bulutlara seslenerek şöyle cevaplandırır: “Her şeye/ En kolay/ Ulaşmanın/ Çiçekli yoludur/ İyilik” (Şirin, 2018a, s. 80). Şiirdeki soru çocuğu felsefi düşündürür. Gerçek hayatta çocuğa büyüünce ne olmak istediği sıklıkla sorulur. Çocuğun verdiği cevap genellikle sosyal çevresindeki mesleklerle ilgilidir. Bu sefer aynı soruyu kurmaca dünyasındaki kedi sorar. Çocuğun verdiği cevap estetik ve pedagojik bir anlam taşır: “Hayalinde ne olmak istersin?/ Diye sormuş beyaz kedi/ Kral mı/ Kuş mu/ Yıldız mi?/ -Hiçbiri, demiş çocuk/ Eskimolar için/ Kiraz ağacı olmak isterim/ Çocuklar/Kar üstünde/ Kirazları yerken/ Isınır gün” (Şirin, 2018a, s. 39). Yoksulluk, hastalık ve çaresizlik hayatın bir gerçeğidir. Çocukların yoksul, çaresiz ve hasta insanların halinden anlamaları önemlidir. “Deniz Nasıl Üşür?” şiirinde çocuk, yoksul çocukların dramını empatiyle hisseder: “Çıplak ayaklarıyla/ Karda/ Yürürken/ Nasıl/ Üşürse çocuk/ Kar yağarken/ Öyle üşür deniz!” (Şirin, 2018a, s.62). Şiirde kullanılan deniz metaforu çocuğun şiirden eğitsel bilgi yanında estetik haz da almasını sağlar. “İki Soru” şiirinin de teması yoksulluktur. Şiirde anlatıcı özne, rüyasında her gün yoksul insanları görmektedir. Yoksul insanların haline acıyan özne, dünyadaki mutsuzluğun sebeplerini sorgulamaktır. Çocuğun yaşadığı ruh hali şiirde çocuksu duygularla ifade edilir: “Niçin anne/ Her gün rüyada/ Yoksulları görüyorum? (...) Niçin anne/ Her gün dünyada/ Sevinç daha az?” (Şirin, 2018b, s.61). İnsan sevgisi Mustafa Ruhi Şirin’in ana temalarından biridir. Şiirlerde çocuklar, sevgi değerini sorgulayarak anlamlandırır. Şiirlerde özellikle anne sevgisine sıklıkla vurgu yapılır. Anne sevgisi gerçek hayatta olduğu gibi şiirlerde de insan sevgisinin en kutsalıdır. Mustafa Ruhi, şiirlerinde anne sevgisine sıklıkla vurgu yapar. Alışılmamış bağdaştırmalarla çocuğun dikkatini anne sevgisi üzerine çeker. “Anneme Ninni” bu şiir örneklerinden biridir. Şiirde annesine ninni söylemek isteyen bir çocuk vardır. Şiirde ninninin de işlevi değişmiştir. Bebekleri uyutmak için söylenen ninni bu sefer anneyi uyandırmak için söylenecektir. Şiirden anlaşıldığına göre anne ölüm uykusundadır. Çocuk duyarlılığıyla sorulan soru, çocuğun annesine olan özlemini yansıtmaktadır: “Sen ninni söyledikçe anne/ Yıldızlar bile uyur gökte/ Kuğuları okşarken sular/ Rüyalara karışır uykular/ Bir ninni söylesem ben de/ Melekler uyur mu söyle/ Bir ninni söylesem yine/ Açılır mı gözlerin anne?” (Şirin, 2012b, s. 22). “Annemin Adını Yazmak” şiirinde şiirin ana teması yine anne sevgisidir. Şiirin birinci bölümünde anne çocuğuna seslenir: “Melek sesinle/ İlk anne deyişini/ Duyduğum anda/ Bir kanadını benim/ Bir kanadını benim/ Elime verdi tanrım/ Uçan kuşların” (Şirin, 2012b, s. 23). Şiirin ikinci bölümünde çocuk, yaşama seveciyle annesine “hala uçuran kim kuşları?” sorusunu sorar.

Şiirdeki soru, çocuğun bitmeyen anne sevgisini göstermektedir. Şairin anne sevgisini anlattığı bir başka şiir örneği “Dünyanın En Güzel Yeri” şiiridir. Yetişkin özne, şiire, “Dünyanın en güzel yeri/ Neresidir?” sorusunu sorarak başlar. Sorunun cevabı “anne kalbidir” (Şirin, 2018a, s. 13). Verilen cevap simgesel bir anlam taşır. Şiir bu yönüyle estetik bir değer taşır. “Cennetin Rengi” şiirinde hasta çocuk ve annesi arasındaki duygusal ilişki anlatılır. Çocuk, hastalık psikolojisiyle mekânı ve acılarını farklı algılamaktadır. Hastalık anında yanında annesi vardır. Bu da hayatın akışına uygundur. Annesine sorduğu sorular çocuğun hastalık anında yaşadığı ruh halini yansıtır: “Hastaneler hep/ Bu kadar/ Büyük müdür anne?/ Nasıl da/ Böyle hızlı/ Dolaşiyor içimde/Aç timsah yavruları/ Bundan mı kalbim/ Güneşten de sıcak?/ Gölge de/ Buz da/ İstemem anne/ Elin alınma değsin yeter/ Havada bir rahatlık var/ Bu olmalı cennetin rengi!” (Şirin, 2018a, s. 43). Şiirdeki sorular çocuğa anne sevgisini hissettirecek niteliktedir. Mustafa Ruhi şiirlerinde çocuğa anne ve baba sevgisinin yanında dede sevgisini de hissettirmeye çalışır. Çocuk okur onun şiirlerinde akraba sıcaklığını tüm canlılığıyla yaşar. “Uzaklara Giden Dedem” şiiri bu tür şiir örneklerinden biridir. Şiir dedesine özlem duyan bir çocuk psikolojisiyle kurgulanmıştır. Özne, uzun zamandan beri göremediği dedesini babasına sorar. Dedesinin öldüğünü bilmeyen çocuk, duygularını hayal dünyasındaki imgelerle anlatır: “Baba/ Büyüyünce/ İyileşecek mi/ Çok uzaklara/ Giden dedem?/ Mızıka çalarken/ Karşılacak mı/ Kardeşimle ikimizi?/ Dedemle/ Kucaklaşınca/ Her yer/ Boyanacak mı/ Cennetin rengine?” (Şirin, 2018a, s. 46). Sevgi temalı bir başka şiir örneği “Harfler Neyi Sever? şiiridir. Şiirin ana teması çocuk sevgisidir. Şiirin başlığı bir soru cümlesidir ve çocuğu felsefi düşündürmek için kullanılmıştır. Şiirin sonunda şair, çocuğun merak ettiği sorunun cevabını verir. Verilen cevap çocuğu sevindirir. Çünkü çocuk, varlık dünyasında kendisine verilen değeri anlamıştır. Neyi sever harfler?/ Defteri kitabı/ Yazı tahtasını mi?/ Yazan eli/ Okuyan gözü mü ?/ Gazeteyi/ Bilgisayarı mi?/ Neye yakışır harfler?/ Çiçeğe/ Gökyüzüne Sevgiye/ Şiire mi?/ En çok/ Çocuk sözcüğüne/ Yakışır harfler” (Şirin, 2018c, s. 40). Şiirlerde hayvan sevgisiyle de ilgili iletiler vardır. “Ağaçlar da Ağlar” şiirinde özne, insanların hayvan sevgisini sorgular: “Ansızın bir kuş ölse/ Gökyüzünde/ Ağaçlar ağlar da/ Niçin yarıya inmez anne/ Bayraklar?” (Şirin, 2012b, s. 33) der. Şiirdeki soru çocukları kuş sevgisi konusunda düşündürür. Renklerin değişen anlamları estetik sanatların ve psikolojisinin konusudur. “Mavi Sevmek” şiirinde mavi renginin taşıdığı anlam çocuk duyarlılığıyla sorgulanır. Şiirdeki özne, mavi ve sevgi kavramı arasındaki ilişkiyi düşünür: “Gündüz/ Açık bir okuldur/ Yeryüzü/ Bitkiler hayvanlar/ Irmaklar denizler/Severler hep mavi/ Geceleri/ Gökyüzü/ Açık bir okula benzer/ Öğrencileri/ Yıldızlar/ Severler hep mavi mavi/ Niye mavi/ Severler hep/ Sevgi/ Mavi/ Diye mi?” (Şirin, 2018c, s. 61).

### Metafiziğin Sorgulanması

Kozmik âlemden sebep ve sonuç ilişkisi içinde araştırılan birçok metafizik olay vardır. Geleceğin bilim insanı olarak çocukların bu olayları araştırmaları ve sorgulamaları önemlidir. Mustafa Ruhi, şiirlerinde çocukları tabiat olayları ve objeleri hakkında düşündürür. Onlardan kozmik âlemi ve doğa olaylarını sorgulamalarını ister. Şiirlerindeki çocuklar da kozmik âlemin arakasında her şeyi sevk ve idare eden metafizik varlığı/yaratıcıyı hissederek. “Uçmak Oyunu” şiirinde gökyüzü tiyatro sahnesine, gökyüzünde uçan kuşlar da kuklaya benzetilir. Sahnenin arkasında kuklaların ipini çeken bir de kuklacı vardır. Kuklacı sahnede görünmez; varlığını sadece eylemleriyle hissettirir: “Gökyüzü hazır sahne/ Perdesi saf ipekten/ İpler/ Salınır gökten/ Kuklacı ipi çekince/ Başlar kuş oyunu/ Kuklacı nerde gizli? Kim açar perdeleri?” (Şirin, 2012b, s. 121). Şiirde eylemden özneyi buldurmaya yönelik bir kurgulama yapılmıştır. Şair bu kurgulama tekniğiyle çocuğu mistisizme yönlendirir. Araştırma kapsamında incelenen şiirlerde çocukların din ve inanç duygularının önemsendiği görülmektedir. Şiirde din ve inanç duygusu örtük göndermelerle verilir.

Çocuk şiirlerinde belirli ölçüde soyut kavramlar olabilmektedir. Bu tür şiirler çocukların hayal âlemini geliştirmekte ve onlara iç dünyalarını keşfettirmektedir. Mustafa Ruhi Şirin’in “Uyku Bekçileri” şiiri bu tür bir şiir örneklemedir. Şair, şiirinde öncelikle çocukları gece, uyku ve rüya gibi metafizik kavramlarla ilgili düşündürür. Sonrasında çocukları bu metafizik kavramlarla ilgili metafizik bir özneye yönlendirir. Şiirdeki “kim?” sorusu bu özneyi buldurmak için sorulmuştur: “Gece kim/ Uyku verir?/ Rüyaları / Kim gönderir? Öpmek ister/ Seni melek/ O en güzel/ Bir kelebek” (Şirin, 2012b, s. 19). Rüya âleminin sorgulandığı bir diğer şiir örneği “Anne Ben Balık mıyım?” şiiridir. Şiirde çocuk, rüyasında deniz üstünde koşarak yürüdüğünü ve denizdeki balıklarla konuştuğunu görmüştür. Rüyasını annesine anlatan çocuk, şiirin sonunda şu soruyu sorar: “Yoksa ben/ Balık mıyım/ Anne?” (Şirin, 2018c, 57). Soru, çocuk duyarlılığıyla sorulmuştur. Şair, sorduğu bu soruyla okur çocuğun rüya âlemiyle kozmik âlem arasında ilişki kurmasını sağlamış olur. Çocuk şiirlerinde metafizik kavramlar somut kavramlarla anlamlandırılmaya çalışılır. Şiirlerdeki imgesel anlatımlar çocuğun bilinmeyenini, bilinenle; uzakta olanı yakın olanla tanımasına yardımcı olur. “Küçük Kuşum” şiirinde de kuş, çocuğun değişen ideallerini ve hayallerini temsil etmektedir. Özne, küçüklüğündeki kuşu hatırlamış; annesine kuşun nerde olduğunu sormuştur. Annenin verdiği cevap düşündürücüdür: “-Uçtu gitti o, / Uçtu gitti.../ Her çocuğun kalbine/ Bir kuş konar çocuğum/ Büyüyünce uçar/ Göklerdeki evine” (Şirin, 2012b, s. 49). Şair, “Güzellik Duygusu” başlıklı şiirinde çocukları güzellik kavramıyla ilgili düşündürür.

Şöyle der: “Çiçeklerin/ Bitkilerin/ Nereden gelir/ Güzelliği?/ Topraktan Sudan/ Havadan mi?/ Şiirin/ Müziğin/ Resmin/ Nereden gelir/ Güzelliği?/ Seçilmiş sözcüklerden/ Yeni ezgilerden/ Sıcacık renklerden mi?/ İnsanın/ İçindeki/ Güzellik duygusundan” (Şirin, 2018a, s. 82). Çocuk, soyut kavramları düşündükçe hayal dünyasını geliştirir, hayal dünyası geliştirdikçe de hayatın anlamını daha iyi kavrar.

Kozmik âlemde cereyan eden olaylar yalnız yetişkinleri değil çocukları da ilgilendirir. Dolayısıyla çocukların kozmik dünyadan kopması mümkün değildir. Mustafa Ruhi, şiirlerinde çocukları gerçek hayatın içinde düşünür. Çocukların dikkatini doğa olayları veya objeleri üzerine çekmeye çalışır ve onları sorgulayıcı düşünmeye teşvik eder. “Suya Ninni” şiirinde çocuklara tabiattaki güzellikler fark ettirilir. Kozmik âlemi dışarıdan seyreden çocuk, pınarla özdeşleşim ilişkisi kurar: “Su annenin ninnisi/ Pınarı uyutur mu ?/ Uyuyunca pınarın/ Gözleri yumulur mu ?” (Şirin, 2012b, s. 29). İç dünyası yaşama sevinciyle dolu olan çocuk, duygularını özdeşleşim ilişkisiyle anlatır. Mustafa Ruhi, suyun akışı kadar yağmurun yağışına da dikkatleri çekmek ister. “Yağmur Hanım” şiirinde de yağmurun yağışındaki gizemi metaforik bir anlatımla dile getirir: “Tık tık cama/ Kim vuruyor?/ Aç bakalım/ Ne soruyor?/ Ah çok iri/ Damlacıklar/ Bak dışarıda/ Yağmur mu var?/ Yağmur, yağmur/ Ne yağarsın/ Nerden geldin/ Hep ağlarsın!” (Şirin, 2012b, s. 31). Şiirde çocuğun doğaya karşı duyarlılığı geliştirilmektedir. “Ağaçlar Ayakta Uyar” şiirinde özne, gökyüzündeki kuşları ve yıldızları seyretmektedir. Çocuk, ağaçların toprak üstünde nasıl durduğunu merak eder. Ağaçların hali onu şaşırtmaktadır. Duygularını şiirsel bir dille şöyle anlatır: “Kuşları gökyüzü örter/ Beni annem/ Ben sırtüstü uyurum/ Yıldızları sayarak/ Ağaçlara şaşıyorum/ Ağaçlar ayakta/ Nasıl uyuyor anne?” (Şirin, 2012b, s. 77). “Neden Böyle?” şiirinde tabiat olaylarının arkasındaki gizem anlaşılmaya çalışılır. Şiirde özne, Dünya’nın Güneş’in etrafında; Ay’ın da Dünya’nın etrafında niçin döndüğünü sorgular. Şiirde çocuk gerçekliğiyle merak edilen şeyler de vardır. Çocuk, şiirin sonunda elma kurtlarının elmayı niçin yediklerini merak eder: “Neden dünya/ Bir yılda döner/Güneşin çevresinde? (...) Neden ay/ Bir yılda/ On iki kez/ Dolaşır dünyayı?/ .../ Neden geceleri/ Isıtamaz bizi güneş? (...) Neden elmanın kurdu/ Elmayı yer? (...) Neden (...)?” (Şirin, 2018c, s. 94). Çocuk, en yakınından en uzağına kadar çevresinde görebildiği her olayı ve objeyi merak etmektedir. “Neden Hep” şiirinde kozmik dünyada sürekli cereyan eden olayların gizemi anlaşılmaya çalışılır. Özne, havaya atılan taşın, dalından kopan elmanın neden yere düştüğünü; ırmakların neden yukarıdan aşağıya doğru aktığını; yağmurun ve karın gökyüzünden nasıl yağdığını merak eder. Öznenin merak ettiği konular fen bilimleriyle ilgilidir. O, fen bilimlerinde cevabını bulabileceği konuları şiirsel bir dille sorgular. Şiirin sonunda duygularını çocuk duyarlılığıyla dile getirir: “Neden hep/ Gece



konuşuruz/ Yıldızlarla?” (Şirin, 2018c, 91).“ Deniz ve Çocuk” şiiri özdeşleşim ilişkisi üzerine kurgulanmıştır. Şiirdeki çocuk, varlığını denizde ve denize ait unsurlarda hissetmiştir. Şiirdeki soru dizeleri çocuğun ontolojik kaygılarını yansıtır: “Değince elim denize/ İçim mavileşiyor/ Anne ben şimdi su muyum?/ Kayıktan denize bakınca/ Uyurgezer gibi/ Balıklar/Dolaşüyor çevremde/ Anne ben/ Balıkların uykusu muyum?/ Denizden/ Dağlara bakınca/ Bir noktayım sanki/ Anne ben/ Deniz kuşu muyum?” (Şirin, 2018a, s. 66). Mustafa Ruhi'nin şiirlerinde alışılmamış bağdaşmalar da bulunmaktadır. Şiirler bu yönüyle çocukların felsefi düşünme yeteneklerini geliştirilmektedir. “Uyurken Yeşil” şiiri bu şiirlerden biridir. Şiirdeki çocuk, renkleri değişen iç dünyasıyla ilişkilendirmektedir. Çocuk annesine, gülünce mavi, ağlayınca, kahverengi, kızınca kırmızı, küsünce sarı, uyuyunca da yeşil renge büründüğünü söyler. Şiirin sonun annesine “Niçin uyurken/ Yeşilim, anne?/ Daha hızlı/ Büyüdüğüm için mi?” sorularını sorar. (Şirin, 2018c, s. 60). Soru çocuksu görünür fakat sorunun anlam derinliği bulunmaktadır. Çocuk, uyku haliyle yeşil ağaçlar arasında benzetim ilişkisi kurar. Çünkü uyurken ağaçlar gibi durağan ve sessizdir. Çocuk, ağaçla kurduğu özdeşleşimle metafiziği anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır.

### Sonuç

Çocuk edebiyatında çocukların okudukları veya dinledikleri metinlerden estetik haz almaları, metinler üzerinde eleştirel ve felsefi düşünceleri önemlidir. Düşünen ve sorgulayan çocuk, bilgiyi daha çabuk kavrar; hayatı daha anlamlı yaşar ve metafizik kaygılardan uzaklaşır. Türk edebiyatında çocukları eleştirel ve felsefi düşündürülen az sayıda eser bulunmaktadır. Mustafa Ruhi Şirin'in eserleri bu alanda değerlendirilebilecek niteliklere sahiptir. Mustafa Ruhi, çocuk edebiyatı alanında kuramsal bilgilere sahip ve bu alanda çok sayıda hikâye edici metin ve şiir kaleme almış önemli bir şahsiyettir. Onun şiirlerinde çocukları eleştirel ve felsefi düşündürmeye yönelik çok sayıda soru imgeleri vardır. Çocukların bu imgeleri sorgulamaları kişisel ve sosyal gelişimlerine katkı sağlayacaktır. Şairin şiirlerinde disiplinler arası bir ilişki de vardır. Çocuk edebiyatı ve çocuk felsefesi arasında görülen bu ilişki çocuklara estetik haz vermektedir. Çocuklar estetik hazla varlık dünyasını; sosyal hayatı, değerleri, metafizik kavramları ve ontolojik kaygılarını sorgulamaktadırlar.

### Kaynakça

- Alver, K. (2005). Çocuk ve edebiyat. *Hece Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, 104-105, 403-405.
- Cevizci, A. (1994). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çiçek, H. (2017). Felsefeyle çocuk, çocukla felsefe. *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2, 51-59.
- Çotuksöken, B. (2000). *Felsefi söylem nedir?* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Demir Gürdal, A. (2013). Sosyolojinin ihmal edilen kategorisi çocuklar üzerinden çocuk sosyolojisine sosyolojiye bakmak. *İş Güç Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 15(4), 5-24.
- Direk, N. (2002). *Küçük prens üzerine düşünmek*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Doğan, B. N. ve Güldenoğlu G. (2011, Ekim). *Aytül Akal'ın öykülerinin çocuğa görelilik ilkesi açısından incelenmesi*. Sözlü sunum, III. Ulusal Çocuk Kitapları Sempozyumu (Sorular ve Çözüm Yolları), Ankara.
- Gander M. J. ve H. W. Gardiner (2010). *Çocuk ve ergen gelişimi*. (N. Çelen, Çev.). Ankara: İmge Kitapevi. (Orjinal çalışma basım tarihi 1981)
- Gülenç, K. (2006). Polemikçi bir gelenek olarak felsefe. B. Çotuksöken ve S. İyi (Ed.). *Kimin için felsefe* içinde (s. 59-75). İstanbul: Heyamola Yayınları.
- Gülle, M. ve Beyleroğlu, M. (2017). *Eleştirel düşünme ve empati eğitim ve spor alanı*. Ankara: Efil
- Gündoğdu, H. (2009). Eleştirel düşünme ve eleştirel düşünme öğretimine dair bazı yanlışlar. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 57-74.
- Karakaya, Z. (2006a). Çocuk felsefesi ve çocuk eğitimi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(1), 23-37.
- Karakaya, Z. (2006b). Günümüz çocuk edebiyatından seçilmiş çocuk felsefesi örnekleri. *Turkish Studies/Türkoloji Dergisi*, 1(2), 14-36.
- Postman, N. (1995). *Çocukluğun yokluğu* (K. İnal, Çev.). Ankara: İmge Kitapevi. (Orjinal çalışma basım tarihi 1982)
- Meriç, C. (2006). *Kırk ambar*. Ankara: İletişim Yayınları.
- Sever, S. (2015). *Çocuk ve edebiyat*. İzmir: Tudem Yayınları.
- Tan, M. (1994). Çocukluk, dün ve bugün. B. Onur. (Haz.). *Toplumsal tarihte çocuk bildiriler kitabı içinde*. (s. 11-26). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Taşdelen, V. (2014). Felsefenin gülümseyen yüzü: Çocuklarla felsefe. *Türk Dili*, 756, 562-568.
- Taşdelen, V. (2005), Çocuk edebiyatında yalınlık ilkesi, *Hece Dergisi, Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, 104-105, 352-360.
- Şirin, M. R. (1994). *99 Soruda çocuk edebiyatı*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları.
- Şirin, M. R. (2006). *Dersimiz çocuk: Çocuk üzerine düşünce yazıları*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şirin, M. R. (2007a). *Çocuk edebiyatına eleştirel bir bakış. Çocuk edebiyatı nedir ne değildir*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Şirin, M. R. (2007b). *Çocuk edebiyatı kültürü*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Şirin, M. R. (2012a). *Aşk olsun çocuğum aşk olsun. Çocuk felsefesi üzerine şiirli denemeler*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Şirin, M. R. (2012b). *Yıldız sayan ağaç. Toplu şiirler*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şirin, M. R. (2018a). *Dünyanın en güzel yeri*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Şirin, M. R. (2018b). *Harflerin kardeşliği*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Şirin, M. R. (2018c). *Okula giden kedi*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Şirin, M. R. (2014). Edebiyat ve çocuk edebiyatı. *Türk Dili Çocuk ve İlk Gençlik Edebiyatı Özel Sayısı*, 756, 12-31.
- Şimşek, T. (2002). *Çocuk edebiyatı*. Ankara: Rengarenk Yayınları.
- Yalçın, A. ve Aytaş, G. (2005). *Çocuk edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

## SOSYOLOJİDE POZİTİVİST KURAMIN TOPLUMSAL OLAYLARA YAKLAŞIMI, FELSEFİ VE SINIFSA TEMELLERİ

Mehmet Devrim TOPSES<sup>1</sup>

### Öz

19. yüzyıldaki klasik sosyoloji teorilerinin özünü oluşturan pozitivistlik, yöntem anlayışı açısından üç temel ilkesel yaklaşımı bulunmaktadır. Birinci olarak idealizm, pozitivistlik felsefi dayanaklarını oluşturur. İkinci olarak pozitivistlik, “devrim” gibi toplumsal olgulara kesinlikle karşı çıkan, içinden çıktığı “düzeni koruyan” bir işlev görmektedir. Üçüncü olarak ise pozitivistlik kuram, toplumsal olgular arasındaki ilişkileri nicel verilerle sınırlı görmektedir, bu görüntünün arkasındaki toplumsal gerçekliğin sorgulanmasına karşı çıkmaktadır. “Olan” ve “olması gereken” arasında kesin çizgilerle ayrımlar konulması yönündeki eğilim, toplumsal olay ve olgular üzerinde sorgulama ve eleştiri yapma eğilimini en baştan köreltmış olmaktadır. Bu makalede son olarak pozitivist teorinin sınıfsal temellerine değinilmiştir. Bu doğrultuda ulaşılan sonuçlar, pozitivist teorinin, 19. yüzyılda dünya sisteminin egemenliğini henüz ele geçirmiş olan burjuvazinin dünya görüşü ve yöntem anlayışı olduğunu göstermektedir. Pozitivistlik eski feodal sınıfların yeniden siyasal ayrıcalık kazanma yönündeki çabalarına kesin bir darbe vurmakta, bununla birlikte emeğe dayalı geniş toplum kesimlerinin kapitalist dünya sistemine yönelik muhalefetini engellemektedir.

**Anahtar Sözcükler:** sosyolojide yöntem, pozitivistlik, yapısal-işlevselcilik, korporatizm, tarihsel materyalizm

### PHILOSOPHICAL AND CLASS-BASED FOUNDATIONS OF POSITIVIST THEORY AND ITS APPROACH TO SOCIAL EVENTS IN SOCIOLOGY

#### Abstract

In terms of methodology, there are three basic principal approaches of positivism that constitute the core of classical sociology theories in the 19th century. First, idealism forms the philosophical basis of positivism. Second, positivism serves as a function of “protecting order” from which it emerged and absolutely opposes the social phenomena such as “revolution”. Finally, the positivist theory sees the relationships between social phenomena limited to the quantitative data and opposes the questioning

<sup>1</sup> Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, devrimtopses@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2753-6369

of the social reality behind this image. The definite separation of "what happened" from "what should happen" blunts the tendency to question and criticize through the social events and phenomena from the very beginning. The class-based foundations of the positivist theory are also discussed in this study. The results reached accordingly show that the positivist theory is a philosophy of life of the bourgeoisie which had just established hegemony over the world in the 19th century. Positivism inflicts a decisive blow on the efforts of the old feudal classes to regain political privilege; however, it prevents the opposition of the large segments of society based on labor against the capitalist world system.

**Keywords:** method in sociology, positivism, structural-functionalism, corporatism, historical materialism

### **Giriş**

Toplumsal olayları açıklama çabasındaki sosyoloji, doğa bilimleri alanında 18. yüzyıldan sonra hızlanan gelişmelerin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Söz konusu etki, doğa olayları arasında gözlemlenen nedensellik ilişkilerinin toplumsal olaylar arasında da bulunabileceği yönündeki ilkesel yaklaşımdır. Böylece toplum olaylarının bilimsel bir yöntemle açıklanabileceği düşüncesi insanlığın gündemine girmiştir. İnsan ilişkilerinde genel düzenliliklerin bulunduğu ve bu düzenliliklerin kesinliğe değil, sadece olasılığa dayanmak kaydıyla bilimsel bir yöntemle incelenip açıklanabileceği yaklaşımı dayanaksız değildir. Gerçekten de 19. yüzyıldan günümüze kadar yapılan sosyoloji araştırmaları toplumsal olaylar arasında en azından olasılığa dayalı genellenebilir düzenlilikler olduğunu göstermiştir. Bunun yanında, pozitivistin doğa, insan ve toplum olaylarını açıklarken somut olgulardan yola çıkması bilim tarihinde açık bir ilerlemedir. Çünkü olgusalılık, nesnelliğin zorunlu başlangıç noktasıdır (Beşikçi, 1976, s.49; Yıldırım, 2011, s.16). Doğa ve toplum olaylarını metafizikle ya da insan bilinciyle açıklamak ise bilim değil, mitoloji olabilir.

Bu durumda pozitivism, bilime yönelik bir inancı ifade ettiği için Ortaçağların tündengelimci yöntem anlayışlarıyla karşılaştırıldığında daha üstün durmaktadır (Timuçin, 1997, s. 648). Yine de pozitivist teori, olgusalılık ve toplumsal ilişkilerdeki düzenlilikleri bulmak gibi ilerici yöndeki metodolojik ilkelerle sınırlı değildir. Pozitivist sosyolojinin ikinci bir özelliği, "topluma düzen verme" çabasıdır. Bu düzen ise Fransız devrimiyle birlikte yeryüzüne kesin olarak yerleşmeye başlayan kapitalizmdir. Sosyolojinin toplumsal olaylara düzen verme çabası, öncelikle kurucu isimlerden Comte'un "düzen ve ilerleme" yaklaşımında görülür. Comte'a göre toplumsal yapıda ilerlemek, öncelikle düzenin sağlanmasını gerektirmekteydi (Slattery, 2014, s.73-74). Sonrasında Durkheim, Spencer ve Pareto'nun

kuramsal öncülüğünü yaptığı bütün yapısal-işlevselci yaklaşımlarda düzenin korunması eksenindeki çabalar açık bir şekilde öne çıkmaktadır. İşlevselci teoride toplumsal yapıdaki sınıfsal eşitsizlikler kabul edilmekle birlikte, temeldeki eşitsizliklerin dayanışma bilinci yardımıyla önemsizleşeceği ve düzenin korunacağı varsayılmaktadır. Örneğin Durkheim modern-kapitalist toplum yapısında “dayanışma bilinci” kavramını, bütün ekonomik ve sınıfsal eşitsizlik biçimlerinin önüne yerleştirmiştir. Onun Türkiye’deki izleyicilerinden Gökalp, tarihsel materyalizmi eleştirirken yine bilinç kavramını ekonomik ve sınıfsal eşitsizlik kavramlarının önüne koymuş ve “modernleşmek için Türklük bilinci yeterlidir” (Gökalp, 2004, s. 65) varsayımını ileri sürmüştür.

Pozitivist teorinin 19. yüzyılda henüz zayıf ve dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korunmaya zorunlu bir ihtiyaç duyan kapitalizmi gözetme ve himaye etme çabası, onun sınıfsal dayanaklarını gündeme getirmektedir. Dünya görüşü ve ideolojiler, içinden çıktıkları toplumsal gerçeklikten bağımsız düşünülemez. Örneğin 16. yüzyıldaki Protestan reformunun arkasında Calvin’in başarıları gözükse bile, daha derinlerde genç burjuvazinin özgürleşme isteği vardır. Başka bir örnek, bilimsel sosyalizm kuramının arkasında Karl Marks olduğu düşünülse de, asıl olarak emek yoluyla geçinen alt sınıfların toplumsal beklentileri bulunur. Öyleyse, bir sosyoloji teorisini, ortaya çıktığı dönemin sınıfsal gerçekliğinden uzak incelemek her zaman eksik bir yöntem anlayışı olacaktır. Eleştirel teorinin Habermas ve Marcuse gibi temsilcilerinin klasik sosyolojiyi “sanayi toplumunun hizmetine girmiş bir bilim” olarak değerlendirmelerinin nedeni budur (Durdu, 2006, s. 21). Pozitivist teorinin temelinde, sanayi toplumunun ekonomik yöneticileri olan burjuvazi ve kapitalizm bulunmaktadır. Bu açıdan yaklaşıldığında, pozitivist sosyoloji kuramını daha geniş bir açıdan görebilmenin yolu, konuyu 19. yüzyıl kıta Avrupasının ekonomik ve sınıfsal gerçekliği içinde değerlendirebilmektir. Bu makalede öncelikle pozitivist sosyolojinin üç temel özelliği üzerinde durulacak, sonrasında pozitivist sosyolojinin sınıfsal temellerine değinilecektir. Makalemiz, tümüyle literatür taramasına dayalı kuramsal bir araştırma niteliği taşımaktadır.

### **Pozitivist Teorinin İdealist Dayanakları**

Bilincin toplumsal gerçekliğin önüne yerleştirilmesi, kolaylıkla ayırt edilebileceği gibi pozitivist teorinin felsefi açıdan idealist bir yöntem anlayışını benimsediğini göstermektedir. Materyalist kuramsal yaklaşımın tersine idealist teori, “toplumsal gerçeklik” de içinde olmak üzere her türlü varlığı düşüncenin kendisi sayan başlıca öğretilerdir (Hançerlioğlu, 1970, s. 69). Benzer deyişle idealizme göre bilinç, maddeyi belirlemektedir. Örneğin Platon’un idealar dünyasını bütün nesnel gerçekliğin ilk başlatıcısı sayması ya da 17. yy’da Berkeley’in “şeyleri

yaratılan ruhtur” düşüncesi, onları idealist teorinin temel kuramcıları durumuna getirmiştir (Gökberk, 1990, s.71; Politzer, 1996, s. 41). Karşısında bulunan materyalist teori ise öncekinin tam tersine bilincin nesnel-toplumsal gerçekliğin ürünü ve nesnel gerçekliğin de insan bilincinden bağımsız olduğunu vurgulamaktaydı. Örneğin materyalizme göre bir işçi, işçi gibi düşündüğü için işçi olmuş değildir, işçi olduğu için öyle düşünmektedir (Topses, 1999, s. 54). Böylelikle felsefe tarihindeki en belirgin ayrımlardan olan idealizm-materyalizm ayrımının sosyolojiye de yansıdığı, pozitivist teorinin idealist felsefe üzerine oturmuş olduğu söylenebilir.

Bilinç üzerine kurulmuş bir toplumsal yapı tasarımının üretim güçleri ve üretim ilişkileri olgularını tanımayacağı kesindir (Politzer, 2004, s. 16). Oysa toplumsal bir yapıya genel özelliklerini kazandıran başlıca niteliği, onun bu maddi temelleridir. Örneğin sınıflı toplumların başlangıcından günümüze kadarki tarihsel dilimi konu alan uygarlık tarihi araştırmaları göstermiştir ki, bir toplumsal yapıdaki mülkiyet ilişkileri, o toplumun siyaset, hukuk ve eğitim felsefelerine genel şeklini vermektedir. Roma hukukunun temelinde Roma uygarlığında gelişen burjuvazi vardır. Tarihin herhangi bir uygarlığında “Paralı eğitim” mülkiyet sahiplerinin toplumsal taleplerini yansıtırken, “halkçı eğitim” ya da “fırsat eşitliği” gibi talepler her zaman öncelikle alt sınıflardan gelmiştir. Benzer şekilde siyaset kurumu, toplumdaki sınıfların birbirinden ayrılmış çıkarlarını yansıtır. Her siyasi partinin programı, en temelde, temsil ettiği toplumsal sınıfların istek ve çıkarlarına dayanır (Yücekök, 1987 s. 60-62). Toplumsal yapıdaki kurumsal ilişkiler doğrudan ya da dolaylı olarak ekonomik ve sınıfsal yapıların, mülkiyet ilişkilerinin bir yansıması durumundayken, idealist toplum felsefesi bu maddi temelleri gözden kaçırmakta ve toplumsal yapının insan bilinciyle oluştuğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle, Hançerlioğlu tarafından belirtildiği gibi idealist felsefe uygarlık tarihi içinde her zaman toplumsal yapılar içinde “egemen sınıflara özgü bir dünya görüşü” olmuştur (Hançerlioğlu, 1977, s. 23). Bütün zenginliklerinden yararlandıkları, ekonomik ve siyasal ayrıcalıklarını çocuklarına aktarabildikleri bir yapının korunması ve geleceğe taşınması egemen sınıfların kuşkusuz en doğal isteğidir.

### **Pozitivizist Teorinin “Düzeni Koruma” Vurgusu**

İdealist bir felsefi zemin üzerinde klasik dönem pozitivist sosyoloji anlayışının özünü oluşturan yapısal-işlevselci teori, Marksizmin üzerinde durduğu sınıf çatışması kavramına ve özellikle de bu çatışmanın emek yoluyla geçinen alt sınıfların siyasal iktidarıyla sonuçlanacağı tezine doğrudan hücum etmektedir. Bu yaklaşım iki aşamalı olarak şöyle açıklanabilir: İşlevselcilik, birinci olarak “devrim” ve “değişme” kavramları yerine “düzen”

ve “denge” kavramlarını kullanmıştır. Bütün sistem alt parçaların “uyumlu” iş birliğine dayanan “dengeli” bir işleyiş içindedir. Düzenin uyumlu işleyişini bozacak her unsur bir sapkınlıktır, patolojidir (Kızılcılık, 1994, s.86). Örneğin toplumsal bir yapıda siyasal ve ekonomik merkezli eşitsizlikler bulunsu bile söz konusu eşitsiz unsurların her biri toplumsal bütünlüğün bir gereksinimini karşılamakta ve böylece eşitsizlikler, sistemin bütünlüğü anlamında bir işlev görmektedir. Bu parçaları sistemin genel uyumu doğrultusunda düzenleyecek değişken ise Durkheim’ın kullandığı “kollektif bilinç” kavramıdır. Durkheim’e göre ortak amaçlar, eşitsizlikleri uyuma çevirebilmektedir. Eşitsiz toplum parçaları arasında “ortak bilinç” yaratılarak bir uyum kurulabileceği tezi, eleştirel teorisyenlerden Marcuse’un da belirtmiş olduğu gibi burjuvazinin çıkarlarını rahatsız etmeden alt sınıfları topluma bağlama çabasıdır (Kızılcılık, 2000, s.125). Aslında bakıldığında, Gökalp (2010)’in Türk modernleşmesi için önerdiği “mefkure” kavramı, aynı işlev düşünülerek kullanılmıştı.

Gerçekten de Durkheim ve Gökalp’in toplumsal yapıdaki eşitsizlikler konusunda temel önerileri, toplumdaki bütün meslek gruplarının “ulusal bir mefkure” odağında örgütlenecekleri korporatist örgütlenme düzenidir. Korporatizme göre devlet kurumu, toplumdaki bütün meslek grupları arasındaki anlaşmazlıkların başlıca yöneticisi ve uzlaştırıcısıdır. Bu türden örgütlenme düzeni içindeki toplum yapısında “Devrim” olgusuna ve “emekçilerin iktidarı” gibi siyasal teorilere kesinlikle izin verilmez. Böylelikle pozitivist teori, Marksizmin vurguladığı “sınıf çatışmalarının emek yoluyla geçimini sağlayan geniş toplum kesimlerinin siyasal iktidarıyla sonuçlanacağı” yolundaki köklü devrim teorilerine karşı durmakta, çatışmaların “ahlak ve adalet duygusu içinde” kurulu düzen, eş deyişle kapitalizmin sınırlarını aşmadan ve uzlaşmayla çözümlenebileceği bir toplum teorisi geliştirmiş olmaktadır (Aydın, 2014, s.220). Korporatist teori, kapitalist toplum yapısında oldukça belirgin duruma gelen emekçi sınıflar ve burjuvazi arasındaki çekişmelere klasik sosyolojinin ve pozitivist teorinin üretebildiği tek öneridir. Açıkça, düzenin korunması işlevini görmektedir. 19. yüzyılda alt sınıflardan gelen eşitlik, devrim ve sosyalizm taleplerine karşı Fransız burjuvazisinin korporatist toplum felsefesini ileri sürmesine benzer şekilde, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde kapitalist bir toplum modeli oluşturmak isteyen Türkiye yöneticileri de bu süreçte alt sınıflardan gelebilecek itirazlara bir önlem olarak Gökalp’in savunduğu korporatist toplum modelini benimsemiştir (Parla, 1993, s.7). Böylece pozitivism, siyaset kurumunu da kapitalizmin korunması yolunda şekillendiren bir toplum teorisi olarak yorumlanabilir.



### Görüntü Üzerine Odaklanması

Akılcılık ilkesini öne çıkaran pozitivist sosyoloji anlayışıyla birlikte gündeme gelen başka bir özellik, görüntü üzerine odaklanmaktır. Toplumsal gerçekliği insan aklınca algılanabilir varsayması kolaylıkla yadırganabilecek bir tutum değildir. Tersine, toplumsal gerçekliğin değerlendirilmesinde akıl ve gözlemin ön plana alınması insanlık tarihini Orta çağın din merkezli tümdengelimci-dogmatik yöntem anlayışından tümüyle ayıran bir ilerleme olarak kabul edilebilir. 18. yy. Aydınlanma felsefesi, “insanın kendi akıyla gerçeği bulmasının” yolunu açtığı için dinsel dogmalar ve toprağa dayalı eski egemen sınıfların hegomonik gücünü kırmış, insan düşüncesini bir ölçüde özgürleştirmiştir. Bununla birlikte pozitivist teorinin ayırt edici özelliği, bir yanı sıra akıl ve gözleme vurgu yaparken, bir yanı sıra da aklın gücünü sınırlandırmasıdır. Toplumsal olayları değerlendirirken görünen olgunun arkasındaki gerçekliği incelemekten özenle kaçınmak, pozitivist teorinin üçüncü belirgin yöntem anlayışıdır. Bu yöntem anlayışına göre sayı ve istatistikler, toplumsal gerçekliği anlatmak konusunda yeterli görülmektedir. Toplumsal ilişki türlerini belirleyen sınıfsal değişkenler, kuramsal değerlendirmeler, felsefi çıkarımlar, kısacası “neden” ve “nasıl” soruları bilim dışı kabul edilerek yok sayılmaktadır.

Örneğin Aguste Comte bilimsel dönemleri teolojik ve metafizik dönemlerden ayırırken, bilimde sayı ve istatistikler kullanmak dışında kuramsal-felsefi çıkarımlar yapmanın artık geçmişte kaldığını ifade etmektedir. Comte’a göre “pozitif dönemde insan, evrenin nereden gelip nereye gittiği yönündeki sorulardan ve olayların iç nedenlerini aramaktan vazgeçmeli, kendisini sadece olayların değişmez ilişkilerini saptamaya vermelidir” (Comte, 1967, s. 217). Benzer şekilde, Durkheim’in “intihar” isimli çalışmasında toplumsal kuralsızlık (anomi) durumunun intihar olgusuyla ilişkisi sayısal verilerle gösterilmektedir. Fakat “intihar” kitabında kuralsızlık ya da yabancılaşmanın kapitalizmle olan doğrudan ilişkisine yönelik bir felsefi-kuramsal çıkarım ya da yorum bulunmaz. Sanayi toplumunun temel dinamiklerine ilişkin sorgulayıcı bir tutumdan özellikle kaçınılır. Sorgulamak eylemi, bilimin sınırları içinde kabul edilmez. Sayılar dışında bir yoruma izin yoktur. Pozitivist teoride felsefenin ve kuramsal düşüncenin sınırlandırılması ise öncelikle toplumsal düzenin ileriye doğru değişmesini engellemektedir. Çünkü toplumsal değişim, öncelikle toplumsal düzenin sorgulanmasını gerektirmektedir. Bu durumda Arel (2017)’in çok yerinde benzetmesiyle pozitivism, Aydınlanma felsefesinin daha ileriye gitmesi, alt sınıfları da kapsaması ve insanlığın önündeki toplumsal ve sınıfsal engellerin aşılması yönünde engelleyici bir “fren” işlevi görmektedir.

### **Pozitivist Teorinin Sınıfsal Temelleri**

Konuyu sınıfsal açıdan ele aldığımızda ise sıradan bir pozitivism incelemesini daha derinlikli bir yöntem anlayışıyla buluşturmuş oluruz. Siyaset ve toplum kuramlarını, onları geliştiren düşün ve bilim insanlarının yaratıcı eğilimlerine ya da ahlak anlayışlarına bağlamak her zaman eksik bir yaklaşımdır. Gramsci tarafından belirtilmiş olduğu gibi, “aydınlar egemen sınıfın elçileridir” (Gramsci, 1967, s. 29). Bu açıdan bakıldığında, tarihin genel akışı içinde bilim insanlarını ve onların toplum teorilerini öne çıkaran başlıca etmen, öncelikli olarak dönemin sınıfsal-toplumsal koşullarıdır. Örneğin demokrasi düşüncesi ve emekçi sınıflar arasında mutlak bir ilişki bulunmaktadır. Antik Yunan felsefesinde demokrasi düşüncesinin geliştiği dönemler, alt ve orta sınıfların ilk kez siyasal iktidara ortak oldukları dönemlerdir (Faulkner, 2012, s. 64-67). İkinci örnek, Orta çağların insanı küçümseyen, durgunluk ve itaati en büyük erdem olarak gören ahlak felsefeleri, dönemin büyük maddi zenginliklerini elinde tutan kilise ve aristokrasinin egemen olduğu tarih aralıklarında gelişip güçlenmiştir. Üçüncü örnek, doğa ve toplum olaylarının incelenmesinde dogmalara değil, fakat insan aklına öncülük tanınmaya başlandığı dönemler dinsel ve kişisel otoriteler karşısında burjuvazinin güçlenmeye başladığı tarihsel süreçlere denk gelmektedir. Dördüncü örnek, 19. yüzyıldaki ulus ve ulusçuluk teorileri, pazarları birleştirmek isteyen sermaye ve ticaret sınıflarından ayrı düşünülemez. Son bir örnek, sosyalist toplum kuramının bilimsel kimlik edinmesi, Sümer uygarlığında ya da Orta çağ doğu toplumlarında değil, işçi ve emekçilerin örgütlü bir sınıf olarak tarihsel sürece katılmaya başladığı 19.yy. sonrasındaki zaman diliminde gerçekleşmiştir.

### **Burjuvazi ve Eski Feodal Sınıflar Arasındaki Karşıtlık**

Pozitivist teorinin ortaya çıktığı toplumsal ve sınıfsal zemin araştırıldığında ise 19. yüzyıldaki Fransa ile karşılaşılır. Bu dönemin toplumsal ve siyasal koşulları şöyle incelenebilir: Birinci olarak 19. yüzyıl, burjuvazinin toprağa dayalı aristokrasiler, krallıklar ve din adamları karşısında dünya sisteminin egemenliğini ele geçirdiği dönemdir (Arel, 2017, s. 9). Büyük Fransız devrimi, burjuvazinin eski sınıflar karşısındaki kesin zaferini simgelemektedir. Fransız devriminden sonra sermaye sınıfları siyasal iktidara katılmak konusunda büyük ayrıcalıklar edinmişler, mülkiyet güvenliği ve ticaret özgürlüğü karşısındaki feodal engelleri aşacak geniş çaplı hukuksal güvencelere kavuşmuşlardır. Bununla birlikte eski feodal sınıfların siyasal iktidar mücadelesi, Fransız devriminden sonra da devam etmiştir. Pozitivist teorinin “bilimsel düşünce ve akılcılık” vurgusu, eski feodal sınıfların ve dinsel aristokrasilerin geleneksel meşruiyet kaynaklarına indirilmiş en büyük darbedir. Örneğin

Kant'ın "insan kendi aklıyla gerçeği bulabilir" yargısı, insan düşüncesinin yönetimini kendi denetimi altında tutan din adamlarının elinden bu tekel hakkını kesin çizgilerle almaktadır. "Akılcılık" ve "dogma" arasındaki söz konusu bu teorik karşıtlık, felsefe kuramları arasındaki keskin ayrımların en temelde sınıflar arasındaki mücadelenin bir parçası olarak görülebileceğini düşündürmektedir. 19. yüzyılın diğer bir mücadelesi ise sonraki alt başlıkta tartışıldığı gibi, burjuvazi ile alt sınıflardan gelen toplumsal muhalefet arasında yaşanmıştır.

Söz konusu sınıfsal karşıtlıklar, 18.yüzyıldan başlayarak pozitivist ilkesel anlamda benimsemiş Türk modernleşmesi için de geçerlidir. Türkiye'nin modernleşme sürecine ilişkin sosyolojik incelemeler, çoğunlukla eski çağlardaki güçlü feodal sınıfların günümüzdeki temsilcilerinden gelmiştir. Bu çalışmalar, pozitivist teoriyi, toplumu tümüyle "din dışı değerlerle tasarladığı" yönünden eleştirmektedirler. Fakat bunun yanında, pozitivist sınıfsal temellerine hiç değinmedikleri gibi geleneksel dönemlerdeki feodal mülkiyet ilişkilerini gözden kaçırmaktadırlar. Geleneğin iktidarına karşın klasik Osmanlı toplum yapısı sultan, kapıkulları ve ulema sınıfının geniş toplum kesimleri üzerindeki siyasal ve toplumsal egemenliğini içermektedir. Türkiye modernleşmesinin benimsediği pozitivist teori, din kurumunun değil, bu eski egemen sınıfların toplumsal meşruiyet kaynaklarını ortadan kaldıran bir içerik taşımaktadır. Türkiye'de modernleşme süreci içinde çöken kurum din değil, dinsel aristokrasiler olmuştur. Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin yeni egemen sınıfı bürokrasi ve sonrasında burjuvazidir. Konuya ilişkin bu açıdan geliştirilebilecek bir yaklaşım, tarihin emekçi sınıflar açısından incelenmesidir. Türkiye'de pozitivist emekçi sınıflar açısından inceleyen yöntem anlayışları ise sayıca daha sınırlıdır.

### **Burjuvazi ve Emekçi Sınıflar Arasındaki Karşıtlık**

Fransız devriminden sonra burjuvazinin dünya egemenliğinin karşısındaki ikinci büyük "tehlike" alt sınıflardan gelmektedir. 1848 köylü hareketleri ve sonrasında emekçi sınıfların iki ay boyunca siyasal iktidarı ele geçirdikleri Paris komünü incelendiğinde bu tehlikenin yersiz olmadığı anlaşılmaktadır. İşte bu noktada pozitivist teorinin işlevselci-dayanışmacı felsefesi, dünya sisteminin genel denetimini henüz yeni ele geçirmiş ticaret ve sermaye sınıflarının, bu siyasal iktidarı emek yoluyla geçiren alt sınıflardan koruma yönündeki toplumsal taleplerini karşılamaktadır. Yukarıda ayrıntılı olarak değinildiği gibi işlevselcilik, sınıf çatışmasının kesinlikle reddedildiği ve toplumsal eşitsizliğin biyolojik bir organizmadaki düzene benzer biçimde normalleştirildiği pozitivist bir toplum teorisi. Özellikle Durkheim ve Spencer, endüstri toplumunun yarattığı eşitsizlikler karşısında dayanışma ahlakını önerirken, mülkiyet ilişkilerini kapsamlı biçimde değiştirecek olan "devrim" gibi toplumsal

değişim teorilerine kesinlikle karşı çıkmışlardır. Türkiye’de sosyolojinin öncü isimleri olarak kabul edilebilecek olan Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan gibi isimlerin metodolojik anlamda Durkheim’in izleyiciliğini yapmış olmaları ayrı bir tartışma konusudur. Çünkü Fransa’da olduğu gibi, Türkiye’de de sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak geliştiği dönemler, Türk modernleşmesinin eski sınıflarla dövüşmekle birlikte, yoksul sınıfları da kapitalist bir kalkınma yolunda denetim altına aldığı dönemlerdir.

### **Sonuç**

Toplumsal yapının kendisi, gerçekte maddi bir zemin üzerinde yükselir. İbn Haldun’un 14. yüzyılda saptamış olduğu gibi toplumsal yapıyı oluşturan ilk neden duygu ya da düşünceler değil, fakat temel insan ihtiyaçlarının karşılanma zorunluluğudur. Toplumsal yapı öncelikle insan ihtiyaçlarının karşılanması yönündeki iş birliğidir. İş birliği yönündeki ilişkiler olmadan, doğanın zorlu koşulları karşısında insanın yaşamda kalması olasılık dışıdır. Bu ihtiyaçların karşılanma yollarına göre süreç içinde insan karakteri değişmekte, fikir, sanat, düşünce akımları ortaya çıkıp gelişmekte ya da yok olmaktadır. Sınıfsal ve coğrafi yapılar, yine söz konusu maddesel temelin organik birer görüntüsüdürler. Bireyin topluma ve dünyaya bakış açısı, öncelikle içinden çıktığı sınıfsal yapı tarafından şekillendirilir. Bu nedenle pozitivist teorinin özellikle de sınıfsal tabanından bağımsız olarak değerlendirilmesi, sosyolojik anlamda yapılabilecek en büyük yöntem yanlısıdır. Bütün kurumsal ilişkiler, düşünce akımları ve bilimsel teoriler içinden çıktıkları toplumsal-sınıfsal gerçeklikle etkileşim halinde gelişmişler ve sonrasında bu temeldeki değişimlere bağlı olarak yeni renkler kazanmışlardır. Bu makalede pozitivist teori, 19. yüzyılın ekonomik-toplumsal ve siyasal koşulları içinde değerlendirilmiş ve pozitivistin, dünya sisteminde henüz yeni kazanmış olduğu egemenliğini korumayı amaçlamış olan sermaye sınıflarının bir dünya görüşü olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Büyük Fransız devriminden sonra kazandığı siyasal ayrıcalıklarını sürdürmek yolunda burjuvazi iki başka sınıfla çekişme süreci yaşamıştır. Bunlardan birincisi, geçmişteki ayrıcalıklarına yeniden kavuşmak isteyen eski feodal sınıflar, ikincisi ise Fransız devriminden sonra yaşadıkları hayal kırıklığını büyük bir toplumsal muhalefete çeviren emekçi sınıflardır. 1848 işçi hareketleri ve emekçilerin kısa bir süre iktidarı ele geçirdikleri Paris komünü, kapitalist dünya sisteminin felsefi önlemler alması için yeterli sosyal olaylar, tehditlerdir. Dahası, aynı yüzyıl içinde emekçi sınıfların açıkça siyasal iktidarını öngören Marksizm, etkili bir felsefi teori olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bu durumda pozitivist teori öncelikle, toplumsal olayların değerlendirilmesinde din adamlarını değil, “insan aklına” öncelik veren

tutumu ile eski feodal sınıflara önemli bir darbe indirmiştir. Akılcı ve bilimsel tutum gerçekten de feodal sınıfların meşruiyet kaynaklarını kökünden sarsabilecek bir tavidir. Bununla birlikte pozitivist teorinin diğer özellikleri, emek yoluyla geçinen alt sınıfların siyasal iktidar taleplerini düzene yönelik bir tehdit oluşturmadan geçiştirebilecek işlevler görmektedir. Pozitivizmin idealist felsefi köklerini, korporatist toplum modelini ve sadece sayılar ya da nicel veriler üzerine odaklanıp felsefi yaklaşımlara izin vermeyen ilkesel yaklaşımı bu kapsam içinde değerlendirilebilir.

Söz konusu yaklaşım içinde, makalemizde ilk olarak pozitivistin idealist bir felsefi temeli olduğu önermesi işlenmiştir. Toplumsal yapıdaki mülkiyet ilişkilerini gözden kaçıran idealist felsefe, üretim ilişkilerini değiştirmeden “düşünce” ve “bilinç” yoluyla modernleşmeyi önermektedir. Durkheim’in “kollektif bilinç” ve Ziya Gökalp’in “milli mefkure” kavramları idealist felsefenin en belirgin örnekleridir. İkinci olarak, pozitivist teorinin içinden çıktığı “düzeni koruma” işlevi bulunmaktadır. Toplumsal yapıdaki eşitsizlikleri bir bütünün fonksiyonel parçaları olarak gördükten sonra bu eşitsizliklerin toplumsal bütüne hizmet ettiğini vurgulayan yapısal-işlevselci teori, pozitivist yaklaşımın belkemiğini oluşturmaktadır. “Devrim” ve “değişim” gibi kavramları sapma olarak işaretleyip, sınıfsal ayrımları “uyum” ve “denge” içinde örgütleyen korporatist toplum modelinin kuramsal temsilcileri aynı zamanda pozitivist teorinin öncüleridir. Son olarak pozitivistin, görüntünün ardındaki toplumsal gerçekle ilgilenmeyi bilim dışı sayan yöntem anlayışı incelenmiştir. Comte’un pozitif felsefe derslerinde örneğini vermiş olduğu gibi bilimsel bulgular dışında felsefe yapmak, düşünce üretmek ve sorgulamak eski çağlardan kalma akıl yürütme biçimleridir. Olguların dışında düşünce üretmeyi yasaklayan ve “olması gerekeni değil, olanı inceleme” öncülünü taşıyan pozitivist teori, böylelikle 19. yüzyılda ve tüm gelecek içinde alt sınıflardan gelebilecek sorgulama ve eleştirel yaklaşımları savuşturma işlevi içindedir.

### Kaynakça

- Arel, A. (2017). Pozitivizm ve siyaset. *Amme İdaresi Dergisi*, 50 (3), 1-25.
- Aydın, K. (2014). Yapısal-işlevselci teori ve toplumsal tabakalaşma. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (8), 213-239.
- Beşikçi, İ. (1976). *Bilim yöntemi*. Ankara: Komal Yayınları.
- Comte, A. (1967). *Pozitif felsefe dersleri*. (Ü. Meriç, Çev.) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. (Orjinal çalışma basım tarihi 1842)
- Durdu, Z. (2006). Frankfurt Okulu'nun sosyal bilim anlayışı. *Sosyoloji Dergisi*, (15), 15-32.
- Faulkner, N. (2012). *Marksist dünya tarihi*. (T. Öncel, Çev.) İstanbul: Yordam Yayınları.
- Gökalp, Z. (2004). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: İnkılap Yayınları. . (Orjinal çalışma basım tarihi 1923)
- Gökalp, Z. (2010). *Türkleşmek, İslamlaşmak, muassırlaşmak*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gökberk, M. (1990). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Yayınları.
- Gramsci, A. (1967). *Aydınlar ve toplum*. (V. Günyol, F. Edgü ve B. Onaran, Çev.) Ankara: Çan Yayınları. (Orjinal çalışma basım tarihi 1967)
- Hançerlioğlu, O. (1970). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Remzi Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1977). *Felsefe ansiklopedisi, kavramlar ve akımlar (Cilt 3)*. İstanbul: Remzi Yayınları.
- Kızılçelik, S. (1994). *Sosyoloji teorileri (Cilt 2)*. Konya: Yunus Emre Yayınları.
- Kızılçelik, S. (2000). *Frankfurt okulu*. Ankara: Anı Yayınları.
- Parla, T. (1993). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Politzer, G. (1996). *Felsefenin başlangıç ilkeleri*. (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol Yayıncılık. (Orjinal çalışma basım tarihi 1945)
- Politzer, G. (2004). *Felsefenin temel ilkeleri*. (E. Esençay, Çev.) İzmir: İlya Yayınları. (Orjinal çalışma basım tarihi 1945)
- Slattery, M. (2014). *Sosyolojide temel fikirler*. (Ü. Tatlıcan ve G. Demiriz, Çev.) İstanbul: Sentez Yayıncılık. (Orjinal çalışma basım tarihi 1991)
- Timuçin, A. (1997). *Düşünce tarihi*. İstanbul: İnsancıl Yayınları.
- Topses, G. (1999). *Felsefeye giriş*. Ankara: Turhan Yayınları.

**Topses, M.D. (2021). Sosyolojide pozitivist kuramın toplumsal olaylara yaklaşımı, felsefi ve sınıfsal temelleri. *Humanitas*, 9(17), 341-352**

Yücekök, A. (1987). *Siyasetin toplumsal tabanı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

**CREATING THE NATION ON THE PAGE: THE IMAGINED  
NATIONHOOD IN RAJA RAO'S *KANTHAPURA***

Ayşegül TURAN<sup>1</sup>

**Abstract**

Raja Rao's *Kanthapura* (1938) focuses on the story of how Gandhian ideology reaches the village of Kanthapura and changes the villagers' lives drastically. Rao's portrayal of national identity, by putting the village in the center, relies heavily on the use of centuries-old Indian culture and traditions in order to create a sense of shared history and collective sense of belonging against British colonialism. In the novel, the villagers re-discover their shared cultural and religious past in their attempt to find the strength to fight against colonial domination and envision a new society. Thus, the narrative's imagining of the future society follows a past-oriented trajectory, namely combining the past, present and future in the microcosmos of the village. I contend that the temporal origin of the projected nationhood determines the limitations and possibilities for the formation of the idea of nation and the future society.

**Keywords:** Postcolonial literature, India, national culture, Raja Rao, Kanthapura

**ULUSU SAYFAYA TAŞIMAK: RAJA RAO'NUN *KANTHAPURA* ADLI  
ESERİNDE ULUS TAHAYYÜLÜ**

**Öz**

Raja Rao'nun *Kanthapura* adlı eseri, Gandhi'ye ait fikirlerin ve ideolojinin Kanthapura adlı köye ulaşması ve buradaki yaşam üzerinde yarattığı kapsamlı değişime yoğunlaşmaktadır. Rao'nun köyü merkeze koyan ulusal kimlik betimlemesi, İngiliz sömürgeciliğine karşı ortak bir tarih ve kolektif aidiyet bilinci yaratma amacıyla yüzyıllara dayanan Hint kültürü ve geleneklerinin kullanılmasını temel almaktadır. Romanda, kolonyal baskıyla mücadele etme ve yeni bir toplum tahayyül etme gücü arayan köylüler, ortak kültürel ve dini geçmişlerini yeniden keşfederler. Böylelikle anlatımın gelecekteki topluma dair tahayyülü geçmiş odaklı bir yol izler ve geçmiş, şimdi ve geleceği köy mikrokosmosunda bir araya getirir. Bu çalışma,

<sup>1</sup> Assist. Prof., Istanbul Kültür University, Faculty of Sciences and Arts, Department of English Language and Literature, a.turan@iku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0016-4748



tahayyül edilen ulus fikrine ait zamansal kaynağın ulus ve gelecekteki toplum fikrinin oluşumundaki olanak ve kısıtlamaları belirlediğini ileri sürmektedir.

*Anahtar Sözcükler:* Postkolonyal edebiyat, Hindistan, ulusal kültür, Raja Rao, Kanthapura

### Introduction

Raja Rao's *Kanthapura* focuses on the story of how Gandhian ideology reaches the small village of Kanthapura and changes the villagers' lives drastically. Written during the Indian Nationalist Movement and greatly affected by the historical and political circumstances, the novel represents the emergence of Indian national consciousness and the promise of a better future through the recovery and revival of the Indian (more specifically Hindu Brahmin) past. Published in 1938, *Kanthapura* falls into the category of novels marked with nationalism as well as the influence of Gandhi. Rao, along with Mulk Raj Anand and R. K. Narayan, presented a new form of writing, "an Indian English prose, which was capable of moving beyond a crass mimicry of the British intelligentsia and was able to offer a uniquely Indian contribution to the cosmopolitan world of English letters" (Shingavi, 2013, p. 16). While the initial reaction to the novels of this period underlined their attempts to present "India in its entirety", using the terms "Indian," "nationalist," and "Gandhian" to describe them, later critical approaches have drawn attention to their inclination to homogenize the differences in the Indian nation in favor of an almost mythical national unity. In *Kanthapura*, Rao revisits traditional Hindu practices and rituals in order to portray an Indian national identity that takes its strength from a shared cultural and religious past. While this attempt underscores a desire to engender a collective belonging in the face of British colonialism, it nonetheless leads to a certain kind of Indianness that privileges Hindu background as the basis of national identity. In this article, I contend that the temporal origin of projected nationhood, as represented by the novel, determines the limitations and possibilities within the formation of the idea of nation and national identity.

Benedict Anderson's oft-quoted definition of nation as "an imagined political community" provides a starting point to conceive the different ways the nation is imagined and mapped onto the page in Rao's novel (Anderson, 2006, p. 6). Anderson (2006) elaborates on the significance of the word community here by stating that "the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship. Ultimately, it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings" (Anderson, 2006, p. 7). As he examines the

cultural roots of nationalism to provide possible sources for the emergence of such a powerful sense of belonging, his remarks on the continuity of the cultural history of nations bear importance for the analysis of this novel. If nation-states are generally assumed to be both new and historical, then the nations they are aligned with not only “loom out of an immemorial past” but also, and more importantly, “glide into a limitless future” (Anderson, 2006, p. 11-12). Thus, both the past and future figure in the present of the nation and hold it together. While the nation relies upon its shared past, it also envisions a common future that will ensure its continuity. He states that a better understanding of nationalism is possible through aligning nationalism “with the large cultural systems that preceded it, out of which – as well as against which – it came into being” (Anderson, 2006, p. 12). In this view, national identity and consciousness emerge through a complex process that involves a negotiation about the past cultural values and norms to make sure their compatibility with the imagined ideal future society.

While Anderson's concern with the general paradigmatic style of imagining the nation proves helpful to think about the idea of nation and culture, discussion on the history of nationalism in societies with colonial pasts necessitates a more nuanced reading of how cultural systems – both local and adopted – figure in the imagining of the nation. Partha Chatterjee's (1993) criticism of Anderson's modular model paves the way for an examination of anticolonial nationalism and how it engages with cultural systems before becoming a political movement. For Chatterjee, the problem with Anderson's theory is that it does not leave room for postcolonial imaginings of nationhood since his theory relies on the fact that “the historical experience of nationalism in Western Europe, in the Americas, and in Russia had supplied for all subsequent nationalisms a set of modular forms from which nationalist elites in Asia and Africa had chosen the ones they liked” (Chatterjee, 1993, p. 4-5). Instead, Chatterjee (1993) argues for an anticolonial nationalism that depends on difference with the modular forms mentioned by Anderson. Chatterjee asserts that anticolonial nationalism operates on the division of “the world of social institutions and practices into two domains – the material and the spiritual” (Chatterjee, 1993, p. 6). While the material domain signals “the domain of the ‘outside’, of the economy and of statecraft, of science and technology” aligned with Western superiority, the spiritual domain is “an ‘inner’ domain bearing the ‘essential’ marks of cultural identity” (Chatterjee, 1993, p. 6). This differentiation marks the spiritual domain as the manifestation of cultural difference from the colonizer, where the colonized can claim its own superiority. The domain of national culture with language, religion and elements of personal and family life emerges as the domain of sovereignty for the colonized,

and, for Chatterjee, it should be kept free of colonial influence to maintain the cultural distinctiveness (Chatterjee, 1993, p. 26). Here, what we see is the cultural systems occupying a central role in the construction of anticolonial nationalism, underlining not only the significance of the continuity of cultural history but also its fundamental position in the self-imagining of the nation against colonial discourse.

Chatterjee (1993) aptly points out that the spiritual domain does not remain unchanged. Nationalism, while preserving the distinctiveness of national culture, attempts to create a “‘modern’ national culture that is nevertheless not Western” (Chatterjee, 1993, p. 6). Although Chatterjee’s model has received criticism on the grounds of creating another universalistic outlook against Anderson’s modular model, his emphasis on the preservation and transformation of cultural elements draws our attention to what tools are employed in the creation of the idea of nation. If, as Chatterjee suggests, “a nation, or so at least the nationalist believes, must have a past,” then it is the cultural systems coming from this shared past that take precedence in shaping the nation (Chatterjee, 1993, p. 73). If we go back to Anderson (2006) at this point and the dual perspective toward preceding cultural systems, Chatterjee’s (1993) model favors, and in fact underlines, the larger cultural structures out of which nationalism comes into being rather than challenging them. In his approach, the struggle against colonial superiority implements and revives these elements to create a sense of national consciousness that is both old and new, having its roots in the past yet transforming itself for the needs of the present as well.

In the novel, the village of Kanthapura is represented as a microcosm of India in which the past cultural systems, reinvigorated by Gandhian ideology, are used to create a sense of national belonging and collective destiny as the foundation for the struggle for independence. In the narrative, Achakka, a grandmother from Kanthapura, recounts “the sad tale of her village” (Rao, 1963, p. VI). Achakka’s tale, heavily informed by the Indian oral storytelling tradition, depicts the development of nationalist movement in the village led by Moorthy, one of the young villagers who has become a Gandhi man and dedicated himself to promoting Gandhian ideology in his own village. Moorthy’s nationalist campaign in Kanthapura primarily focuses on reviving religious festivals and celebrations in an attempt to bring the villagers together and instill a sense of collective belonging through their shared cultural past. The success of his campaign eventually attracts the attention of the authorities, leading to a violent intervention resulting in the villagers’ forced departure from Kanthapura.

Achakka, along with the others, has taken refuge in the neighboring village Kashipura, where she tells the tale of her village and its inhabitants.

### Creating a “National” Narrative Style: Oral Storytelling Tradition and Novel Genre

Rao's focus on Indian culture and traditions also reveals itself in his narrative style, where the reader witnesses the use of Indian oral storytelling tradition in novelistic form. Thus, the formal characteristics of the novel contribute to the nationalist spirit which the narrative espouses. A brief look at the development of the Anglophone Indian novel can help us to comprehend how form and content inform one another, creating a national identity rooted in the past in *Kanthapura*. Priyamvada Gopal argues that the Anglophone Indian novel has been closely engaged with the idea of India, giving rise to two literary challenges: “writing prose and writing national history” (Gopal, 2009, p. 13). According to Gopal, these two challenges have their roots in the desire to prove that India has its own history and can produce its own works of prose (in addition to poetry) against the imperialist claims about India's lack of intellectual and cultural achievements (Gopal, 2009, p. 19). This approach highlights the foreignness of the novel genre to the Indian literary tradition, illuminating the challenging task of writing national history in prose. The difficulty presents itself in representing national cultural history and the nation in a literary form that needs to be nationalized as well. Gopal states that the emergence and development of the novel in India is closely linked to “experiments in prose, realism and the writing of ‘national’ history” (Gopal, 2009, p. 20). What is important here is that elements from the already existing literary tradition, such as “fantasy, wonder and poetry,” make their appearance in novels too, which leads to the idea that prose, realism and the novel are “appropriated and reworked rather than simply imitated and absorbed” (Gopal, 2009, p. 20). In *Kanthapura*, Rao's stylistic experimentation, namely his utilization of Indian oral storytelling tradition in the English language, illustrates an innovative approach by combining the old and the new in his attempts to represent the nation-in-the-making.

Rao's (1963) short foreword to the novel describes the nationalist framework of the narrative and elaborates on his aim to achieve an authentic portrayal of the Indian spirit in the English language. This foreword prepares the reader for what is coming next: a combination of myth and reality; gods and men, the Indian nation, and daily life and customs all presented in a unique style of the English language. Rao illustrates a storytelling tradition that acts as a bridge between past and present, capable of bringing Rama and Mahatma together (1963). According to Rao, English has become the language of the “intellectual make-up” for Indians

but not the “emotional make-up” (Rao, 1963, p. V). His desire to present Indian life in its authenticity can only be achieved through a style that would reflect the “emotional make-up” of Indians: “We cannot write like the English. We should not. We cannot write only as Indians. ... Our method of expression therefore has to be a dialect which will someday prove to be as distinctive and colorful as the Irish or the American” (Rao, 1963, p. V). John McLeod, in his discussion of two important challenges for the postcolonial writer, echoes Rao's concern with creating a language capable of expressing the Indian spirit:

[T]he first concerned subject matter and content – the task of putting into words the environments, languages, social codes, issues and struggles of colonized people [and] the second challenge revolved around style: how to find a mode of writing that would give the realities of these places and experiences proper expression. (McLeod, 2013, p. 450)

The second challenge is almost a direct reference to Rao's situation as stated in the foreword. McLeod further states that, “in seeking to articulate local experiences using non-local models and conventions, postcolonial writers have had to contend with, to resculpt and refashion, a sense of what constitutes the literary: its genres, languages, themes” (McLeod, 2013, p. 450). Rao's appropriation of the novel genre through implementing an Indian storytelling form exemplifies what McLeod says about the use of non-local models and conventions to represent local experiences. Rao, in the novel, utilizes the technique of *Purana* which is described by M. K. Nair as such: “The Puranas are a blend of narration and description, philosophical reflection, and religious teaching. The style is usually simple, flowing, and digressive, and exaggeration is the keynote of most accounts of happenings and miracles” (Nair, 1982, p. 63). His employment of the *Purana* form in the novel strives to create a mode of expression that can bring together the intellectual and emotional “make-up” in the English language while revisiting the Indian literary past as part of his project of recovering Indian cultural heritage in order to describe the Indian national consciousness.

According to Anumapa Mohan, Rao constructed *Kanthapura* on two central structuring elements, namely the depiction of the emergence of national consciousness, and the narrator's weaving of current events with Indian history and mythology through oral storytelling techniques (Mohan, 2012, p. 95). He argues that “the primary impetus for the novel comes from the crafting of Gandhi's influence through a linear depiction of events and occurrences” (Mohan, 2012, p. 96). Gandhian ideals, through Moorthy's leadership, reach the village and transform it as villagers become involved in the nationalist movement, eventually leading to their being expelled from the village. The narrative provides a detailed account of the emergence and development of the nationalist movement in *Kanthapura*. Mohan states

that the narrator's "local and contingent realities" accompany the linear depiction of events, and bridge *Kanthapura*'s present to the centuries old Indian traditions (Mohan, 2012, p. 96-97). The narrator brings together characters from *Kanthapura* with mythological and religious figures from Indian history and culture, thus melding the story of this small village and the larger Indian cultural heritage. The unique narrative voice contributes to the representation of nationalist sentiment by providing an inherently Indian style. In other words, the formal and thematic elements work together to present the Indian national spirit within the broader framework of Indian history and culture.

In the context of Indian literature, Rumina Sethi states that "treating historical fiction as the literary dimension of nationalist history" emerges as an important method for realizing how nationalist ideology is constructed in the cultural sphere (Sethi, 1999, p. 1). She also points out the problems presented by the employment of past cultural structures in the creation of a modern national culture. While the past is employed to create nationalist sentiment, the extent of its compatibility with the present project of modernization remains dubious. Sethi argues that "the writing of indigenous history has appeared to take two self-contradictory courses: configuration within the orientalist constellation by an emphasis on the ancient past, and an urge to break away from that very past" (Sethi, 1999, p. 17). When we consider Rao's novel, this conflict reveals itself in the narrative's emphasis on cultural and religious traditions to create a nationalist consciousness within the framework of the Gandhian ideology, which aims both for independence and transformation of Indian society, most importantly the caste system. Achakka, the narrator, serves an important role in disclosing the tension between the past as a reference point for national identity and the past as an obstacle before social change with her embrace of the nationalist campaign while retaining her view of the caste system to a certain degree.

Achakka, *Kanthapura*'s first-person narrator, is an old Brahmin widow from *Kanthapura*. This brief description draws our attention to her status with respect to two basic yet important elements in the novel, namely gender and caste. Her position as a storyteller is greatly influenced by these elements. She holds both marginalized and privileged positions that subsequently shape her storytelling (Mohan, 2012, p. 101). As a woman and a widow, she is marginalized; yet as a Brahmin, she belongs to a higher caste. She is the grandmother figure who carries on the oral storytelling tradition while her authority as the storyteller is shaped by her own social status. At the beginning of the novel, Achakka says:

Till now I've spoken only of the Brahmin quarter. Our village had a Pariah quarter too, a Porters' quarter, a Weavers' quarter and a Sudra quarter. How many huts had we there? I do not know. There may have been ninety or a hundred – though a hundred may be the right number. Of course you would not expect me to go to the Pariah quarter, but I have seen from the street-corner Beadle Timmayya's hut. (Rao, 1963, p. 5)

Here the narrator not only describes the social stratification within the village, but also marks her own social status and embraces it by fulfilling the societal expectations of her caste, i.e., not setting foot in the Pariah quarters. Achakka's internalization of the caste system and its impact on the narrative will come under scrutiny when I, later on, examine her narrative voice as the representative of the village and the accompanying problems.

Achakka's narrative voice contains several characteristics of the oral storytelling tradition, such as direct address to the reader, interjections to keep the audience engaged, and the heightened rhythm and tempo created by the depiction of events one after another, with almost no punctuation. As the foreword ends with "a grandmother might have told you, newcomer, the sad tale of her village" (Rao, 1963, p. VI), the novel then opens with Achakka inviting the reader – the newcomer – to be part of her audience and learn about the fate of the village, "our village – I don't think you have heard about it" (Rao, 1963, p. 1). Her use of phrases such as "tell me," "I assure you," "you know," "to tell you the truth" and "I tell you," puts the reader in the midst of her immediate audience at Kashipura, where she lives now. The rhythm of the narrative is, in Rao's words, "interminable," namely events follow one another without punctuation or "the treacherous 'ats' and 'ons'" (Rao, 1963, p. VI). S.S. Moorthy reminds us that "long interminable descriptive passages made up of sentences bound by noncommittal 'and's that show incident following incident in a continuous chain, eventually revealing an event" reflect the *Purana* form in the most exquisite way (Moorthy, 1996, p. 114). One of the finest examples of Rao's mastery of the *Purana* form is Achakka's description of the Skeffington Coffee Estate and the coolies' journey, which consists of a two-page long sentence (Rao, 1963, p. 49-50). This long sentence, made up of several clauses bound by 'and's, finally ends when the story comes to a halt with the coolies' arrival to the estate grounds. Rao's utilization of Indian oral storytelling tradition characteristics in written form results in a language both familiar and alien to the reader. Achakka's narrative voice is marked with stylistic qualities born out of Indian culture, reviving the Indian storytelling tradition as a response to the dominance of colonial discourse over cultural systems. Neil Lazarus, in *The Postcolonial Unconscious*, notes how literary representations of anticolonial nationalism strive to bring new nations into being: "They [writers] 'world these nations, so to

speak, defining them through grammars, lexicons, registers, habitus that had to be fought for and fought over, seized from the grasp of colonial definition, colonial understanding, colonial discursivity, and conceptuality" (Lazarus, 2011, p. 65). The narrative voice in *Kanthapura*, taking the Indian literary and cultural tradition as its reference point, resonates with Lazarus's idea of resisting the grasp of colonial discourse and re-creating the nation on the page. The representation of *Kanthapura*'s story as part of the broader Indian history connects it with ancient times, when the emphasis lies in the glory of Indian culture rather than colonial hegemony.

*Kanthapura* presents a complex picture where anticolonial nationalism appears both unifying and exclusionary due to the first-person narrator's authority over the narrative. On the one hand, it delineates the growing collective consciousness in the village and the people's enthusiastic participation in the nationalist movement; on the other hand, Achakka's voice, along with other thematic aspects, underscore certain limitations, mostly due to the emphasis on the past religious and cultural traditions, with respect to the inclusiveness of the nation-in-the-making. In the novel, "I" is often replaced with "we," making Achakka the representative of the village. According to Moorthy, Achakka "echoes the sentiments, the prejudices, the joys and the values of the community" (Moorthy, 1996, p. 113). An early example of this would be her introduction of Moorthy:

Corner-House Moorthy, who had gone through life like a noble cow, quiet, generous, serene, deferent and brahmanic, a very prince like, I tell you. We loved him, of course ... He's the age my Seenu is, and he and Seenu were as, one would say, our Rama and brother Lakshamana. They only needed a Sita to make it complete. In fact, on that day, as everybody knew, Coffee-Planter Ramayya had come to offer his own daughter to Moorthy. But the horoscopes did not agree. And we were all so satisfied... (Rao, 1963, p. 5).

By employing the first-person plural mode, the narrator underscores that not only her, but indeed the whole village have a high opinion of Moorthy. Tabish Khair, like Moorthy, describes Achakka as "a generalized and socialized narrator" who acts almost as the spokesperson for her community (Khair, 2001, p. 216). However, he differs from Moorthy in also pointing out the pitfalls of this assumed role. He argues that Achakka's narrative voice tends to idealize certain characters and simplify or typify others in accordance with Rao's "philosophical conception of the Hindu/Indian ethos" primarily based on Brahmanism (Khair, 2001, p. 213). Then comes the question: How can Achakka, a Brahmin widow, represent those outside of her caste – and literally out of her reach – within the community?



The ambivalence of the narrative voice stems from Achakka's adamant desire to speak for the whole community while retaining her Hindu Brahmin social values. Mohan calls the impact of the narrative voice on the reader "a precarious mix of unreliability and empathy" in which "she [Achakka] simultaneously distances the reader with her unsubtle biases and prejudicial observations and draws the reader in with her always-engaging and dynamic narrative of rural life" (Mohan, 2012, p. 101). The novel's representation of Moorthy's first visit to the inside of a pariah hut, namely crossing the threshold that separates castes both literally and figuratively, illustrates an example of Achakka's anxiety concerning the preservation of Brahmin values. Although Moorthy thinks "the roof seems to shake, and all the gods and all the manes of heaven seem to cry out against him" during his visit, he is determined to continue visiting the pariah quarter (Rao, 1963, p. 77). Achakka expresses her relief after recounting Moorthy's decision to purify himself with the Ganges water after his visits to the pariah quarter: "After all a Brahmin is a Brahmin, sister!" (Rao, 1963, p. 77). Neelam Srivastava argues that this remark suggests a mutual understanding between Achakka and her audience in terms of caste distinctions (Srivastava, 2010, p. 315). Srivastava's claim reiterates the overarching Brahmin-oriented worldview in the narrative through this shared understanding. Achakka's portrayal of the police officer Bade Khan, the only Muslim depicted in detail in the novel, indicates a similar attitude. Upon his arrival in the village, Achakka clearly states that Bade Khan does not fit into the existing social structure: "Being a Mohomedan he could stay neither in the Potters' Street nor in the Sudra Street, and you don't expect him to live in the Brahmin Street" (Rao, 1963, p. 14). His exclusion from the village leads him to find accommodation in the Skeffington Coffee Estate, where he lives with a pariah woman. This detail, conveyed by Achakka, once again highlights the novel's exclusionary attitude toward Bade Khan based on a Brahminical worldview. While the narrator already frowns upon him because of his religion, his relationship with a pariah woman makes him entirely unacceptable. Even though Hindu-Muslim unity is an integral part of Swaraj as mentioned in the *harikatha* performance, which I will discuss below, the novel refrains from attempting to exemplify this unity within the confines of the village.

### **New Ideas, Old Forms**

While Achakka's biases and Brahmin values frame her storytelling, it is Moorthy and the ideas he has brought to the village that shape the story of the village itself. Moorthy holds the center not only in Achakka's tale, but also in the emergence and development of the nationalist movement in *Kanthapura*. If *Kanthapura* recounts the emergence of a national

consciousness, it is also the story of Moorthy's gradual transformation from a village boy into an ardent follower of Gandhian ideology. Moorthy's transformation affects the whole community, as he disseminates Gandhian principles to the villagers at the cost of upsetting the status quo. All the trouble, Achakka says, starts with Moorthy's unearthing of a *linga*, its consecration, and the Kanthapurishwari temple built around it (Rao, 1963, p. 7). What follows directly is Moorthy's attempt to revive religious festivals and ensure their continuity through villagers' participation from different quarters, with the ultimate aim of instilling a sense of community regardless of caste distinctions. The new temple, from very early on, serves as the center where religion will be put to the service of politics, specifically to introduce Gandhian ideology, as exemplified by the *harikatha* ceremony. *Harikatha* is an art form composed of storytelling, dance, poetry, music, and drama, generally focusing on a religious theme, such as the life of a saint or an epic from Indian history.

The *harikatha* ceremony by Jayaramachar is the first instance where we witness the coming together of gods and Gandhi, as well as the villagers' reaction to this *harikatha* they have never heard before. Jayaramachar starts his performance by explaining what kind of a story he will tell: "'Today,' he says, 'it will be the story of Siva and Parvati.' And Parvati in penance becomes the country and Siva becomes heaven knows what! 'Siva is the three-eyed,' he says, 'and Swaraj too is three-eyed: Self-purification, Hindu-Moslem unity, Khaddar'" (Rao, 1963, p. 10). With his reference to Swaraj, the performer brings Gandhi's national program of home-rule into the world of *harikatha*, creating an allegorical relationship between Swaraj and the goddess Siva. Once the main principles of Gandhian ideology are described in relation to Siva, the allegorical representation of India as an enslaved goddess paves the way for the coming of Mahatma as the savior. This *harikatha* depicts him as the "son such as the world has never beheld" (Rao, 1963, p. 12). He is initially compared to Krishna, who also fought against demons, and then his life story and ideology are conveyed to the audience, highlighting him as "a saint" (Rao, 1963, p. 12-13). Jayamachar ends his *harikatha* by saying that even Gandhi's enemies fall at his feet and become followers.

Gandhi's appearance in this *harikatha*, an already established cultural and religious form, surprises the audience, who expect to hear about gods. The appropriation of the *harikatha* form is reminiscent of Rao's own appropriation of the novel form while writing *Kanthapura*. Though working at different ends, both forms have undergone transformation to serve the writer's or the storyteller's purpose. The novel form is altered by the oral storytelling tradition in order to express the Indian spirit, while *harikatha*'s focus on Gandhi is

an attempt to use this familiar form to inform the villagers about Gandhian ideology and nationalist politics. Jasbir Jain claims that inherently religious *harikathas* yield to “Gandhi-kathas,” in other words, “secular narratives” in Rao’s novel (Jain, 2007, p. 175). However, it is the intermingling of the divine and the ordinary that elevates Gandhi to the status of a god and marks his role in Indian history as having a mission assigned to him by divine powers. Thus Gandhi, no longer regarded as an ordinary human being, takes his place amongst other mythical fighters as recounted in stories (Monti, 2001, p. 55). The mythification of Gandhi through *harikatha* helps villagers to get acquainted with his principles for the first time. Indeed, the section ends with several young men from the village “throw[ing] away their foreign clothes and becom[ing] Gandhi’s men” (Rao, 1963, p. 13). While the implementation of religious practices to familiarize the villagers with Gandhi bridges the past and present through already existing cultural structures, the deification of Gandhi and the young men’s embrace of Gandhian ideology immediately after listening to the *harikatha* raise questions about the narrative’s portrayal of the nationalist movement’s strong appeal to the emotional side of the villagers, rather than an attempt to raise consciousness about the ideological framework of the movement.

The story of Moorthy becoming a follower of Gandhi helps us to reflect on the novel’s representation of the emotive appeal of the nationalist campaign and its significance for the development of national consciousness in *Kanthapura*. Achakka recounts how Moorthy, all of a sudden, leaves the university and comes back to the village: “For, as everybody knew, one day he [Moorthy] had seen a vision, a vision of the Mahatma, mighty and God-beaming” (Rao, 1963, p. 35). In the first place, the use of “vision” here creates an ambiguity since it is impossible to determine whether Moorthy really experienced what happens in the rest of the account or only imagined it. However, when we look at the rest of the account, we realize that what really matters is how and why Moorthy decides to become a Gandhi man. The passage describes the ecstatic state of Moorthy as he listens to Gandhi:

Moorthy stood by the Mahatma and the fan went once this side and once that, and beneath the fan came a voice deep and stirring that went out to the hearts of those women and men ... and the hair and the nails of Moorthy into the very limbs, and Moorthy shivered ... he said to himself ‘Let me listen,’ and he listened, and in listening heard, ‘there is but one force in life and that is truth, and there is but one love in life and that is the love of mankind, and there is but one God in life and that is the God of all,’ and then came a shiver... (Rao, 1963, p. 35-36)

While in this emotionally overwhelmed state, Moorthy gets the chance to ask Gandhi for guidance. His advice determines Moorthy’s path: seeking Truth, wearing khadi, leaving

foreign university, and helping the country by working among people in villages (Rao, 1963, p. 36). When we examine the course of the events, we see that Moorthy's conversion to a Gandhi man essentially depends on a real or imagined encounter in which his emotions take over. Moorthy's decision to follow Gandhi is depicted without any obvious reference to the political aspect of Gandhi's campaign and the nationalist movement. The suddenness of his decision underscores a personal and emotional attachment to Gandhi rather than a politically informed one. The aforementioned passage about the young villagers' decision to become Gandhi men after the *harikatha* ceremony reiterates the same pattern with the exception of Gandhi's physical absence in the scene. The same issue will be of great importance when we consider how Moorthy attempts to recruit villagers to commit themselves to various activities related to the nationalist campaign. These attempts mostly indicate his tendency to appeal to the emotional side of the villagers when he realizes the difficulty, and sometimes impossibility, of conveying the political message of these activities.

Khadi (or khaddar), handspun cloth mostly made of cotton, constitutes an important part of Moorthy's nationalist campaign in the village. Meeta Chatterjee underscores the two-fold significance of khadi: it not only "dismantles the complacent socio-political structures" but also enforces the "re-formation of the age-old caste relationships" (Chatterjee, 2000, p. 107-109). In the novel, Moorthy, along with his supporters, strives to promote spinning across all quarters of the village so as to contribute to the economic independence program and to break caste boundaries through everyone's participation in it. The reactions, however, reveal some of the difficulties Moorthy faces as he tries to spread the Gandhian principles as well as the means he employs to overcome those difficulties. For instance, Brahmin Nanjamma's skepticism toward spinning speaks to the long-standing caste-based labor division in the village: "Brahmins do not spin, do they? My son, we have weavers in the village" (Rao, 1963, p. 17). It is not clear whether his subsequent speech about the exploitation of the country has any bearing on the old woman, since she accepts spinning only after being told that "Every morning he [Gandhi] spins for two hours immediately after his prayers. He says spinning is as purifying as praying" (Rao, 1963, p. 19). Moorthy's resort to Gandhi as an exemplary figure and the accompanying religious connotations, along with the fact that Gandhi has already been represented almost like a mythical god, serve to create a connection to the Hindu past which, in itself, is unable to accommodate the social change and the sense of collective belonging that the nationalist program envisions in its challenge to the caste system.

The representation of women in *Kanthapura* discloses the tenuous relationship between cultural traditions and nationalism. Women are generally regarded as the repository of tradition and culture in nationalist narratives. Chatterjee argues that “the women’s question” is a “problem of Indian tradition,” in which women have been defined by their role in ensuring the preservation and continuity of national culture, which denies subjectivity to women and turns them into a sign for the nation (Chatterjee, 1993, p. 119-121). In Achakka’s tale, Rangamma and Ratna emerge as role models and leaders due to their active participation in the nationalist movement. The narrative, however, allows active participation in the public domain only as long as women fulfill their duties in the private domain. Anshuman Mondal states that the emergence of women in the public sphere occurs conditionally, as a service to the nation (Mondal, 2002, p. 928). Rangamma’s efforts to organize a women’s branch in the struggle presents a compelling example underscoring the narrative’s complicity in its delineation of a new woman figure which, in fact, is still bound with expectations based on traditional gender roles. As volunteers in this group exercise and train, the husbands start to complain about the women acting like men and their neglect of households (Rao, 1963, p. 108-110). While the men’s reactions to this development can be explained in terms of their unease at women stepping outside the assigned gender roles, Rangamma and other women’s responses suggest a perspective that regards women first as wives and only subsequently as volunteers:

Of course, Satamma has to look after your comforts. If we are to help others, we must begin with our husbands,’ and she tells Satamma, ‘Your husband is not against Sevika Sangha. He only wants to eat in time,’ ... Rangamma tells her to be more regular in cooking, and we all say, ‘We should do our duty. If not it is no use belonging to the Gandhi-group.’ Rangamma says, ‘That is right, sister,’ and we say, ‘We shall not forget our children and our husbands. (Rao, 1963, p. 110)

Volunteers are expected to fulfill their duties as wives and mothers before partaking in the women’s branch as Gandhi volunteers. The prioritization of traditional gender roles ensures that women still remain within the bounds of the patriarchal system when they step outside their houses. The narrative clearly shows that women’s participation in the public sphere does not pose a threat to their role as dutiful and obedient wives when Rangamma compares the policeman’s beating to a husband’s beating: “When your husband beats you, you do not hit back, do you? You only grumble and weep. The policeman’s beatings are the like!” (Rao, 1963, p. 127) This example affirms Sethi’s point that women in *Kanthapura* achieve little in altering the private domain (Sethi, 1996, p. 313). Their participation in the

nationalist movement and in the public sphere does not affect the dynamics of the private domain, where they are defined through their subordination to men. In this sense, the narrative points to, and to a certain degree supports, women's role in society as defined by past social and cultural structures, so as to ensure the preservation and continuity of traditional gender values.

When we consider the overall progress of the nationalist campaign in *Kanthapura*, the incongruity between the existing cultural structures and the demands of Gandhian ideology emerges as a source of tension and anxiety. Revisiting Chatterjee's (1993) notion of material and spiritual domains can help us to analyze the success and misgivings of the nationalist movement as represented in the novel. If, as Chatterjee argues, nationalism insists on "essential' cultural difference" in order to establish its sovereignty in the spiritual or inner domain, it relies on the notion that this cultural difference has its roots in the nation's past (Chatterjee, 1993, p. 26-27). In *Kanthapura*, Gandhian ideology permeates the spiritual domain, both through the intermingling of religion and the nationalist campaign in Moorthy's attempts to raise consciousness, and through unsuccessful yet repeated attempts to challenge the caste system in the village. While this intervention does not come from colonial authority, it nevertheless strives to undermine long standing societal structures governing the practices and cultural norms of daily life. The spiritual domain is subject to change as nationalism strives to create a modern national culture while preserving its distinctiveness (Chatterjee, 1993, p. 6). Moorthy's emphasis on the use of religious festivals and celebrations to promote the nationalist movement maintains a strong connection with previous social structures. However, *Kanthapura* also problematizes the difficulty of leaving behind the social and cultural system one is born into and the individual's dilemma when confronted with the need to act against ingrained social codes. Even Moorthy, the most fervent advocate of Gandhian ideology, feels discomfort when he transgresses caste-bound social expectations by stepping into a pariah house, disclosing the incompatibility between the broader cultural tradition he is part of and the modern national culture Rao's Gandhian ideology envisions.

The novel's engagement with religion on different levels also portrays Rao's attempt to return to an older and purer version of Hinduism untainted by the workings of colonialism, which brings forth a contested relationship between the representatives of Orthodox Hinduism and Moorthy, and Gandhian ideology in general. In the narrative, Orthodox Hinduism forms the strongest opposition to Gandhian ideology, especially through the First Brahmin Bhatta

and the Swami.<sup>2</sup> According to Khair, this should not come as a surprise since Bhatta and the Swami do not represent the Hinduism which the novel, and also Gandhian ideology, aim to promote (Khair, 2001, p. 211-212). Both characters are in a complicit relationship with the colonial government and use religious values to protect their own interests. The Swami's assertion that "governments are sent by the Divine Will and we may not question it" (Rao, 1963, p. 95) legitimizes the colonial rule vis-à-vis religious authority (Mondal, 2002, p. 110). The First Brahmin Bhatta's exploitation of the villagers as a moneylender turns him from a pontifical Brahmin into a landowner. He regards any possibility of change, whether in the caste system or regarding the status of women, as a threat to his own position. While both the Swami and Bhatta initially appear to be in the spiritual domain due to their religious positions, their dealings with the colonial authority and its economy no longer allow them to be part of it in the book's view. Their misuse of religious authority for their own benefit disqualifies them as bearers of the national cultural heritage the novel strives to convey.

It is noteworthy that Patel Range Gowda, who in fact serves as part of the colonial establishment as a patel, does not receive the same treatment as Bhatta and the Swami in the narrative due to his participation in Moorthy's campaign. In fact, the novel depicts him as part of the long standing tradition, hence part of the nation's history, through his patelship and his dismissal from his position is regarded as an act of disrespect towards the ancient traditions: "Oh this is against the ancient laws – a patel is a patel from father to son, from son to grandson, and this Government wants to eat up the food of our ancestors [...] Oh Goddess, destroy this government" (Rao, 1963, p. 98). Rao's portrayal of the representatives of Orthodox Hinduism indicates how the established religious structure is used to confront the nationalist movement, serving the ends of colonial power rather than the nation itself. The nationalist movement distances itself from this corrupted version of Hinduism by revisiting centuries-old religious practices, thus proposing ancient religious traditions as a source for the emerging national consciousness.

### Conclusion

The novel ends with villagers being forced to leave Kanthapura and take refuge in another village, and Moorthy becoming a Nehru supporter. While the ending can be seen as the loss of the villagers' dreams, Achakka expresses her faith in Gandhi "to bring them Swaraj" and instills hope in others by recounting her story (Rao, 1963, p. 189). In the end, the villagers remain dedicated to Gandhi and the promise of the nationalist movement, which first

---

<sup>2</sup> Swami is an honorific title given to a Hindu religious teacher.

**Turan, A. (2021). Creating the nation on the page: the imagined nationhood in Raja Rao's *Kanthapura*. *Humanitas*, 9(17), 353-371**

awakened a sense of collective belonging and shared destiny among them. The novel represents the possibility of mobilizing populist resistance and reaching out to different segments of the society by cultural and religious means. Nevertheless, taken in a broader framework, *Kanthapura* focuses on a certain kind of Indianness defined through Hindu-Brahmin traditions. Its attempt to counter the hegemony of colonial discourse through an emphasis on religious and cultural tradition helps create an exclusionary mode of nation-formation that develops a dominant class within itself. Revisiting the Hindu past determines the contours of the projected nationhood by prioritizing a homogenous societal structure rather than a heterogenous one. The difficulty of overcoming social and religious codes in the construction of new national identity discloses both the contestation and negotiation with the already existing cultural systems, as well as the possible means for their reconfiguration and transformation. That the novel brings up Nehru and his principles at the end leaves the reader with the possibility of further transformation to the Indian identity that is still in-the-making with the potential and means to give itself a new form.



## References

- Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. New York: Verso.
- Chatterjee, M. (2000). Khadi: The fabric of the nation. *New Literature Review*, 36, 105-113.
- Chatterjee, P. (1993). *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Gopal, P. (2009). *The Indian English novel: Nation, history, and narration*. Oxford: Oxford University Press.
- Jain, J. (2007). A phoenix called resistance. *Journal of Postcolonial Writing*, 43(2), 172-182.
- Khair, T. (2001). *Babu fictions: Alienation in contemporary Indian English novels*. New York: Oxford University Press.
- Lazarus, N. (2011). *The postcolonial unconscious*. New York: Cambridge University Press.
- McLeod, J. (2013). Postcolonialism and literature. In G. Huggan (Ed.), *The Oxford handbook of postcolonial studies* (p. 449-467). New York: Oxford University Press.
- Mohan, A. (2012). *Utopia and the village in South Asian literatures*. New York: Palgrave MacMillan.
- Mondal, A. (2002). The emblematics of gender and sexuality in Indian nationalist discourse. *Modern Asian Studies*, 36(4), 913-936.
- Monti, A. (2001). A plea and a cheer for Indian English: A note on Raja Rao. In R. Mittapalli and Piciucco, P.P. (Eds.) *The fiction of Raja Rao: Critical studies* (p. 53-61). New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors.
- Moorthy, S.S. (1996). Narrative technique in Raja Rao's *Kanthapura*. *Commonwealth*, 19(1), 111-15.
- Nair, M. K. (1982). *Raja Rao*. Calcutta: Blackie and Son Publishers.
- Prasad, G. J. V. (2011). *Writing India, writing English: Literature, language, location*. New York: Routledge.
- Rao, R. (1963). *Kanthapura*. New York: New Directions.
- Sethi, R. (1996). Contesting identities: Involvement and resistance of women in the Indian national movement. *Journal of Gender Studies*, 5(3), 305-315.
- Sethi, R. (1999). *Myths of nation: national identity and literary representation*. Oxford: Clarendon Press.

**Turan, A. (2021). Creating the nation on the page: the imagined nationhood in Raja Rao's Kanthapura. *Humanitas*, 9(17), 353-371**

Shingavi, S. (2013). *The Mahatma misunderstood: The politics and forms of literary nationalism in India*. New York: Anthem Press.

Srivastava, N. (2010). Towards a critique of colonial violence: Fanon, Gandhi and the restoration of agency. *Journal of Postcolonial Writing*, 46(3-4), 303-319.

**MAURICE: THROUGH THE LENSES OF LACANIAN “MIRROR,  
MIRROR, ON THE WALL...”<sup>1</sup>**

**Dilek TÜFEKÇİ CAN<sup>2</sup>**

**Abstract**

*Maurice*, a *bildungsroman* by E. M. Forster, revolves around the theme of homosexuality. By presenting homosexual characters, who are on a futile quest for their actual identity, Forster attempts to be the voice of the unspeakables in the Edwardian period in England, where all acts of homosexuality were considered illegal. In this paper, the identity of the characters is analysed through the lenses of Lacanian psychoanalytic theory by focusing on the concept of mirror. This paper attempts to reveal to what extent cultural codes and societal norms of the Edwardian period are functional in forming the identity of the characters. Besides, this study uncovers that Forster wisely uses Lacanian concepts such as imaginary order, symbolic order and real order in creating his characters. It is concluded that the mirror, which reflects the actual self of the characters, just like dreams and music, plays a significant role in (re)forming the identities from compulsory heterosexuality to voluntary homosexuality.

**Keywords:** *Maurice*, E. M. Forster, Lacan, identity, mirror

**MAURICE: LACANCI BAKIŞ AÇISIYLA “AYNA, AYNA, GÜZEL  
AYNA ...”**

**Öz**

Bir *bildungsroman* olarak E. M. Forster tarafından kaleme alınan *Maurice* konusunu homoseksüellikten alır. Gerçek kimliklerini bulabilmek için anlamsız bir arayışa giren homoseksüel karakterleri sergileyerek, Forster aslında her türlü homoseksüel eylemin kanunsuz kabul edildiği Edward dönemi İngiltere’inde “konuşamayanlar”ın sesi olmaya çalışır. Bu çalışmada homoseksüel karakterlerin, özellikle kahraman Maurice’in kimliği, psikanalitik yaklaşıma göre Fransız psikiyatrist ve psikanaliz Jacques Marie Émile Lacan (1901-1981) tarafından öne sürülen ayna kavramı ele

<sup>1</sup> This study is a reviewed and revised version of an unpublished PhD dissertation on the novels of E. M. Forster, which is to be submitted to Istanbul Aydın University, English Language and Literature program in order to fulfil the requirements of a graduate student.

<sup>2</sup> Assist. Prof. Dr., Balıkesir University, Necatibey Faculty of Education, English Language Teaching Department, tufekci@balikesir.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8067-6032

alınarak incelenmektedir. Homoseksüellik ve heteroseksüellik arasına net sınır çizgileri çizerek, bu çalışma aynı zamanda homoseksüel karakterlerin kimliklerini (yeniden) oluşturmada Edward döneminin kültürel kodları ve sosyal normlarının ne ölçüde etkili olduklarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Ayrıca, bu çalışma Forster’in homoseksüel karakterleri yaratırken ne kadar akıllıca Lacan’ın imgesel, sembolik ve gerçeklik dönem gibi kavramlarını kullandığını ortaya çıkarmaktadır. Bu çalışma karakterlerin gerçek kimliği yansıtan aynanın tıpkı rüyalar ve müzik gibi, zorunlu heteroseksüellikten gönüllü homoseksüelliğe geçen karakterlerin kimliklerini (yeniden) şekillendirmede önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Maurice, E. M. Forster, Lacan, kimlik, ayna

### Introduction

The novel entitled *Maurice* (written in 1913-14 and published in 1971), a *bildungsroman* by Edward Morgan Forster (1879-1970), mainly revolves around the theme of homosexuality. The plot does not include many incidents on the life of the protagonist, namely Maurice himself, but rather, it deals with human psyche. As a homosexual novel, *Maurice* presents the developmental stages of its protagonist from celibacy to adulthood by emphasizing the struggle he has experienced while searching for his actual sexual identity. Apart from Maurice, many other homosexual characters such as Clive, Alec and Risley are also included in the novel in order to reveal the identity of the homosexual characters from a wide variety of perspectives.

*Maurice* was not publicized except Forster’s closest friends until his death in 1970 as it included many implications on homosexuality, which was accepted as an illegal act in Britain at that time.<sup>3</sup> As far as British laws are concerned, homosexual relations were considered to be criminal and no amendment on homosexuality was made throughout the first half of the 20<sup>th</sup> century. Explicitly, “By section 11 [...] of the 1885 Criminal Law Amendment Act, all male homosexual acts short of buggery, whether committed in public or private, were made illegal” (Weeks, 1990, p. 14) and they were all subjected to penalties of jail terms up to two years with the potential of hard labour until the enactment in 1967, which leads to a “more liberal

---

<sup>3</sup> As far as western literature is concerned, it is obvious that most of the homosexual writers before the early 20th century not only withheld their homosexual writings from the publication units but also omitted the homosexual contents from their drafts and/or preferred denying their homosexual orientations publicly. Among some of the famous writers of this group are George Gordon Lord Byron (1788-1824), Walt Whitman (1819-1892), John Addington Symonds (1840-1893), Walter Pater (1839-1894), A. E. Housman (1859-1936), Gertrude Stein (1874-1946), D. H. Lawrence (1885-1930), Marcel Proust (1871-1922) and Forrest Reid (1875-1947). Undoubtedly, E. M. Forster (1879-1970) can also be added to this group. Yet, the literary works by these authors have remained predominantly in the spheres of queer studies because of their thematic connections with homosexuality itself.

statute that decriminalized hitherto forbidding acts between consenting adults” (Kermode, 2009, p. 81). Moreover, to Markley (2001), Forster “did not write *Maurice* with the intention of publishing it during his lifetime” (p. 285). Furthermore, writing frankly and overtly on homosexuality was almost impossible due to the censorship in Forster’s time as “he [also] lived under threat from the law that ruined Oscar Wilde in 1895” (Kermode, 2009, 81). More precisely, the case of Oscar Wilde unveils the general judgements of the authorities about homosexuality. When Wilde’s act of sodomite was known publicly as a scandal, his works were picked by prosecutors in an attempt to find proof for the writer’s sexuality. Most probably, “had he not become known publicly as a ‘sodomite’, his writings no doubt would have continued to be read as straight” (Markley, 2001, p. 270), just as those of Forster’s were.

Yet, it does not mean that there was no reference to homosexuality in literature. The narratives, which make allusions, anecdotes and implications with the same-sex eroticism, emerged subsequently through *Eccentric writers*, a concept coined by Ed Cohen (1995) to define the late Victorian men who express their “true” selves by means of their writing and find some other ways to reveal their own opinions which had already been unrepresentable into the texts (p. 88) in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century. So, these texts become a form of narration which is called homotextuality in literature. Likewise, Markley (2001) reveals that Forster “invented a kind of narration that powerfully expresses male homoerotic desire while shrewdly maintaining the veneer of heterosexual conventionality” (p. 268). In other words, Forster uses “distinctively homoerotic subtexts” that are “distinct from the conventional heteronormative interpretation” as an indication of “male homoerotic desire” (Markley, 2001, p. 268) while inserting his views into the narrations on homosexuality.

*Maurice* reflects the general aspects of societal norms and cultural codes of the Edwardian period. Accordingly, Toda (2001) emphasizes that “*Maurice* is essentially Edwardian” and, that it unveils “the effects of a public school education” in the formation of homosexual identity “as it [public school education] affects the conceptualization of relations between men” (p. 134). In his study, A. R. Buck (1996) reveals that *Maurice* is a novel “about alienation” (p. 71) by emphasizing the fact that Forster “consistently portrays characters interacting with those culturally or socially unequal to them and thus encountering unavoidable conflict in their personal relations” (p. 71). Furthermore, Bolling (1974) asserts the idea that Forster uses thematically the “imperative of the personal relationship, the need for a mutuality of feeling and understanding which transcends the formidable and

dehumanizing barriers of modern society” (p. 162) in *Maurice*. As for Schwarz (1983), the plot revolves around the protagonist’s quest for finding his real identity “by expressing feelings and passions and by creating personal ties” for the sake of escaping “social entrapment” (p. 624) in a community where the secrecy about homosexuality is somewhat unveiled.

In his work entitled *A Reading of E. M. Forster*, Glen Cavaliero (1979) states that the main reason of Forster’s penning a homosexual novel is “to provide an education in feeling” (p. 132). Similarly, in his Terminal Note in the sub-title “Homosexuality”, Forster highlights how the public itself is transformed from obliviousness to awareness with these words: “Since *Maurice* was written there has been a change in the public attitude here: the change from ignorance and terror to familiarity and contempt” (Forster, 1971, p. 221). Through *Maurice*, Forster has reached his utmost aim, which is dealt with educating the emotions of the people. The following quotation, which asks a thought-provoking question at the end, clearly indicates that *Maurice* has gone through a long process until its publication by law:

Heterosexual relationship has always been approved of and, though not always in the worldly sense, encouraged, in the Western civilisation, and yet, a novel that celebrates such relationship had to wait for its uncensored publication for thirty years, till 1960. Same-sex relationship, on the other hand, was reluctantly legalised in 1967, given rather an orange light than a green one. In 1914, would an expurgated edition of *Maurice* do the trick? (Kelbelová, 2006, p. 34).

The question above seems to be a rather debatable issue. But most probably, abridged or censored edition of *Maurice* will be inadequate in giving the same senses to its readers. Since neither in the society nor in the British laws the prerequisite conditions for the publication of the novel had been improved, *Maurice* had had to wait for a long time for its publication. Moreover, Forster, who is considered as one of the most closeted ones among many other homosexual writers, unambiguously tells Florence Barger that “he had almost completed a long novel”, namely *Maurice* itself, “though it could not be published until my death or England’s” (1978, p. 259) in the first volume of Furbank’s work entitled *E. M. Forster: A Life*.

In a world where the cultural, social and economic disparities have always occurred, it is not unforeseen that “[g]ender classifications are not organised in fixed schema: they are ambiguous and fluctuating. This [...] must be understood in terms of the importance placed [...] on the maintenance of a multiplicity of differences and alternatives” (p. 277), as revealed by Karin Barber (1991). Indeed, not only in the past but also in our contemporary society, it is

rather difficult to say that there exist only females and males as far as individuals' gender and/or sexual orientations are concerned. In other words, there have not only existed heterosexual and homosexual people but also lesbian, bisexual, pansexual, bicurious, polysexual, monosexual, allosexual, androsexual, gynosexual, asexual, demisexual, grey asexual, heteronormative, queer people and so on throughout the history. Through penning such a homosexual novel, Forster shows us where he stands as far as homosexuality is concerned.

### (Un)earthing Gender Identity

Femininity and masculinity, that is to say, an individual's *gender identity*, depends upon to what extent an individual sees himself or herself as feminine or masculine in a given society. Spence (1985) pronounces that “personal senses of masculinity or femininity appear to be phenomenologically real, even though their meanings remain unarticulated, and to be relatively independent of any given class of masculine and feminine attributes and behaviours” (p. 78-79). Both femininity and masculinity are rooted in one's social and cultural aspects rather than biological ones. Yet, the quote by Beauvoir (1973) “One is not born, but rather becomes a woman” (p. 301) reveals how particularly the women are under the strong influence of society and culture rather than the men. Similarly, the homosexual men have always been under the threat of the “compulsory heterosexuality within a masculinist sexual economy” (1999, Butler, XXXI) historically.

With regard to social identity criticism (Tajfel, 1982), gender identity “as a primary identity, organizing the earliest experience and integrated into the individual sense of selfhood” (Jenkins, 2008, p. 70) is to do with many role identities the individuals have already had in social settings. Correspondingly, the self-meanings regarding an individual's “role identity”, which means that one's “imaginative view of himself as he likes to think of himself being and acting as an occupant” of a particular position (McCall & Simmons, 1978, p. 65), are relatively formed in social situations and interactions with the others. In other words, “With respect to gender identity, [...] the character of masculinity and femininity – that is, what it means to be male or female – varies from one society to another and even across individuals within a society” (Burke & Stets, 2009, 65). As indicated, gender identity involves the meanings ascribed to males and females within a given society.

As far as gender stereotypes are concerned, an individual with a more masculine identity acts more masculine, namely, he commonly engages in acts which suggests more masculinity such as “active, ambitious, aggressive, assertive, adventurous and boastful”

whereas an individual who defines herself as a female engages in more feminine acts such as “affected, affectionate, amiable, anxious, appreciative, attractive” (Ashmore, Boca & Wohlers, 1986, p. 70). However, an individual may define herself female, but instead of seeing herself in a stereotypical female manner such as emotional, warm and submissive, she may ultimately see herself in somewhat stereotypically masculine manner such as decisive, rational and dominant. So, individuals have certain views of themselves about their meanings of femininity and masculinity; some people see themselves more feminine while some others more masculine, and some may also see themselves as a mixture of two. For Katz (1986), “it is possible to have a gender identity other than masculine or feminine”, or else an individual may exhibit androgynous traits which suggest that “individuals are (or can be) neither masculine nor feminine but rather some combination of both” (p. 56). Nevertheless, self-meanings cannot be directly observed and can only be inferred from the behaviors and interactions in which one engages.

In a given society, males often define themselves as masculine whereas females as feminine. However, sometimes the individuals do not define themselves at all, because none of these categorizations fit them. Therefore, they consider themselves as “the unspeakables” or rather, “a minority”, a term Forster used “to describe his ‘position ’as a homosexual” (Moffat, 2010, p. 70) in the Edwardian England. Since Forster has always rejected the conventional culture, which displays abhorrence of the homosexuals, he preferred being labelled as a “minority” rather than a “homosexual”. Because Forster has always been “fiercely resistant to medical theories which identify same-sex sexuality as a marker of degeneration and mental illness” (Wilper, 2016, p. 114) personally.

As specified, the main purpose of this paper is to unearth homosexual identity of the characters in a male dominated society in *Maurice*, particularly through the lenses of Lacan. On the issue of homosexuality, Michel Foucault (1978) reveals that “Homosexuality appeared as one of the forms of sexuality when it was transposed from practice of sodomy onto a kind of interior androgyny, a hermaphrodism of the soul. The sodomite had been a temporary aberration; the homosexual was now a species” (p. 43) in its historical context. Then, Foucault, nearly after two years, asks a rather crucial question in the preface of *Herculine Barbin* (1980): “Do we truly need a true sex?” (Foucault, 1980, p. VII), a question which ignites debates over sexuality that has still been going on. In his argument, Foucault considers both sex and sexuality along with the hermaphrodite and the invert. Accordingly, he puts forward a twofold suggestion for his question about the sexual truth. To him, firstly,



“everybody [is] to have one and only one sex. Everybody [is] to have his or her primary, profound, determined and determining sexual identity” (Foucault, 1980, p. VIII). And secondly, “it is in the area of sex that we must search for the most secret and profound truths about the individual” and therefore, “it is there that we can best discover what he is and what determines him” (Foucault, 1980, p. X). By considering Foucault’s question, it becomes rather meaningful to discover the “most secret and profound truths” about homosexual characters, as suggested by Foucault, in *Maurice* in regard to Lacanian mirror concept.

### **Lacanian Mirror: Concept of Identity**

Psychoanalysis, as an umbrella term which is generally defined as the study of the unconscious mind, was first developed by the Austrian psychoanalyst Sigmund Freud (1856-1939) in the early 1890’s. Remarkably, Freud’s psychoanalytic studies have contributed to a large number of disciplines including literature as they are closely associated with human psyche. According to Freud’s psychoanalytic theory of personality, human personality has two main parts, namely the conscious and unconscious mind whereas human psyche consists of tripartite, that is, id, ego and super-ego, all of which are functional in creating the dynamics of identity (Freud, 1960). To him, the id, the most primal aspects of human psyche, satisfies the immediate needs and desires of the individual and also contains “the passions” (1960, p. 19); the ego, represents “reason and common sense” (1960, p. 19) which are in conformity with the demands and standards of the society; and lastly, the superego, which is associated with morality and ideals of an individual, struggles to humanize individual’s personality. In the novel, the protagonist Maurice goes through these three phases, namely the id, ego and superego while forming his homosexual identity. Firstly, he satisfies his immediate sexual needs and desires with Clive and then, Dickie, as a signal of his id; secondly, he sees the reality in the society and visits doctors in order to relinquish his homosexual orientations, as an indication of his ego; and lastly, he resolves to lead a homosexual life with Alec Scudder rather than betraying his ideals.

Besides Freud, Jacques Marie Émile Lacan (1901-1981), the French psychiatrist and psychoanalyst, has also attracted the attention of the researchers from different fields through his works. In 1966, Lacan with the publication of his 900-page collection of his essays and papers entitled *Écrits (Writings)* gained a sensational reputation within the spheres of academia. Moreover, he has been labelled as “the most controversial psycho-analyst since Freud” (Roudinesco, 1990, p. 104) explicitly. He has also influenced many intellectuals by employing the Freudian concepts of id, ego and super-ego almost in the same sense as

“imaginary order”, “symbolic order” and “real order”. Remarkably, these periods in human psyche are all equally important to the formation of an individual’s identity.

With regard to Lacanian three major structures, the imaginary order, a sphere where the imagination, deception and image exist, is shaped in the mirror stage. To Lacan, mirror stage as an identification is the “transformation that takes place in the subject when he assumes an image” (Lacan, 1949, p. 288). In other words, the mirror stage, “which is to establish a relationship between the organism and its reality” (Lacan, 1949, p. 289), acts as a reflection of the individual between his/her apparent image and emotional understanding, that is, an identification process, which is called “alienation” by Lacan himself. In the symbolic order, the relation between the self and its image constitutes imaginary dimension of the self which inhabits in the realm of culture. Lacan proposes that the subject undergoes a twofold alienation in the symbolic order and elucidates that “There is also the Other who speaks from my place, apparently, this Other who is within me. This is an Other of a totally different nature from the Other, my counterpart. Society unfailingly has a certain impact on us. We gain everything from the general public” (Lacan, 1988, p. 452). Last of all, the real order, which acts as the primary element of desire, can be considered as the gaps in linguistic discourse. Or else, it is the unspeakable past, which is thoroughly connected to the mirror stage.

Lacanian psychoanalytic theory highlights the concept of “narcissism”, which can be assumed to be an integral part of the mirror stage. Lacan uses narcissism with a reference to the myth of Narcissus in Greek mythology<sup>4</sup>. Moreover, he attempts to define narcissism with its relation to the concept of desire, as revealed in the myth of Narcissus. In order to do this, Lacan (1958) develops masculine and feminine concepts of “jouissance” which are heavily dealt with the desire of the Other, and also adds that “male homosexuality, in accordance with the phallic mark that constitutes desire, is constituted on the side of desire, while female homosexuality [...] is orientated on a disappointment that reinforces the side of the demand for love” (p. 1310). Indisputably, the desire, as Lacan reveals, is the desire of the Other. On the subject of desire, Freud also describes “desire to be” and “desire to have” as the narcissistic and anaclitic libido respectively. Sheikh (2017), in his work, elucidates the Freudian concepts; to him, whereas narcissistic desire is “the desire to be manifested in the

---

<sup>4</sup> Narcissus, a hunter and son of the river god Cephissus and nymph Liriopé, was famous for his beauty. Yet, he looked at those who loved him with contempt. When Nemesis, the goddess of retribution and revenge, noticed his pride, she punished Narcissus for his behaviour. She directed him to a pool where he saw his own reflection on the surface of the water and fell in love with it. He was fascinated by the image of himself which is reflected on the river. Without understanding that it was just an image, he dived into the river until he drowned.

form of identification”, anaclitic desire is “to possess the object of the desire as a means for jouissance” (p. 7). More explicitly, Freud (1914) characterizes “the active anaclitic object-love as typically masculine” while the “passive narcissistic object-love as typically feminine” (p. 88-89). Accordingly, Freud also differs the passive and active aims of libido; whereas the passive libido means “the desire to be the object of the Other’s love or the Other’s jouissance” the active libido is “to become the Other or to possess the Other as an object of jouissance” (cited in Sheikh, 2017, p. 7). Besides Freud, Lacan has also contributed to the concept of “desire”, which is later classified by Mark Bracher in his work *Lacan, Discourse, and Social change* (1993). According to Bracher (1993), passive narcissistic desire means that “One can desire to be the object of the Other’s love” whereas active narcissistic desire refers that “One can desire to become the Other” (p. 20–21). Moreover, to him (1993), active anaclitic desire refers to “One can desire to possess the Other as a means of jouissance” while passive anaclitic desire means “One can desire to be desired or possessed by the Other as the object of the Other’s jouissance” (p. 20–21).

With these concerns in mind, Lacanian narcissism plays a significant role in forming the identities of the characters in *Maurice*, particularly that of the Maurice himself as a protagonist. Nevertheless, Maurice has experienced passive narcissistic desire of the symbolic order at the very beginning of the novel. His unavoidable incentive for finding Risley implies that he desires to be the object of the Risley’s love. What he actually wants is to be admired, recognized and idealized by Risley, a homosexual whose attributes are overtly displayed in homosocial settings. Besides, passive narcissistic desire is mostly concerned with the ultimate authority in any given society with the symbolic Other such as God, nation, nature, society and so on. Similarly, the symbolic Other for Maurice is the God himself because he is commonly presented as a man who is deeply tied to the principles of Christianity at the very beginning of the novel. In one case, Maurice has had the fiercest debates with the ones who refuse Christianity and eventually, he utters, “if a man had doubts [sic.] he might have the grace to keep them to himself” (Forster, 1971, p. 43). Thus, the symbolic Other, namely the God in this case, loves Maurice because of the fact that God loves the pious people. Yet, in the course of the novel, it becomes obvious that Maurice moves from piety to homosexuality because of his afflicted spirituality. In other words, Maurice transforms from passive narcissistic desire to active anaclitic desire, that is, he desires to possess the Other successively; Risley, a relative of the Trinity College’s dean firstly, and later, Clive, a student from the Cambridge and last of all Alec, a man who works for Clive for the sake of satisfying his jouissance. Indeed, all these three men act as the objects of jouissance for Maurice. At the

end of the novel, it becomes rather evident that the journey of Maurice from adolescence to adulthood presents his spiritual maturity from compulsory heterosexuality to voluntary homosexuality in order to satisfy his *jouissance*. Notably, a relatively brief explanation on the aspects of psychoanalysis by including Freudian and Lacanian concepts is given so far. Thus, the rest of this paper unveils the secrecy of homosexuality and discusses the implications of homosexuality in Maurice through Lacanian analysis, as the title of this paper suggests.

In the novel, the confrontation of Maurice with the Other through mirror plays a significant role in excavating homosexual identity as far as Lacanian psychoanalytic criticism is concerned. Because the imaginary order of the self is shaped in the mirror stage. Therefore, when Maurice is confronted with the mirror, the mirror itself acts as a place where his imagination, deception and image are reflected. The mirror stage is the first phase of Maurice’s ego in the identity formation process. Remarkably, with the help of a mirror, Maurice is able to distinguish the differences between his apparent image and his reflected one. Instantaneously, he realizes that neither his reflected image nor his psychological situation do not match each other, and eventually such a confrontation leads to his alienation in Lacanian terms.

In *Maurice*, as emphasized earlier, the mirror symbolically plays a vital role in Maurice’s life. When he looks at the mirror, he fears that the apparent image will not confirm his emotional situation. Because he believes that the reflected image itself in the mirror is nothing to do with his own emotions, namely his homosexuality. So, the reflection in the mirror leads to his alienation from his identity. Specifically, the mirror reflects Maurice’s double as a homosexual. Only if Maurice accepts his position as a homosexual, does he face his real self in the mirror satisfactorily, as narrated in the following paragraph:

The trouble was the looking-glass. He did not mind seeing his face in it, nor casting a shadow on the ceiling, but he did mind seeing his shadow on the ceiling reflected in the glass. He would arrange the candle so as to avoid the combination, and then dare himself to put it back and be gripped with fear. He knew what it was, it reminded him of nothing horrible. But he was afraid (Forster, 1971, p. 23).

Forster wisely uses the technique of dreams in his novel in order to unveil the homosexual orientations of his characters. Because he realizes the fact that to what extent the repressed desires emerge in dreams. Likewise, Freud in *The Interpretation of Dreams* reveals that dreams act as a kind of “safety valve for the over-burdened brain” (1913, p. 66) and relieves the mind, because they allow discharge of energy from the unconscious mind. By

presenting Maurice while dreaming in his adolescence period, Forster attempts to expose the unspeakable situations, which emerge in the unconscious mind, through the use of dreams, each of which gives Maurice a detailed description of his in-betweenness, namely between his apparent and homosexual self:

In the first dream he felt very cross. He was playing football against a nondescript whose existence he resented. He made an effort and the nondescript turned into George, that the garden boy. But he had to be careful or it would reappear. George headed down the field towards him, naked and jumping over the wood-stacks. ‘I shall go mad if he turns wrong now,’ said Maurice, and just as they collared this happened, and a brutal disappointment woke him up (Forster, 1971, p. 25).

The quotation above clearly indicates that Maurice cannot cope with his dreams. He both desires and fears to have any physical contacts with the same sex. Thus, he subliminally creates a “nondescript” existence, namely an amorphous one whose figure is in a state of transformation from ambiguousness to definiteness, in the form of naked George in this case. On the issue of dreams, Booker pronounces that “Dreams have a special importance in psychoanalysis because they represent a leaking of the unconscious mind into consciousness, providing a potential window onto the normally inaccessible id” (Booker, 1996, p. 30). As for the second dream, it is somewhat different from that of the first one because of the fact that the second one gives Maurice much more *jouissance* than the first one. As the explanation of Booker confirms, Maurice’s dream reveals his unconscious mind by reaching his inaccessible id, as narrated in the following quotation:

He [Maurice] scarcely saw a face, scarcely heard a voice say, ‘That is your friend,’ and then it was over, having filled him with beauty and taught him tenderness. He could die for such a friend, he would allow such a friend to die for him; they would make any sacrifice for each other, and count the world nothing, neither death nor distance nor crossness could part them, because ‘this is my friend.’ Soon afterwards he was confirmed and tried to persuade himself that the friend must be Christ (Forster, 1971, p. 26).

In his second dream, just like in his first dream, Maurice dreams of an amorphous figure whose facial expressions are ambiguously drawn and whose voice is hardly heard. He only fantasizes that the amorphous image gives him joy and satisfies all his demands, whether be they spiritual or physical *jouissance*. Still, imagining such a figure satisfies him and fills him with great enthusiasm. In Lacanian terms, what Maurice feels is a kind of *jouissance*, as has already been revealed. Unlike his first dream, this image does not turn into George or a friend. Then, he makes himself believe that this image can only be Christ himself. As a man who

“held [the view that] unorthodoxy to be bad form” (Forster, 1971, p. 43) and who dislikes those who are not Christian, Maurice feels deeply guilty because of his homosexual orientations. The Lacanian interpretation of the dreams reveals that the frustration of the self with his physical appearance propels the identification of the self with his apparently unified image of the mirror reflection. In other words, the “I” that forms Maurice identity is haunted by the contrary image of the fragmented body, which “usually manifests itself in dreams when the movement of the analysis encounters a certain level of aggressive disintegration in the individual” (Lacan, 1949, p. 1288). Evidently, Maurice is in conflict with himself over his identity.

In the novel, Clive, Maurice’s platonic partner, is also presented as a homosexual boy who is “[d]eeply religious, with a living desire to reach God and please Him” at the very beginning of the novel, but regrettably, “he found himself crossed at an early age by this other desire, obviously from Sodom” (Forster, 1971, p. 67). More explicitly, Forster narrates Clive’s adolescence period in order to make the readers appreciate how he has turned into homosexuality. Firstly, Clive falls in love with a cousin, a young married man in his puberty, and then he leaves Christianity. Because he believes that such actions are all considered as sinful acts, which are completely unacceptable and immoral in terms of Christianity. As indicated, “Clive has a firm belief that Christianity will never compromise with him as the church’s interpretation is against him. Besides, he knows that there was David and Jonathan” (Forster, 1971, p. 68), who are arguably considered as homosexuals in the Bible as well<sup>5</sup> (Horner, 1978, p. 33). Obviously, Clive, who rejects his religious belief due to his homosexual desires, is largely agnostic. In this novel, rejecting Christianity is regarded as a first step towards salvation by the homosexuals in general sense. In the later parts of the novel, it is seen that Maurice just like Clive rejects the doctrines of Christianity only to satisfy his homosexual desires.

In the scene, where Clive meets Risley, another boy from Trinity College, Clive recognizes that Risley is also stimulated just like himself. So, Clive feels pleased to know that there are “more of his sort” (Forster, 1971, p. 68) around him. Yet, he only finds himself thinking of Maurice more vividly than any other men in his surroundings. But, to him, Maurice is “a man who only liked women” (Forster, 1971, p. 69) at the very beginning of the

---

<sup>5</sup> See Bible part Samuel 18: 1-4 “After David had finished talking with Saul, Jonathan became one in spirit with David, and he loved him as himself. From that day Saul kept David with him and did not let him return home to his family. And Jonathan made a covenant with David because he loved him as himself. Jonathan took off the robe he was wearing and gave it to David, along with his tunic, and even his sword, his bow and his belt”.

novel. This is what he believes as far as he takes into account the physical appearance of Maurice, which is captivating at first glance. Unlike Maurice, Clive is presented as a small and weak man physically. Even if he is presented with all his deficiencies, “Clive, initially the embodiment of Cambridge, is presented as blond, aesthetic and intellectual, suggesting less public-school Englishness than what it was asserted against [...]” (Hartree, 1996, p. 131). As a homosexual, Clive is also frequently presented in dream-like situations. The illusions and images in his dreams are the leakages of his homosexual orientations in his subconscious mind, as revealed in the following quotation:

[Clive] ‘Maurice’

[Maurice] ‘Clive...’ [...]

[Clive] ‘Maurice, Maurice, Maurice ... Oh Maurice ’–

[Maurice] ‘I know.’

[Clive] ‘Maurice, I love you.’

[Maurice] ‘I you.’

They kissed, scarcely wishing it. Then Maurice vanished as he had come, through the window (Forster, 1971, p. 70-71).

In the novel, Maurice is nonverbal compared to Clive, particularly when he is articulating his love to him. Moreover, he feels terribly surprised when Clive pronounces his own feelings and obliges him to admit his confessions. Their first physical proximity and spiritual intimacy can be considered as a mutual interaction rather than a sexual affair. Yet again, Clive firstly mentions homosexuality to Maurice in the academic spheres and introduces him to read the ancient Greek writings about same-sex love. In the course of time, their friendship improves, and Maurice enjoys Clive’s company in time. However, Clive, whose mind is confused a little bit about homosexual and heterosexual orientations, begins questioning his life and finds himself in search of reaching his real identity. More explicitly, after Clive has recovered from his physical illness, he goes through agony in search of finding his own identity. And then, he decides to go to Greece to reconstruct his life from the bottom. While Maurice resists at the idea of going to Greece, Clive feels a strong desire to go there. In the novel, the characters are in a dilemma about whether to become heterosexual or homosexual. What Forster attempts to do in *Maurice* is to advance the idea of homosexuality “as an immutable biological component to the central characters’ sexual constitution” (Wilper, 2016, p. 116) through Maurice. Unlike Clive, Maurice is much more inclined to homosexuality.

In the later parts of the novel, the concept of mirror functions not as an alienating but as a familiarizing effect for Maurice as a grown-up man. For instance, when Maurice notices his nude reflection in the mirror, this time he familiarizes himself with the reflected image. In other words, he is much more self-satisfied with his twenty-three years than those of his adolescence period. He sees “a well-trained serviceable boy and a face that contradicted it no longer” (Forster, 1971, p. 102-103) in the mirror. He also thinks that virility has harmonized both him and Clive, and he is “strong enough to live for two” (Forster, 1971, p. 103). As far as Lacanian mirror concept is concerned, it is rather perceptible that Maurice is satisfied with the image which is reflected into the mirror. He feels no alienation. That means that he is able to identify himself with the one he has seen on the mirror and with the one he has felt emotionally. On hearing that Clive is on the verge of changing his sexual orientation, Maurice asks a basic question: “Can the leopard change his spots?” (Forster, 1971, p. 113), the answer of which he knows pretty well. Just like the leopards are unable to change their inherently acquired characteristics, Maurice knows that Clive will be unable to change his homosexuality because of the *jouissance* he has already experienced.

After Clive returns from Greece, he decides not to take any homosexual actions on his term. Furthermore, he contemplates that marrying someone may eventually better his life. Then Clive marries and he calls Maurice to invite him to a dinner party with his prospective wife, Lady Ann one day. Initially, Maurice prefers not to attend the dinner but subsequently, he changes his mind and resolves to join the dinner. Here, Forster wittily uses the effect of mirror in order to show the confrontation of Maurice’s identity with his reflected image once more. The mirror which appears at the shop behind the counter plays a significant role in the (re)identification process of Maurice himself. The Lacanian mirror is deliberately inserted into the scene where Maurice goes for a shopping to buy a present for the new couple. Maurice experiences the confrontation of his apparent image with his reflected one on the mirror. Because the mirrors which are placed in some certain contexts are functional, particularly in displaying the conflict between soul and image. Maurice, as a homosexual man whose lover prefers to get married with a woman, unconsciously looks at the mirror. Instantly, something in the mirror catches his eye, namely his own reflection. He looks his reflection in the mirror and notices “a solid young citizen” with an appearance that is “quiet, honourable, prosperous without vulgarity” (Forster, 1971, 135). However, in a moment he realizes the reality and utters himself, “Was it conceivable that on Sunday last he had nearly assaulted a boy?” (Forster, 1971, 135). The image reflected on the mirror becomes a reminiscence of his offences, namely his having a sexual intercourse with a boy named Dickie, Dr. Barry’s young



nephew. Moreover, he cancels all his arrangements in his business to be with the boy who becomes a substitute for Clive for a very short period of time. But the mirror at the shop reminds him of who he actually is. In reality, the reflection on the mirror uncovers all his offences in the near past as it reflects that he is the one who is responsible for assaulting a boy. The confrontation of the self with the image on the mirror acts as experiential knowledge for Maurice. Immediately after his confrontation with the mirror at the shopping desk, he contemplates of finding a medical help for his illness, namely for his failure to kill his lust to men. Only in this way, he supposes that he will “keep away from young men” (Forster, 1971, 136). Through the mirror, he realizes a kind of alienation effect once more.

The encounter of Maurice at the shop behind the counter with a mirror implies Lacanian ego of the individual in the mirror stage. Maurice attempts to connect his apparent self namely, a man who is young, honourable and prosperous at first sight, with his emotional reality, namely a man who is decent, immoral and offensive in the later phases. In the first mirror stage, he suffers from a sense of alienation. Then, he undergoes another stage, as Lacan calls it as symbolic stage, where he is confronted with “twofold alienation”. Maurice realizes the Other who is with him, it is the society where the Other speaks with him. Because he imminently notices the effect of the society in his inner self; that is to say, being with a younger boy sexually is an unacceptable act in the eyes of the society. After he has experienced the symbolic stage, he goes through the real stage, where the elements of his desire are reflected in his speech, that is, in his linguistic discourse. In reality, this stage, which is to do with the unspeakable past, is thoroughly connected to the mirror stage. In short, when he is confronted with the image in the mirror and when he asks himself whether it was imaginable for him to assault a boy on Sunday, he uses a kind of linguistic discourse which reflects his unspeakable desire.

Forster deliberately creates a scene where Maurice and Risley accidentally meet each other at the Tchaikovsky’s Pathetic Symphony concert. This scene may be regarded as the encounter of the homosexuals in a place where the symphonies make a great contribution for the comprehension of their own homosexual identity. According to Sinfield (1994), Risley “likes Tchaikovsky and knows he was homosexual” additionally, he knows “how to be queer” (p. 140). In a societal context, the encounter of Maurice and Risley, which also includes the act of gazing, symbolizes Lacanian mirror stage because both Maurice and Risley are the reflections of each other just like a mirror. Alban (2017) explicitly narrates the role of society, which acts as a mirror in creating self, by emphasizing the fact that “we create a complete and

controlling sense of self through the image returned to us in the mirror. We form ourselves through the image we see, as well as from external projections of ourselves” (p. 31).

Forster deliberately uses the Pathetic Symphony of Tchaikovsky by referring to the terms such as “pathique” or “pathic”, both of which means a “passive homosexual”, a concept defined “as a man or a boy upon whom sodomy is practiced” (Martland, 1999, p. 139). It is rather obvious that music has a great impact on the lives of the homosexuals as well. When Forster feels some difficulty in expressing the “unspeakables” of the society, he wisely uses the impact of music as a technique just like he uses the dreams for his own purpose, that is, a technique which makes the unspeakable ones more conceivable, perceptible and recognizable for the readers. In the following quote, Keeling explains how Forster consciously uses music to interpret the referential medium of the non-linguistic elements:

[...] for Forster, the fact that music is non-linguistic endows it with special expressive, (re)presentational capacities. But, despite his insistence that music’s meaning is non-referential, in the very act of acknowledging that music has meaning that is somehow more real than those meanings articulated through words, Forster also acknowledges the interdependence - thus the referentiality - of all meanings, regardless of the medium of “language” used to convey them (Keeling, 2003, p. 89).

As the quotation above implies, music has an effortless effect for Forster to interpret his own opinions on homosexuality through the characters. At the Tchaikovsky’s Pathetic Symphony concert, Risley warns Maurice not to attempt heterosexuality without feeling it by heart and gives an example from the life of Tchaikovsky by adding that, if he dares to do this, it would be a great mistake. Because Risley actually wants to remind Maurice of the cultural codes of the Edwardian society, as far as Lacanian symbolic stage is concerned. Furthermore, Risley gives some information about Tchaikovsky who “had fallen in love with his own nephew and dedicated his masterpiece [Symphonie Incestueuse et Pathetic] to him” (Forster, 1971, p. 141). The linguistic discourse of Risley explicitly unveils Lacanian real stage, where an individual’s unspeakable desire is presented. After their non-verbal talk on homosexuality, Risley does give Maurice the address of a doctor who is good at hypnotizing the homosexuals.

Maurice decides to find a medical help for his illness, which is heavily dealt with his lust for young men immediately after his encounter with Risley and his self-realisation through the mirror reflected. Because he knows the pain of separation from his homosexual identity. Maurice’s growing sense of unease, despair and disappointment particularly about his homosexual orientations is explained by Freud in his work entitled *The Ego and the Id*

(1960). To him, considering sexuality as an illness is to do with moralistic framework of guilt. Namely, because of the intense prohibition on love accompanied by any kinds of threats, usually in the form of death in the Edwardian period, the homosexuals are commonly forbidden to love and to be loved. On the issue of prohibition, Judith Butler (1993) in her work *Bodies That Matter* reveals that “Once this prohibition is installed, then, body parts emerge as sites of punishable pleasure and hence, of pleasure and pain. In this kind of neurotic illness, then, guilt is manifest as pain that suffuses the bodily surface, and can appear as physical illness” (p. 64). As is highlighted, Maurice feels guilty because of his homosexual orientations, so he investigates doctors to be cured from his illness, which he believes the symptoms of it is rather connected to his pathological depression. Thus, the prohibitions on homosexuality in the society are generally considered as the introjection of the homosexual cathexis. The ego-ideal, which controls the ego’s self-respect, in Freudian terms, involves the prohibition on homosexuality. Yet, Judith Butler associates the Freudian prohibition with sexual desire with this statement: “This prohibition against homosexuality is homosexual desire turned back upon itself, the self-beratement of conscience is the reflexive rerouting of homosexual desire” (Butler, 1993, p. 65), as it happened to Maurice. Because at the end, his quest for his actual identity becomes so perceptible that he prefers being homosexual rather than heterosexual.

With Alec Scudder, a man from the working class, Maurice reaches his ultimate aim, which can be regarded as a concession among his soul, body and image. Because, what makes Maurice more humane rather than pathetic is to respect his own actual identity by following his own desires, as indicated in the following quotation:

In a lifetime individual continually change objects and goals in their Desiring quests ... But no object – be it personal thing, sexual activity, belief, that the loved person onto whom one projects Desire and narcissism serves to give proof of the image and pathos of existence (Ragland-Sullivan, 1986, p. 81).

In the novel, Maurice attempts to find his real identity and allows his subconscious self to surpass his hidden self. Maurice realizes that he is homosexual. In order to satisfy his body and mind, Maurice prefers to be with Alec Scudder, a man whose reflected image satisfies Maurice. Thus, he decides to enter into the “greenwood” with Scudder even if he knows that they will be convicted of homosexuality according to the English laws. By this way, they both challenge the cultural codes and societal norms of Edwardian England, including the laws. However, in order to live a happy life in the woods, they have had to pay the price for it by becoming woodcutters and by living in a forest “far from the madding crowd”. As seen,

*Maurice*, what Paul Peppis defined as Forster’s “homosexual bildungsroman”, ends with the departure of Maurice with his male lover Scudder from England. Maurice and Scudder prefer retreating to the utopian space of England’s greenwood, where they think they would be safe. According to Peppis,

Forster’s *Maurice* declines to represent any utopian state, only gesturing toward it - Maurice and Alec end up nowhere... That Forster refuses to render the greenwood is critical, perhaps the novel’s most significant formal feature; Maurice thus rejects not just social accommodation and the genre of the bildungsroman but representation itself (Peppis, 2014, p. 140).

*Maurice*, as the latest novel by E. M. Forster, unveils the secrecy about homosexual love in the Edwardian period. In line with the explanation by Markley below, it is obvious that Forster, indeed, has paved the way for the reassessment of the gender and sexual issues in the society through his own style:

[...] like Wilde, Housman, and other homosexual artists writing in the late nineteenth and early twentieth centuries, contemporary cultural mores did not deter him [Forster] from also developing in his mainstream fiction new ways to express homoerotic desire and to dismantle and reassemble traditional power structures relating to gender and sexuality (Markley, 2001, p. 288).

### Conclusion

In the novel, the “mirror, mirror on the wall” unquestionably reveals who real Maurice is, just like it reveals “who the fairest of them all is” in the story of Snow White. With regard to Maurice’s homosexuality, it can be asserted that all the men, at least three men, with whom Maurice has had sexual intercourses, whether be they platonic or sexual, are the apparent objects of Maurice’s desire, specifically the objects of his *jouissance*. Thus, the subject, namely Maurice himself is in pursue of satisfying his own desires, by following from one object of desire to another. The mirror, in some certain stages, reflects Maurice’s spiritual development from compulsory heterosexuality to voluntary homosexuality. Unquestionably, the novel unveils Maurice’s search for his actual identity, which is reflected through Lacanian mirror. Maurice undergoes all Lacanian periods such as imaginary order, symbolic order and real order in order to form his actual identity. Besides Lacanian mirror, the music and dreams also play a significant role in forming his own identity as homosexual. It is concluded that neither the cultural codes nor the societal norms have a great impact on the identity formation process of the protagonist. Rather, Maurice follows his own desires for the sake of (re)forming his sexual identity.

## References

- Alban, G. M. E. (2017). *The medusa gaze in contemporary women's fiction: Petrifying, maternal and redemptive*. UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Ashmore, R. D. & Del Boca, F. K. & Wohlers, J. A. (1986). Gender stereotypes. In R. D. Ashmore and F. K. Del Boca (Eds.), *The social psychology of female-male relations: A critical analysis of central concepts*. New York: Academic Press.
- Barber, K. (1991). *I could speak until tomorrow: Oriki, women and the past in a Yoruba town*. Manchester: International African Institute.
- Beauvoir, S. de. (1973). *The second sex*. (H. M. Parshley, Trans.). New York: Vintage.
- Bolling, D. (1974). The distanced heart: Artistry in E. M. Forster's *Maurice*. *Modern Fiction Studies*, 20(2), 157-167.
- Booker, M. K. (1996). *A practical introduction to literary theory and criticism*. New York: Longman.
- Bracher, M. (1993). *Lacan, discourse, and social change: A psychoanalytic cultural criticism*. New York: Cornell University Press.
- Buck, R. A. (1996). Reading Forster's style: Face actions and social scripts in *Maurice*. *Style*, 30(1), 69-94.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of Sex*. New York: Routledge.
- Cohen, Ed. (1995). The double lives of man: Narration and identification in late nineteenth-century representations of ec-centric masculinities. In S. Ledger & S. Mc-Cracken (Eds.), *Cultural politics at the fin de siècle*. (pp. 85-114) Cambridge: Cambridge UP.
- Forster, E. M. (1971). *Maurice*. England: Penguin Books.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: An introduction Vol. 1*. New York: Random House.
- Foucault, M. (1980). *Herculine Barbin*. New York: Random House.
- Freud, S. (1913). *The Interpretation of dreams*. (A. A. Brill, Trans.). New York: The Macmillan Company.
- Freud, S. (1914). On narcissism. In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (1914-1916): On the history of psychoanalytic movement, papers on metapsychology and other works*. (pp. 67-102) UK: Hogarth Press.

- Freud, S. (1960). The ego and the id. In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (1923-1925): The ego and the id and other works*. UK: Hogarth Press.
- Furbank, P.N. (1978). *E. M. Forster: A life. Vol. 1*. New York: Harcourt.
- Hartree, A. (1996). A passion that few English minds have admitted: Homosexuality and Englishness in E. M. Forster’s *Maurice*, *Paragraph*, 19(2), 127-138.
- Horner, T. (1978). *Jonathan loved David: Homosexuality in biblical times*. Philadelphia: Westminster Press.
- Jenkins, R. (2008). *Social identity*. (3<sup>rd</sup> Ed.). London & New York: Routledge.
- Katz, A. P. (1986). Gender identity: Development and consequences. In Ashmore, R. D. and Del Boca, F. K. (Eds.), *The social psychology of female-male relations: A critical analysis of central concepts*. (pp. 21-67) New York: Academic Press.
- Keeling, B. L. (2003). No trace of presence: Tchaikovsky and the sixth in Forster’s *Maurice*. *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, 36(1), 85-101.
- Kelbelová, D. (2006). *Forbidden sexuality in the early twentieth century literature: E. M. Forster, D. H. Lawrence and Forrest Reid*. (Unpublished PhD Dissertation). University of Pardubice, Czech Republic.
- Kermode, F. (2009). *Concerning E. M. Forster*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Lacan, J. (1949). The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. In J. Storey (Ed.), *Cultural theory and popular culture. A reader*, (2006), (pp. 287-292). London: Pearson Publication.
- Lacan, J. (1958). The signification of the phallus. In V. B. Leitch (Ed.), *The Norton anthology of theory and criticism*, (2001). (pp. 1302-1311). USA: W.W. Norton & Company, Inc.
- Lacan, J. (1988). *The seminars of Jacques Lacan: Book II*. S. Tomaselli (Trans.). Miller, J. A. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Markley, A. A. (2001). E. M. Forster’s reconfigured gaze and the creation of a homoerotic subjectivity. *Twentieth Century Literature*, 47(2), 268-292.
- Martland, A. (1999). *E. M. Forster: Passion and prose*. London: Gay Men’s Press.
- McCall, G. J. & Simmons, J. L. (1978). *Identities and interactions*. New York: Free Press.

- Moffat, W. (2010). *A Great unrecorded history: A new life of E. M. Forster*. New York: Picador.
- Peppis, P. (2014). Homosexual *bildung* and sexological modernism in Havelock Ellis and John A. Symonds’s *Sexual Inversion* and E. M. Forster’s *Maurice*. In Peppis, P. (Eds.), *Sciences of modernism*. New York: Cambridge UP.
- Ragland-Sullivan, E. (1986). *Jacques Lacan and the philosophy of psychoanalysis*. Urbana: University of Illinois Press.
- Roudinesco, E. (1990). *Jacques Lacan & Co.: A history of psychoanalysis in France, 1925-1985*. (J. Mehlman, Trans.). London: University of Chicago Press.
- Schwarz, D. R. (1983). The originality of E. M. Forster, *Modern Fiction Studies*, 29(4), 623-641.
- Sheikh, F. A. (2017). Subjectivity, desire and theory: Reading Lacan, *Cogent Arts & Humanities*, 4(1), 1-12.
- Sinfield, A. (1994). *The Wilde century: Effeminacy, Oscar Wilde, and the queer moment between men - between women: Lesbian and gay studies*. New York: Columbia UP.
- Spence, J. T. (1985). Gender Identity and Its Implications for the Concepts of Masculinity and Femininity. *Psychology and gender*, 32, 59-79.
- Tajfel, H. (1982) *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press; and Paris: Editions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Toda, M. Á. (2001). The construction of male-male relationships in the Edwardian Age: E. M. Forster’s *Maurice*, H. A. Vachell’s *The Hill*, and Public School Ideology, *Atlantis*, 23(2), 133-145.
- Weeks, J. (1990). *Coming Out: Homosexual politics in Britain from the nineteenth century to the present*. London: Quartet.
- Wilper, J. P. (2016). *Reconsidering the emergence of the gay novel in English and German*. West Lafayette: Purdue University Press.

## ŞİDDET VE TELEVİZYON: ŞİDDETİN TELEVİZYON ÜZERİNDEN DENEYİMLENMESİ

Saniye VATANDAŞ<sup>1</sup>

### Öz

İnsanın olduğu hemen her yerde şiddet vardır. Çünkü şiddetin faili de çoğunlukla mağduru da insandır. Bu özelliği nedeniyle şiddet, insanlık tarihi ile eşzamanlı olup, insanın sürekli mücadele etmek zorunda kaldığı bireysel ve toplumsal bir olgudur. Önceleri gündelik yaşamın içerisinde birebir deneyimlenen şiddet, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla, özellikle de sinema, televizyon ve internet mecralarında gündelik yaşamın her anını dolduracak kadar yaygınlık kazanmıştır. Şiddetin açığa çıkması veya yaygınlaşması açısından kitle iletişim araçlarının içerisinde televizyonun ayrıcalıklı bir yeri vardır. Zira internete göre daha uzun bir geçmişe sahip olmasının yanı sıra, sinemaya göre ise daha yaygın ve yoğun izlenen bir araçtır. Bireyler ev ortamında dinlenirken bile televizyondaki şiddetin takipçileri durumundadırlar. Televizyondaki şiddet her bireyi etkilemekle birlikte, özellikle çocuklar televizyon karşısında son derece savunmasız konumlarıyla televizyonda izledikleri ve işittikleri şiddet unsurlarını kolaylıkla model durumuna dönüştürebilmektedirler. Bu araştırma televizyonunu şiddetin öğrenilmesi ve yaygınlaşmasındaki rolünü konu edinmektedir.

*Anahtar Sözcükler:* şiddet, saldırganlık, zorbalık, televizyon, toplumsallaşma

## VIOLENCE AND TELEVISION: EXPERIENCE OF VIOLENCE ON TELEVISION

### Abstract

Since both the perpetrator and victim of violence is the human being, there is violence almost everywhere where people are. Violence is therefore synchronous with the history of humanity and it constitutes an individual and social phenomenon that people ought to struggle constantly with. Violence, previously experienced mostly in daily life, has recently become widespread enough to fill in almost every aspect of human existence due to the rise of mass media, especially cinema, television, and the internet.

<sup>1</sup>Öğr. Gör. Dr., Isparta Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Teknik Bilimler MYO, saniyevatandas@isparta.edu.tr, ORCID: 00000-0002-3646-9332



Television plays a primary role in mass media with regard to the emergence and spreading of violence because it has a relatively long history compared to the internet and is more commonly and intensely watched compared to cinema. Violence on television affects every individual, including children who, with their extremely vulnerable social position, can easily transform the elements of violence, which they encounter on television, into a model of existence.

**Keywords:** violence, aggression, bullying, television, socialization

### Giriş

“Güvenlik” algısı değişiyor olsa dahi her insan güvenlikte olacağı bir ortamda yaşamak ister. İnsanın güvenliğini tehdit eden pek çok unsur vardır; bunların bir kısmı içinde yaşanan fiziksel ortamdan kaynaklanıyor olsa bile, birçoğu diğer insanlardan kaynaklanmakta, hatta fiziksel olanların önemli bir kısmının geri plandaki faili de insan olabilmektedir. Şiddet olgusu dönemsel ve/ya lokal bir olgu değildir. Şiddet, yıkıcı sonuçları ile insanlığın doğuşundan itibaren var olan bir olgudur. Dolayısıyla şiddet tarihsel ve evrensel bir olgu olup, insanın olduğu her yerde açığa çıkabilmektedir. Şiddetin sebepleri, oluşum biçim ve süreci, yol açtığı sonuçlar çok değişken olmakla birlikte, sonuçta mağdur olan genellikle insandır. Bu nedenle şiddet, felsefeden antropolojiye, psikolojiden sosyolojiye, dinden hukuk ve siyasete kadar insan bireyi ve toplumuyla ilgili disiplinlerin temel kavramlarından birisi olmuştur. Her düşünce veya inanç sistemi ve bilim dalı şiddeti kendi ilgi alanına ve amacına göre tanımlamış, şiddete ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur. Şiddetin günlük dilde kullanım alanı ise çok daha geniş ve çeşitlidir. Şiddet günlük yaşamda hem bireysel hem de toplumsal boyutuyla baskı, eziyet, korkutma, sindirme, öldürme, cezalandırma, başkaldırı biçimlerinde olmak üzere yaygın olarak gözlenebilmektedir.

İnsan, şiddetin varlığından hep yakınmış ama şiddetle olan ilgisini bir türlü kes(e)memiştir. Zira herkesin kendine göre bir şiddet algısı bulunmakta, bu ise “meşru şiddet” algısına yol açarak, şiddetin yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Böylelikle şiddet, bireysel ve toplumsal yaşamın değişmeyen unsurlarından birisi olup çıkmaktadır. Şiddet, modern zamanlarda daha da karmaşık ve detaylı bir yapıya bürünmüştür. Dolaylı veya doğrudan haliyle her yerde şiddet açığa çıkabilmektedir. Bu bakımdan şiddetin, modern zamanların önemli ve gittikçe kapsamı daha da büyüyen toplumsal kurumu durumundaki *boş zaman* (leisure time) faaliyetlerinin dahi değişmeyen unsurlarından birisi olması dikkat çekici ve oldukça önemlidir. Çok daha önemlisi ise şiddet ile eğlence arasında yaygın ve güçlü bir bağ kurulmuş olmasıdır. Kitle iletişim araçları ve bunlar içerisinde ise özellikle sinema ve televizyon oldukça önemli bir yere sahiptir. Sinema ve televizyon kurgulanmış ve sanal

haliyle de olsa şiddetin en sık izlendiği araçlardır. Fakat yapılan araştırmalar göstermektedir ki, gittikçe sinemayı da kapsamına alacak kadar faaliyet alanını genişletmiş olan televizyon, şiddetin sadece izlendiği bir mecra değil aynı zamanda deneyimlendiği bir mecradır. Zira televizyonda izlenen şiddet sahneleri ve sözleri bilhassa çocuklar üzerinde çok kolaylıkla ve güçlü bir modele dönüşebilmektedir. İzleyicilere yönelik araştırmalar, televizyon yayın içeriklerinin, izleyiciler üzerinde değer sistemlerinin oluşumunda ve davranışların şekillenmesinde oldukça güçlü etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Şiddetin sadece haber, dizi ve magazin programlarının değil, aynı zamanda başta çizgi filmler olmak üzere çocuk filmlerinde de önemli boyutta olduğu gözlemlenmektedir.

### Şiddet

Şiddet, en kısa anlamıyla, “sertlik, sert ve katı davranış, kaba kuvvet kullanma olarak tanımlanmakta; şiddet olayları ise, insanları sindirmek, korkutmak için yaratılan olay ya da girişimler olarak ifade edilmektedir” (Ünsal, 1996, s. 29). Türkçeye şiddet olarak tercüme edilen İngilizcedeki *violence* sözcüğü, yaygın bir kullanıma sahip olan *The Oxford English Dictionary*'ye göre *bireylere ya da mülkiyete zarar vermek amacıyla fiziksel güce başvurulmak; bu şekilde nitelenen eylem ya da davranış biçimi; bedensel hasara neden olacak bir işlem ya da kullanım; güç kullanarak bireylerin özgürlüğüne engel olmak* anlamlarına gelmektedir (Simpson and Weiron, 1989, s. 654-655). Türkçeye Arapçadan geçen şiddet sözcüğü, köken dilde *sertlik, katılık, yoğunluk* gibi anlamları ifade eden *şedde* ve *şedid* sözcükleri ile irtibatlı olup, “bir güç, hareket veya kuvvetin derecesi; tabii halinden daha fazla olma, aşırılık, fazlalık; meseleleri uzlaşma yoluyla değil kaba kuvvet kullanarak halletmeye kalkışma ve bunun için kullanılan kaba kuvvet; sıkıntı, zorluk, mihnet, meşakkat” anlamlarını içermektedir (Ayverdi, 2005, s. 2951).

Şiddete ilişkin tanımlar pek çoktur. Ve yine şiddete ilişkin tanımlarda pek çok ölçek kullanılmıştır. Bunlardan birisi şiddetin *dar* ve *geniş* anlamlarıyla ilgilidir. *Dar* anlamıyla insanların bedensel bütünlüğüne karşı dışarıdan yöneltilen, sert ve acı verici fiziksel müdahaleler şiddet olarak ifade edilmiştir. Bu tür şiddetin mala, cana, sağlığa, bedensel bütünlüğe, birey özgürlüğüne karşı bir tehdit oluşturması söz konusudur. Burada da yaralama, ırza tecavüz, yağma, adam kaçırma gibi başkasına yönelmeler olabildiği gibi, intihar girişimleri biçiminde bireyin kendine yönelik eylemleri de söz konusu olabilmektedir. Şiddetin *geniş* anlamına gelince, bu nitelikteki tanımlarda, insan üzerindeki fiziksel ve ruhsal etkileri açıkça ölçülemeyen, dolaylı ve somut bir biçimde hissedilen çeşitli baskılar dikkate alınmıştır. Örneğin ekonomik şiddet, medya terörü, enflasyon, işsizlik, trafik korsanlığı,

doğanın ve tarihsel çevrenin tahribi, sağlıksız kentleşme gibi (Ünsal, 1996, s. 32-35; Erten ve Ardalı, 1996).

Şiddet, sosyal bilimler literatüründe yaygın bir şekilde kullanılan sözcüklerden birisidir. Fakat yakın anlamlı diğer bazı sözcükler de şiddete eş veya yakın anlamlı olmak üzere sıklıkla kullanılmaktadır. Bunlardan en yaygın kullanılanı, bir başka makalemizde ele alıp açıkladığımız üzere (Vatandaş, 2021), “saldırganlık” sözcüğüdür. Konuyu detaylı olarak inceleyen Vatandaş’a göre (2002) yüzeysel ele alındığında kolaylıkla birbirinin yerine kullanılabilen *şiddet* (violence) ile *saldırganlık* (aggression) arasında önemli düzeye erişebilen farklılık vardır. Farklılık ekseninde ele alındığında, şiddetin çoğunlukla davranışı tanımlamak için kullanılmasına karşılık, *saldırganlık* ise daha çok bir ruh halini ifade etmektedir. Genel bir ifadeyle, *saldırganlık* şiddetin psikolojik temelini oluştururken, şiddet ise *saldırganlık*ın davranışsal boyutunu ifade etmektedir. Şiddet, kızgınlık, öfke, kin, nefret, düşmanlık gibi duygu durumunun etkinlik kazandığı *saldırganlık* dürtüsünün eyleme dönüşmüş biçimi olarak ele alınmaktadır (Heise ve ark., 1994, s. 69). Daha geniş bir bakış açısıyla söylemek gerekirse, *saldırgan* ve şiddet içerikli davranışın meydana gelmesinde sosyal, kültürel ve ekonomik faktörler etkili olmaktadır. İşsizlik ve yoksulluk, şiddetin oluşmasına etki eden ekonomik faktörler arasında yer almaktadır. Ailede ve yakın çevrede açığa çıkan şiddetin disiplin yöntemi olarak değerlendirilmesi, şiddeti oluşturan sosyal ve kültürel faktörlerle ilgilidir (Mosses, 2001, s. 391-392). *Zorbalık* da şiddetle irtibatlı sözcüklerden bir diğeridir. Sözlüklerde *gücüne güvenerek başkalarının hakkını alma* durumunun ismi olarak kullanılmaktadır. Şiddetle olan farkı ifade edilecek olursa, örneğin yaklaşık aynı fiziksel özelliklerde iki kişinin kavgası şiddet olabilir fakat zorbalık olamaz. Bu iki kişinin kavgasının zorbalık olabilmesi için tarafların güçlerinin açıkça farklı düzeylerde olması gerekmektedir. Ancak bu durumda güçlü olanın eylemi zorbalık olarak değerlendirilebilir. Zorbalıkta, güçlü olan, gücüne güvenerek zayıf olana fiziksel, sosyal ve psikolojik açıdan acı çektirir; zarar verir. Mağdur ise kendini korumaya çalışır fakat çoğunlukla bunda başarılı olamaz.

### Şiddet Türleri

Şiddetle ilgili çok çeşitli sınıflamalar yapılmıştır. Aşağıda detaylı olarak ele alınacak olan *fiziksel*, *sözel*, *duygusal* (psikolojik), *ekonomik* ve *cinsel* başlıklarını taşıyan beşli tasnif şiddet sınıflamalarından birisi ve en yaygın bilinenidir. Bu şiddet listesine yakın zamanlarda “siber şiddet/zorbalık” da eklenmiştir. Fakat başka ölçütler dikkate alınarak daha farklı şiddet sınıflamaları da yapılmıştır. Bunlardan birisi Fred Von der Mehden (1930-1970)’in gerçekleştirdiği sınıflamadır. Mehden, şiddeti daha çok sosyo-politik boyutuyla

değerlendirmiş ve şiddet eylemine katılanları, katılma sebeplerini, şiddetten beklentilerini araştırırken altı farklı şiddet türü tespit etmiştir. Mehden'in tespit ettiği şiddet türleri kolektif karaktere sahiptir; siyasal şiddet kapsamında değerlendirilebilecek bir yaklaşımın ürünüdür. Söz konusu şiddetlerden birincisi, ülkenin kültüründen kaynaklanan şiddet eylemleridir. Mehden'e göre ülke kültüründe gömülü şiddet potansiyelinin açığa çıkıp eyleme dönüşmesi ırki, dini, etnik, bölgesel özellikler ile irtibatlı şekilde gerçekleşmektedir. Şiddetin eyleme dönüşmesi içe dönüklük, yabancı düşmanlığı, sevgi ve nefret duygularının eşlik ettiği gerginlikler ve çeşitli şiddet davranışları şeklinde olmaktadır. Şiddetin ikinci türü devrimci ve karşı devrimci eylemlerle ilgilidir. Üçüncü tür şiddet askeri darbelerin yol açtığı zararlarla ilgilidir. Dördüncü grupta, öğrencilerin şiddet eylemleri, beşinci grupta ayrılıkçı şiddet eylemleri, altıncı ve son grupta ise, seçim dönemlerinde patlak veren şiddet eylemleri vardır (Von der Mehden, 1971, s. 7-17).

Yapılmış şiddet sınıflamalarından bir diğeri ve aynı zamanda yaygın bir şekilde kabul göreni Erich Fromm (1900-1980)'a aittir. Erich Fromm ünlü “Sevginin ve Şiddetin Kaynağı” adlı kitabında ortaya çıktığı alanlar açısından altı farklı şiddetten bahsetmiştir. Fromm, şiddeti sınıflarken “hastalık” ölçütünü kullanmıştır. Yani psikolojik açıdan normalden uzaklaşma düzeyine göre gerçekleştirilmiş sıralamalı bir sınıflama tarzı yapmıştır. Söz konusu şiddet türleri şunlardır (Fromm, 1982, s. 20-29):

**Oyunda ortaya çıkan şiddet:** Şiddetin en normal, dolayısıyla hastalık olarak nitelenemeyecek olan türüdür. Bu tür şiddetin kaynağı yıkıcılık ya da nefret değildir. Bu sebeple yıkım amacı taşımaz ve hüner gösterilerinde açığa çıkar. Örneğin ilkel kabilelerin savaş oyunlarındaki şiddet böyledir. Bu oyunlarda amaç öldürmek veya zarar vermek değildir. Eğer olur ki istenmediği halde ölüm veya yaralama gerçekleşirse, bu bir suç olarak değerlendirilmez. Fromm'un bu kategorisine örnek olarak boks müsabakası yapan sporcular dâhil edilebilir.

**Tepkisel şiddet:** Bu tür şiddet, kişinin bizzat kendisinin ya da başkasının yaşamını, özgürlüğünü, onurunu veya sahip olduğu malı korumak için gösterdiği çaba sırasında açığa çıkan şiddet olarak anlam kazanmaktadır. Tepkisel şiddetin temelinde korku vardır. Bu sebeple en sık görülen şiddet türüdür. Bu şiddetin açığa çıkışında ve gerçekleşme sürecinde duygulardan çok akıl devrededir. Bu şiddet ölüme değil, yaşama hizmet eder. Çünkü amacı yıkım değil, korumadır.

**Öç alıcı şiddet:** Bu tür şiddet tepkisel şiddete benzer ancak ona göre hastalık durumuna daha yakındır. Tepkisel şiddette amaç, tehdidin getirdiği zararı başka bir yöne

çevirmektir. Bu sebeple biyolojik yaşamı devam ettirmeye katkı sağlar. Öç alıcı şiddet öncesinde bir mağduriyet söz konusudur. Gerçekleşmiş bir şiddete karşı gizemli bir anlayış içerisinde akıldışı bir tepki olarak açığa çıkar. Hem bireysel hem de toplumsal boyutta açığa çıkabilir. İlkel veya modern fark etmez, tüm toplumlarda görülür. Öç alma dürtüsü bir topluluğun ya da bireyin güçlülüğü ve yaratıcılığı ile ters orantılıdır. Güçsüzler, engelliler bu dezavantajlı durumları sebebiyle zarar görmüşlerse, mağdur olmuşlarsa saygılarını onarmalarının aracı olarak “göze göz, dişe diş” anlayışıyla öç almayı düşünürler. Fakat özgüvenini kaybetmemiş, yaşamı olumlu taraflarıyla gören kişiler böylesi bir çabanın veya niyetin sahibi olmazlar.

***İnancın yıkılmasından kaynaklanan şiddet:*** İnancın yıkılmasının ürünü olan bu şiddet, öç alıcı şiddetle yakından ilgilidir. Daha çok çocuklarda, özellikle de 4-6 yaşındaki çocuklarda görülür. Fakat bu şiddet sadece çocuklara özgü değildir. İleri yaşlarda da görülme ihtimali her zaman söz konusudur. Bu şiddet, yaygın biçimiyle bir çocuğun, annesine, babasına ya da büyükanne-büyükbaba gibi diğer aile üyelerine veya Tanrı’ya olan inancının, yaşadığı birtakım olaylardan dolayı yıkılması ile oluşan şiddet türüdür. Çocuk normal şartlarda hayata iyilik, adalet ve sevgiye inanarak başlar, fakat söz konusu sebeplerle inancını kaybedebilir. Bu ise şiddet doğurur. İnancın yıkılması idealize edilenlere güvenin kaybı biçiminde yaşanır.

***Ödünleyici şiddet:*** Önceki şiddet türlerinin dördü de gerçekçi olup, büyülü bir biçimde, hayal kırıklığının getirdiği yıkımın bir sonucu olarak yaşama hizmet ederler. Ancak ödünleyici şiddet böyle değildir. Bu şiddet *ölüm sevgisinden* daha hafif olsa da ondan daha hastalıklı bir şiddet türüdür. Bu, güçsüz bir kişideki üretici etkinliğin yerine geçen bir şiddettir. Her ne kadar her insan doğanın ve toplumsal güçlerin nesnesi olsa da tamamıyla bu güçlerin kontrolünde değildir. Her insanda, belirli bir oranda da olsa dünyayı dönüştürecek istem, güç ve özgürlük vardır. Burada önemli olan ise istemin ve özgürlüğün çapı değildir. Önemli olan insanın mutlak bir edilgenliğe razı olmaması, itiraz etmesidir. İnsan, sadece kendini dönüştürmek ve değiştirmekle yetinmez; dünyayı değiştirmek ve dönüştürmek, dünyaya damgasını vurmaya ister. İnsanın sahip olduğu güçleri söz konusu yolda kullanabilme yetisi, *güçlülüktür*. Aksi takdirde, insan zayıflık, kaygı, yetersizlik vb. durumlarında acı çeker. Yaşanan acının sebebi, insanca dengenin bozulması, eyleme geçme yetisini onarmaya çalışmak ve bütünüyle güçsüzlüğü kabul etmemektir. Bu durumda yapılacak şeylerden biri, güçlü bir kişiye ya da topluluğa boyun eğmek ya da onunla özdeşleşmektir. Başka bir kişinin yaşamına simgesel biçimde katılarak etkin olduğu yanılığına sahip olunur. Oysa gerçek

hiç de böyle değildir. Gerçekleşen şey, etkin olanlara boyun eğmekten, onların bir parçası olarak davranmaktan, onların sözlerinden dışarı çıkmamaktan ibarettir. İkinci yol ise, yok etme gücüdür. Yaşamı yok etmek, yaşamı aşır edilgenliğin dayanılmaz acısından kurtulmaktır. Yaşamı inşa etmek güçsüzlerin harcı değildir; ancak yaşamı yok etmek için şiddete başvurmak yeter de artar bile. Güçsüz insan tabancası, bıçağı ya da güçlü bir bileği olduğu sürece başkalarının ya da kendisinin içindeki yaşamı yok ederek, sahip olduğu güçsüzlüğü aşabilir. Böylece kendisini yadsıyan yaşamdan öğ almış olur. Ödünleyici şiddet güçsüzlükten doğan, güçsüzlüğü ödünleyen bir şiddet türüdür. Yaratamayan insan yok etmek ister; yaratırken yok ederken, salt bir yaratık olma rolünün ötesine geçer.

**Kana susamışlık şiddeti:** Bu eskilerde kalmış bir şiddet türüdür. Bu tür şiddet, hastalıklı insanın gösterdiği bir şiddet değildir. Bu şiddet doğada, doğaya bağlı olarak yaşayan ilkel insanın şiddetidir. İlkel insan gelişmekten, tümüyle insan olmaktan korktuğundan sahip olduğu öldürme tutkusu yaşamı aşmanın bir yolu olarak işlev görür. Öldürmek, en ilkel düzeyde en büyük sarhoşluk, en büyük kendini doğrulama yoludur. Bunun tersi öldürülmektir. İlkel anlamda yaşamın dengesi şöyle kurulur: öldürebildiğince öldürmek; yeterince kana doyduktan sonra da öldürülmeye hazır olmak.

Şiddetin kaynağına ilişkin bu sınıflamaların yanında, yukarı da kısaca değindiğimiz üzere, hane halkının birbirine karşı uygulayabildiği ev içi türlerine göre de sınıflamalar yapılmıştır. Ev içi şiddete ilişkin sınıflamalarda beş ayrı şiddet türünden bahsedilmiştir (Vatandaş, 2002):

**Duygusal/Psikolojik Şiddet:** Taraflardan birisinin diğerine uyguladığı duygusal/psikolojik şiddetin en yaygın biçimlerini ihmal etme, sevgi göstermeme, fiziksel ve duygusal ilgisizlik, agresif davranma, anlayışlı olmama, kişiyi sınırlı ve monoton bir yaşama alanına ve tarzına kapatma şekillerinde gerçekleşebilmektedir. Duygusal/psikolojik şiddet diğer şiddet türlerinin temelinde yer alan bir şiddet ve bu sebeple son derece yaygın olan bir şiddet türü olarak anlam kazanmaktadır.

**Sözel Şiddet:** Kişiyi uygulanan sözel şiddetin en bildik ve yaygın biçimlerini bezdirmek, tehdit etmek, alaya almak, küçümsemek, aşağılamak için sarf edilen sözler oluşturmaktadır. Sözel şiddet, kişinin özgüvenini yok etmektedir. Zaten bu şiddetin açık veya örtük amacı da budur.

**Fiziksel Şiddet:** Kişinin bedensel bütünlüğünü veya fizyolojik yapısının işleyişini bozmaya yönelik maksatlı fiziksel müdahaledir. Bu müdahale itme, tokat atma, vurma,

tekmeleme gibi davranışlardan; yaralama, sakat bırakma, öldürme gibi ileri düzey zarar vermeler biçiminde de gerçekleşebilmektedir.

**Ekonomik Şiddet:** Ekonomik şiddet ihmal ve istismar ile irtibatlı şiddet türüdür. Ekonomik sorumluluğu üstlenmiş tarafın (örneğin koca/baba), ekonomik sorumluluğu üstlenememiş (çalışmayan ve geliri olmayan eş) veya üstlenemeyecek (çocuk) kişiye ekonomik baskı uygulaması, kişiyi ekonomik açıdan mağdur etmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Kişiye uygulanan ekonomik şiddetin en yaygın biçimlerini kişiyi parasız bırakma, sahibi olduğu paranın veya malın kişinin elinden rızası olmaksızın alınması, ekonomik imkân temin etmenin en önemli aracı olarak kişinin çalışmasına izin vermeme şeklinde gerçekleşmektedir.

**Cinsel Şiddet:** Cinsel şiddet, doğrudan seksüel motivasyon ile ilgi şiddet türüdür. Cinsel şiddetin temelinde rıza dışı cinsel ilişki vardır. Kişi cinsel açıdan taciz edilmektedir. Ayrıca kişiyi başkalarıyla cinsel birlikteliğe zorlama biçiminde de gerçekleşebilmektedir.

Tüm bunların ötesinde daha başka şiddet türlerinden de bahsedilebilmektedir. Son zamanlarda literatüre giren *sembolik şiddet* önemli bir örnektir. Sembolik şiddet kurumlar ve egemen yapılar aracılığıyla uygulanan ve fiziksel olarak tespiti mümkün olmayan bir şiddet türü olarak anlamlandırılmaktadır. İnsanlığın tarihi uygarlaşma süreci olarak ele alındığında sembolik şiddetin kaçınılmaz bir tırmanış içinde olduğunu belirten Bourdieu, kişilerin silah gücünden değil, yanlış anlamının gücünden zarar görmelerini sembolik şiddet olarak anlamlandırmıştır. Bourdieu'ya göre sembolik şiddet; egemenlik altındakilerin habitusunu yani algılama, hissetme ve davranma şemaları olarak içselleştirdikleri toplumsallık dünyasını oluşturan yapılarla egemenlik ilişkileri arasındaki uyum sonucu egemenlik altındakilerin, egemen olanların çıkarlarına uygun olan kategoriler aracılığıyla algılamasıdır

### **Şiddetin Kaynağına İlişkin Kuramlar**

Şiddetin kaynağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Şiddetin farklı bireysel ve toplumsal, biyolojik ve ilişkisel referanslarının mevcudiyeti, bu referansların zaman zaman olgusal olarak fark edilmesi asıl belirleyici durumundaki faktörün hangisi olduğu konusunda görüş farklılıklarına yol açmaktadır. Bu ise şiddetin kaynağı ile ilgili farklı kuramların geliştirilmesine yol açmıştır. Bu kuramlardan ikisi oldukça önemli ve yaygın kabul görmektedir. Bunlardan birisi şiddetin kaynağının içgüdü olduğunu savunan, diğeri ise öğrenmeye dayandıran kuramlardır.

Şiddete ilişkin kuramların en yaygın kabul görenlerinden birisi, kuramın temeline saldırganlık (aggression) sözcüğünü alarak konuya ilişkin tespitlerde bulunan yaklaşımdır. Bu

yaklaşım saldırganlığın/şiddetin içgüdüsel olduğunu, bu sebeple öğrenme öncesinde insanın doğasında var olduğunu, sonradan öğrenilmediğini dile getirmektedir. Bu yaklaşıma göre insanlar, içgüdüsel olarak kendilerini aç, susuz, ya da cinsel olarak uyarılmış hissedebildikleri gibi, saldırgan da hissedebilmektedirler (Freud, 2000a, s. 101-104; Freud, 2000b, s. 121-156). Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi Sigmund Freud'dur. Genel olarak akıllı ve duygusal bir varlık olarak kabul edilen insanı, birbiriyle çatışan ve enerji yüklü kuvvetlerin oluşturduğu bir bütün olarak (Fromm, 1982, s. 41) gören Freud, konuya ilişkin düşüncelerini zaman içerisinde kısmen revize etmiştir. Birinci Dünya Savaşı öncesindeki anlayışına göre tüm insan davranışlarının temelinde yaşam enerjisini temsil eden "eros" veya "libido" vardır. Ona göre saldırganlık, libidinal dürtülerin doyurulmasının engellenmesinden doğan bir tepkidir. Bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmiştir: "İnsanların saldırganlık için güçlü bir istek duymaları içgüdüsel yanlarının bir parçası olarak düşünülmelidir... İnsanlar, sevgi arayan, yumuşak ve dostluk dolu yaratıklar değildir" (Freud, 2000a, s. 102). Fakat ona göre saldırganlığı, bireysel yaşamın hep var olan kaçınılmaz bir parçası olarak anlamamak gerekmektedir. Saldırganlık belirli koşullarda açığa çıkan bir durumdur. Freud dünya savaşı yıllarında bu görüşünü gözden geçirmiş ve saldırganlığın temelinde libidodan farklı ve ona göre tam karşıt fonksiyon icra eden "thanatos" (ölüm içgüdü) ismini verdiği bir içgüdü'nün bulunduğunu dile getirmiştir. Thanatos, yaşamın tahrip edilmesine veya sona erdirilmesine yönelik enerjiyi ifade etmektedir. Eğer thanatos kısıtlanmaz ise, süreç kişinin kendisini tahrip etmesiyle sonuçlanır. Çünkü ölüm içgüdü organizmanın kendisine yönelmiş ise kendini-yıkıcı bir dürtüdür; ama dışa yönelmişse, bu durumda kendinden çok başkalarını yıkıma uğratma eğilimindedir (Fromm, 1984, s. 1/42). İnsan, thanatosu kısıtlayabilmek amacıyla değişik savunma mekanizmalarına başvurur. Savunma mekanizmaları aracılığıyla enerji yönlendirerek kısıtlamaya çalışır. Örneğin, "yer değiştirme" (displacement) savunmasıyla dışarı aktarılır ve böylece başka kişilere, canlılara ve hatta eşyaya yönelik saldırganlık ortaya çıkar. Bu anlayışa göre saldırganlık, kişinin kendisini tahrip edecek enerjinin başkalarına yöneltilmesini ifade etmektedir. Freud'un saldırganlığa ilişkin görüşünün ilginç ve önemli yönlerinden birisini, saldırganlığın gerekli ve yararlı olduğuna ilişkin kısmı oluşturmaktadır. Ona göre, insanlar saldırgan davranışlarda bulunmazlarsa, saldırganlığa neden olan enerji birikir ve kendisine bir çıkış yolu arar. Bu durumda söz konusu enerjiyi kontrol etme imkânı çok zayıflar ve hatta imkânsızlaşır. Dolayısıyla bu enerjinin kontrolsüz bir şekilde eyleme dönüşmesi çok tahripkâr olur. Eğer bu enerji bir şekilde kontrollü bir şekilde davranışlara yansımaz ise psikolojik rahatsızlıklara kadar uzanan ciddi sorunlara yol açar. Saldırganlığın davranışa yansımaları durumunda, kişi deşarj olur ve saldırganlık enerjisini azaltarak, daha ciddi sorunların



oluşmasını önler. Freud'un bu görüşü psikoanalitik kuramda "katarsis" olarak isimlendirilmiştir.

Freud'un düşünceleri, kendisini izleyenler tarafından iki farklı kuramsal çerçevede ele alınıp geliştirilmiştir. İzleyicilerinden Melanie Reizes Klein (1882-1960)'a göre thanatos doğuştan gelen birincil bir güdüdür. Bu özelliği nedeniyle de insan organizması üzerinde sürekli tehdit oluşturur. İnsan, içinden gelen bu tehdit karşısında kendisini korumak zorundadır. Savunma mekanizmalarından "yansıtma" (projection), insanın kendisini koruma çabasının gereği olarak açığa çıkar. "Yansıtma" yoluyla saldırganlık dış dünyadaki bir obje veya kişiye yöneltilir. Böylelikle insan kendisini yıkıma uğratmaktan kurtulur. Heinz Hartman (1894-1970) ise, saldırganlığın doğuştan geldiğini kabul etmekle birlikte, thanatostan kaynaklandığı görüşünü kabul etmez. Ona göre saldırganlık, benliğin gelişiminden önce var olan temel güdülerden birisidir. Bu güdü nötr hale getirilerek benliğin hizmetinde kullanılabilir. Ancak, serbest kaldığında çatışmalara yol açar ve yıkıcı olur.

Saldırganlığın içgüdüsel olup olmadığına ilişkin tartışmalar halâ devam etmektedir. John Paul Scott'un (1909-2000) eleştirileri konunun önemli örneklerinden birisini teşkil etmektedir. Scott (1958) saldırganlığın içgüdüsel olduğuna ilişkin bilimsel bir kanıt olmadığını ifade etmiş ve bu tespitinin altını ısrarla çizmiştir. Leonard Berkowitz (1926-2016)'de (1962), hayvanlar üzerinde yapılan deneylerin konuya ilişkin bilimsel veriler sağlamadığını açıklamıştır. Daha başka örneklerinin bulunmasında zorlanılmayacak bu eleştirilerin yanı sıra, Erich Fromm (1900-1980)'un konuyla ilgili görüşü ayrıcalıklı bir önem ifade etmektedir. Fromm (1984)'a göre saldırganlığı içgüdüye bağlamak yanlıştır. Zira saldırganlığın içgüdüsel olduğuna ilişkin yeterli kanıt bulunmamaktadır. Fromm'a göre saldırganlığı içgüdüünün zayıflamasına bağlamak daha doğru olur. Fromm, insanların, hayvanlarda olduğu gibi, kendi türlerinden olan bireyleri tanıma içgüdüüne sahip olmadıklarını dile getirmiştir. Bu nedenle de insanların birbirlerini içgüdüleri ile değil, zihinleri ile algılayıp değerlendirdiklerini, bunun ise kendi türünden bireyleri farklı türden birisiymiş gibi algılamaya neden olduğunu ve böylelikle insanın kendi türünün bireylerine karşı saldırganlaştığını ileri sürmüştür. Fromm, eğer insanlar da kendi türlerinden olan bireyleri tanıyacak içgüdüsel mekanizmalara sahip olsalardı, birbirlerine karşı bu denli saldırgan davranmayacaklarını ifade etmiştir (Fromm, 1984, s.1/134-199).

Saldırganlığı içgüdüye dayandıran kurama yöneltilen eleştirilerin ortak özelliği, saldırganlığın içgüdüsel olduğunu savunanların "seçici kanıt" kullandıkları noktasında toplanmıştır. Saldırganlığın içgüdüsel olduğunu savunanların, araştırmalarından elde ettikleri

verileri bilinçli bir ayıklamaya tabi tutarak kuramlarını destekleyen delilleri korudukları, yaklaşımlarını yanlışlayan veya sarsan verileri ise görmezlikten geldikleri ifade edilmiştir.

Saldırganlığın/şiddetin kaynağına ilişkin önemli ve yaygın kabul gören ikinci kuram, şiddetin kaynağının toplumsal ilişkiler olduğu ve öğrenildiği ile ilgilidir. Hayvanlar ve çocuklar üzerinde yapılmış çok sayıda araştırmanın bulguları şiddetin öğrenilen bir davranış olduğunu göstermiştir. “İçgüdü kuramı”nın aksine, “öğrenme kuramı” saldırganlığa yol açan bir veya birkaç potansiyel neden olmadığını, çok çeşitli nedenlerden dolayı saldırganlığın ortaya çıkabileceği ileri sürmektedir. “Öğrenme kuramı”, kişinin saldırgan davranışlarının altında, kişinin geçmiş yaşantılarından ve öğrenmelerinden başlayıp, birçok dışsal ve durumsal etkene uzanan birçok nedenin varlığının söz konusu olduğunu savunmaktadır. Çocukluk dönemlerinde yaşanan veya gözlenen olumsuz deneyimlerin bireyi etkileyerek ileride saldırgan eğilimler sergilemesine yol açtığı ileri sürülmektedir. Bunun nasıl gerçekleştiği ise şu şekilde ifade edilmiştir (Kaplan ve ark., 1994): Çocuğun bizzat yaşadığı veya tanık olduğu şiddet çocuk için bir model haline gelebilmektedir. Şiddetin sıklıkla yaşanması veya tanık olunması, şiddetin pekişmesine yol açmakta, böylelikle çocukta yerleşik hale gelen bir saldırganlık eğilimi oluşmaktadır. Saldırganlık kişiliğin bir parçasına dönüşmektedir. Yaşadığı veya tanık olduğu olumsuz durumlar çocukta çevrenin tehlikeli olduğuna ilişkin bir inanca sahip olmasına yol açabilmekte, çocuk çevresindeki insanları ve hatta canlıları olumsuz algılamaya başlamaktadır. Tüm bunlar bağlamında çocuk duygularını sözle değil, eylemle ifade etme alışkanlığı kazanabilmektedir. Yaşanan ve tanık olunan şey şiddet olduğu için, söz konusu eylem ise şiddet biçiminde açığa çıkmaktadır.

Şiddetin toplumsal bir öğrenme olduğunu ileri süren kuram çerçevesinde ifade edildiği üzere, “toplumsal faktörler saldırganlığın kaynağı mıdır?” tartışmaları bir yana, toplumsal faktörlerin saldırganlığın açığa çıkmasında ve devamının sağlanmasında etkili olduğunda kuşku bulunmamaktadır. Saldırganlığın değişik toplumlarda veya bir toplumun değişik katmanlarında farklı oranlarda açığa çıkması, saldırganlığı etkileyen toplumsal faktörlerin etkisini açığa çıkarmaktadır. Saldırganlığı açığa çıkaran ve devamını sağlayan toplumsal faktörlerle ilgili standart tespitlerde bulunmak mümkün görünmemektedir. Ancak, ekonomik yoksulluk ile toplumsal huzursuzluğun söz konusu faktörler arasında son derece güçlü ve yaygın olduğunu söylemek mümkündür.

Şiddetin kaynağına ilişkin bu iki kuramın yanı sıra, bu ikisi kadar yaygın kabul görmemiş başka kuramlar da vardır. Şiddetin sebebini nöro-fizyolojik hasarlarda bulan yaklaşım bunlardan birisidir. Ayrıca “Kalıtım”, “Uyarı Aktarımı”, “Engellenme” “Boşalma”

da konuya ilişkin yaklaşımlardır. Bunlara ilaveten “Çatışmacı”, “Feminist” kuramlar da konu bağlamında oldukça önemlidir. Ancak tüm bu ve diğer yaklaşımlar esas itibarıyla şiddeti/saldırganlığı/zorbalığı içgüdüsel, toplumsal veya biyolojik bir temelde incelemişlerdir. Bu üç temel üzerinde daha başka kuramların geliştirilmesi her zaman söz konusudur.

### Televizyon ve Şiddet

Teknolojik gelişme ile şiddet arasında çoğu zaman güçlü bir ilişki vardır. Şiddetin toplumsal öğrenme sürecinin ürünü olduğunu ileri süren yaklaşım bağlamında ifade etmek gerekirse, teknolojiye ve özellikle de iletişim teknolojilerindeki gelişmeler şiddetin daha kolay öğrenilmesine ve dolayısıyla yaygınlaşmasına yol açmaktadır. Bu bakımdan geleneksel medyanın bir unsuru olan televizyon son derece önemlidir. Televizyon, günümüz şartlarında kolay şekilde erişilebilen, son derece yaygın kullanıma sahip olan, bireysel ve toplumsal davranışlar üzerinde oldukça yüksek etki oranına sahip görsel ve işitsel bir kitle iletişim aracıdır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygınlık kazanarak hemen herkesin yaşamında önemli bir yer edinen televizyon, yaygınlaşma ve izlenme hızını kesintisiz sürdürmüş, bireysel ve toplumsal yaşam tarzlarını derinden etkileyen, bireysel algıları şekillendiren, değer yargılarını ve davranış tarzlarını etkileyen önemli bir güç olmuştur. Televizyon 1950’lerden itibaren en temel toplumsallaşma araçlarından birisi ve gerek bireysel gerekse toplumsal yaşamımızın önemli bir parçası olmuştur. Bu özellikleriyle de şiddetin öğrenilmesinde önemli kaynaklardan birisi olarak işlev görmüş ve görmeye devam etmektedir. Enteresan olan, televizyon yayınlarındaki şiddet olayları ile ilgili ilk araştırmaların 1952–53 gibi oldukça erken sayılabilecek yıllarda yapılmış olmasıdır. Araştırma Amerika’da *Ulusal Eğitim Yayıncıları Birliği* (National Association of Educational Broadcasters) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu durum, televizyonunu şiddetin öğrenilmesi ve yaygınlaşmasına katkısı açısından kritik bir teknoloji olduğunun ilk zamanlarda fark edilmeye başlandığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Geçen yüzyılın başlarında şiddetin öğrenildiği ve dolayısıyla şiddetin yoğun görüldüğü ortamları teşkil eden ev, okul ve sokak, televizyon sayesinde büyük oranda geri plana kaymış; şiddet, televizyon programları ile gündelik hayatın sıklıkla tanık olunan bir parçası haline gelmiştir. Televizyon aynı zamanda şiddetin gerçek-sanal boyutunun inşasında da önemli bir role sahip olmuştur. Zira televizyon ekranında izlenen sanal şiddet, gerçek şiddete model olabilmekte, bunun somut örnekleri ise sıklıkla haber bültenlerine konu olmaktadır.

Esas itibarıyla her teknoloji ürünü gibi televizyon da birçok bakımdan olumlu özelliklere sahiptir. Örneğin işlevsel bir öğrenme ve eğlenme kaynağıdır. Ancak bunun

yanında aile içi ve dışı toplumsal etkileşimi en alt düzeye indirdiğinden, özellikle çocuğun sosyal gelişimine olumsuz etkileri vardır. Şiddetin öğrenilmesindeki rolü ise olumsuz etkileri arasında ayrıcalıklı bir yerde durmasına yol açmaktadır. Televizyon ekranından yansıyan olumlu model, çocuklar için ne kadar yapıcı ise, olumsuz model de o denli yıkıcıdır. Televizyonun olumlu veya olumsuz etkisi bilhassa çocukların toplumsallaşmaları sürecinde güçlü şekilde açığa çıkmakta, şiddet toplumsallaşma süreci ile kişiliğin temel unsurlarından birisi haline gelebilmektedir. Televizyondaki şiddet haberlerden filmlere, dizilerden çizgi filmlere dek her yerde her an hayatın bir parçası olarak sunulmaktadır. Bu da özellikle şiddetin sıradanlaşması veya şiddete yönelik duyarlılığın zayıflaması gibi çok tehlikeli bir olguyu beraberinde getirmektedir.

### **Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Televizyon ve Şiddet**

Bireyler, topluma doğarlar. Toplumun yapıtaşı olan aile, bireyin içine doğduğu ve kişiliğinin temel özelliklerini içinde yaşayarak edindiği en önemli toplumsal birimdir. İnsanın salt biyolojik bir varlık olmaktan çıkıp, sosyal bir varlık haline gelmesi, bir başka söyleyişle toplumun bir üyesi haline gelmesi, toplumda var olan kural, değer ve inançları öğrenmesi, benimsemesi ve kendisine verilen rolleri gerçekleştirmesi ile gerçekleşir. Birey aileden başlayarak yaşamı boyunca üyesi olduğu, içinde yer aldığı toplumsal birimlerde, bireysel ve toplumsal ilişkileri üzerinden toplumunun üyesi haline gelir. Bu durum, sosyal bilimler literatüründe toplumsallaşma (socialization) olarak isimlendirilmektedir. Bireyin dünyayı anlamlandırması ve anlamı inşa etmesinde toplumsallaşma başat öneme sahiptir. Toplumsallaşmanın en önemli aşaması, yaşamın ilk yılları olmakla birlikte, toplumsallaşma birey açısından yaşam boyu kesintisiz devam eden bir süreçtir. Toplumsallaşmanın günümüzdeki önemli unsurlarından birisi ise televizyondur.

Televizyonun, toplumsallaşmanın en yoğun ve dinamik niteliğe sahip olduğu çocukluk dönemindeki bireyin, çevresini ve dünyayı tanınmasında, anlamasında çok etkili olduğu bilinmektedir. Çocuklar televizyon karşısında oldukça edilgen bir konumda yer almakta, gördüklerini ve işittiklerini büyük oranda ve kolaylıkla modele dönüştürmektedirler. Televizyon ise hep daha çok izlenmek istenen bir iletişim aracıdır. Çünkü bu izlenmenin hedeflenen birçok ürünü arasında ekonomik getiri oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle televizyon kanallarının en önemli çabalarından birisi ve hatta birincisi, izlenme oranını artırmakla ilgilidir. Zira bu reklam gelirlerini artıran en temel faktördür. Bu ise ilgiyle izlenen programlara yönelmeye yol açmaktadır. Dolayısıyla bu programların zararlı olup-olmaması önemli bulunmayabilmekte, hatta bulunmamaktadır. Michaud da bu duruma dikkat

çekmiş ve kitle iletişim araçlarının varlıklarını sürdürebilmek için heyecan verici çeşitli olaylara ihtiyaç duyduklarını belirtmiştir. Bu bakımdan şiddet, aynen cinsellik gibi, kitle iletişim araçlarının temel gıdası gibidir. Fakat daha da önemlisi izlenme oranını artırmak için normal, kabullenilmiş gündelik şiddet yerine olağanüstü, kanlı ve iğrenç olanları tercih edilmektedir. Michaud, kitle iletişim araçları ve özellikle de televizyon aracılığıyla sunulan görüntülerde ilgi düzeyini artırmak ve çekiciliği yükseltmek için montaj ve yorum müdahaleleri yapıldığını ve gelir elde etmek için bunun gerekli bulunduğunu ifade etmektedir. Michaud, bu aşamayla ilgili olarak ‘bilgibozma’ (dezenformasyon) sözcüğünü öne çıkartmıştır. ‘Bilgibozma’, bilginin ayıklanması, alıkonması, değiştirilmesi şeklinde olabilmektedir. Ya da belirli bir yönü veya unsuru üzerinde oldukça fazla durulmaktadır. Böylelikle bağlamı içerisinde önemi düşük ve süresi kısa bir davranış, başlı başına önemli bir olguya dönüştürülmektedir. Zira çoğu kitle iletişim aracı için önemli olan yaşanmış gerçeğin kendisi değil, iletişim araçlarının öğrettikleri ya da gösterdikleri ve iletişim araçlarının gösterdiği kadarla öğrenilen olmaktadır (Michaud, 1991, s. 54).

Televizyon yayınlarının izlenme oranını etkileyip artıran faktörler arasında aksiyon ve aksiyonun bir parçası olan şiddet önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla şiddet televizyon film ve dizilerinde değişmeyen faktörlerden birisi olarak anlam kazanmaktadır. Konuya ilişkin ABD’deki televizyon kanallarının 1993-2001 tarihleri arasındaki yayınlarını inceleyen Nancy Signorielli (2004) incelenen tüm yıllarda prime time’da yayınlanan programların %60’ının şiddet unsurları içerdiğini tespit etmiştir. Esasen durum Türkiye’de de farklı değildir. Aile Araştırma Kurumu tarafından dönemin özel televizyon kanallarından ATV ve SHOW TV’de izlenime sunulan yayınlar üzerinde gerçekleştirilen bir çalışma ile belirlenen tespitlere göre, yayınların %78,3’ünde kurgusal şiddet yer almaktadır. Şiddet içeren yayınlara özellikle prime-time’da yer verilmiş olması ise manidardır. Bu sayede yaş ve cinsiyet farkı gözetmeksizin herkes söz konusu yayınların izleyicisi olmuştur. Bu durumun özellikle çocuklar açısından oldukça ciddi tehlikelere davetiye çıkaracağı açıktır (Görmez ve ark. 1998, s. 232).

### **Televizyondaki Şiddet ve Çocuk**

İletişim araştırmacıları, genel anlamda, medyadaki özellikle de televizyondaki şiddeti ‘gerçek’, ‘doğal’, ‘suni’ ve ‘varsayıma dayanan ’ olmak üzere dört grupta incelemiştir (Kunczik, 1994, s. 117-119). Bu sınıflamaya göre ‘gerçek şiddet ’ fiziksel ve psikolojik açıdan zarar verme amacı taşımakta ya da böylesi bir zarar vermenin yol açtığı etkilerin sunulması şeklinde olmaktadır. ‘Doğal şiddet’, doğada, örneğin hayvanlar arasında gerçekleşen şiddet

olaylarının sunulması ile ilgilidir. ‘Suni şiddet’ doğal veya gerçek olmayan şiddet tipi olarak anlam kazanmaktadır. Örneğin çizgi filmlerle gösterilen şiddet türleri ‘suni şiddet’ kategorisinde yer almaktadır. ‘Varsayılan şiddet’ ise özellikle ‘doğal’ veya ‘gerçek’ şiddetin bir ön koşul olarak sunulma tarzıyla ilgilidir. Sosyal öğrenme kuramının öncüsü ve temsilcisi olan Bandura ve ekibinin, üstelik televizyon yayınlarının çeşitliliğinin ve çekiciliğinin görece daha az olduğu eski bir tarihte (1963) yaptıkları araştırma (Bandura & Ross & Ross, 1963), gerçek yaşamda saldırgan davranan çocuklar ile televizyondaki saldırgan davranışları içeren filmleri izleyen çocuklar arasında doğrusal bir irtibat kurmayı sağlamıştır. Üstelik bu tespit, örnekleri verildiği üzere, daha sonraları farklı bilim insanları tarafından gerçekleştirilen psikolojik, sosyolojik ve tıbbi araştırmalar tarafından tekrarlanmış, televizyondaki şiddet davranışlarının çocukları da içeren pek çok izleyiciyi etkilediği kesinleşmiştir.

Çocuklar şiddeti sosyalleşme sürecinde ve sosyalleşmelerinin bir gereği olarak öğrenmektedirler. Dolayısıyla televizyon bir sosyalleşme aracı işlevi görürken, aynı zamanda şiddetin öğrenilmesi, yerleşik hale gelmesi ve yaygınlaşması işlevini de yerine getirmiş olmaktadır. Yapılan çok sayıdaki araştırmadan hareketle bilindiği ve reel olarak da gözlemlendiği üzere çocuklar yaklaşık olarak 3-4 yaşından başlayarak 12-13 yaşına kadar devam eden süre içerisinde günde ortalama 1-2 saat çizgi film izlemektedirler. Çizgi filmlerin çoğunluğu ise şiddet içeriklidir. Bu konuda örnek olarak Yale Üniversitesi tarafından yapılan bir araştırma dikkate alınabilir. Bu araştırmaya göre çocuklar haftada ortalama 27 saat televizyon izliyorlar. İzledikleri yayınların bir saatinde yine ortalama 20 şiddet olayı yer almaktadır. Buradan hareketle bir tespitte bulunmak gerekirse, bir çocuk 12-13 yaşına kadar izlediği televizyon filmleri üzerinden yaklaşık 8000’i cinayet olmak ortalama 100 bin civarında şiddet içerikli görüntüye maruz kalmaktadır (Anadolu Haber, 15 Haziran, 2003). Televizyonun yaygın şekilde izlenmeye başlanmasından bu yana birçok kurum veya araştırmacıyı harekete geçiren temel etken, televizyonun zararlı içeriği olmuştur. Özellikle naif ve etkilenime çok fazlasıyla açık bir yapıya sahip çocuklar üzerinde televizyonun zararlı içeriğinin muhtemel olumsuz etkileri toplumsal değerlerle ilgili bir kaygıya yol açmış, bu nedenle, televizyonun olumsuz etkilerine yönelik kapsamlı tartışmalar yapılmıştır. Morgan (2002)’a göre çocuk ya da gençler, bir yıl içinde televizyonda yaklaşık 10.000 şiddet eylemi görmekte; yüksekokul mezunu olana kadar bir genç, yaklaşık 40.000 cinayet/adam öldürme olayına tanık olmaktadır.

Televizyonun bilhassa çocukların şiddeti öğrenmelerinde model rolü üstlendiği; televizyonun, şiddeti meşrulaştıran bir faktör olarak işlev gördüğü bilinmektedir. Ancak bu

tespit, şiddet içeren tüm görüntünün aynı şekilde etkili olduğu anlamına gelmemektedir. Zira televizyonun etki durumunu belirleyen diğer bazı faktörlerin önemli olduğu bilinmektedir. Televizyonun etkisinin yayının içeriğine, izlenme süresine ve izleme sıklığına bağlı olarak değiştiği anlaşılmıştır (Çaplı, 2002, s.197). Ayrıca televizyonun etkisinin çocukların kişilik özelliklerindeki farklılaşmaya bağlı olarak değiştiği, aynı şiddet unsurlarının tüm çocuklarda aynı düzeyde etkiye yol açmadığı araştırmaların önemli bulgularından birisidir (Berkovitz, 1974; Mullan, 1999).

Kitle iletişim araçlarının toplumsallaşma aracı olarak nasıl bir role sahip olduklarıyla ilgili soru medya etki araştırmalarında; şiddetin aşırı sunumu, sapkın cinsel davranış, saldırgan davranış gibi olumsuz etkiler üzerinden cevaplandırılmaktadır. Medya etki araştırmaları televizyon ile şiddet arasındaki ilişkiyi açıklarken, aynı zamanda öğrenme kuramını da temellendirmektedir. Bu bağlamda Bandura ve ekibinin gerçekleştirdiği bir deney (Freedman ve ark., 1998, s. 253; Küçükkurt, 1991, s. 401), televizyonun özellikle çocuklar açısından davranış modeli işlevi gördüğü iddiasına önemli bir dayanak olmuştur. Deney şu şekilde gerçekleştirilmiştir. Bandura ve ekibi laboratuvar ortamındaki deneyleri için seçtikleri benzer özelliklere sahip anaokulu öğrencilerini 4 gruba ayırırlar. Bu gruplardan birincisi, odadaki insan şeklindeki şişme oyuncakla tekme ve tokat atarak oynayan kişiyi bir müddet (8-10 dakika) seyrederek. İkinci grup benzer olayı aynı süre televizyondan izler. Üçüncü gruba ise benzer şiddet ve saldırganlık unsurları taşıyan davranışlar çizgi film şeklinde izletilir. Dördüncü grup ise şişme oyuncakla şiddet ve saldırganlık unsurları taşımayan bir tutum ve davranışlarla oynayan kişiyi seyrederek. Daha sonra bu çocukların tamamı şişme oyuncakın bulunduğu mekâna alınır ve şişme oyuncak ile oynamaları için serbest bırakılırlar. Çocukların oyun oynarlarken sergiledikleri davranışlar araştırmacılar tarafından titiz bir şekilde incelenir. Beklentiye uygun olarak şiddet ve saldırganlık davranışını canlı olarak izleyenlerin tutum ve davranışlarında şiddet davranışları iki ve üçüncü gruba göre yüksek, dördüncü gruba göre çok yüksek çıkar. Şiddet ve saldırganlık unsurları taşıyan televizyon programını ve çizgi filmi izleyen çocuklarda da şiddet unsurları, birinci gruptakilere oranla biraz düşük olmakla birlikte dördüncü gruba göre oldukça yüksek çıkar. Önemli olan üç grupta şiddet davranışlarının birbirine yakın oranlarda olmak üzere yüksek, şiddet olmayan görüntüleri izleyenlerde ise son derece düşük gözlenmiş olmasıdır. Daha sonraları Eric Dubow ve Laurie Miller tarafından gerçekleştirilen araştırmalarda da televizyonda şiddet içeriği izlemenin gözlemsel öğrenme aracılığıyla saldırgan davranışları etkilediği tespit edilmiştir (Dubow ve Miller, 1996, s. 117-147). Heusmann'ın 1982 yılında ABD, Finlandiya ve Polonya'da çocuklar üzerinde yaptığı karşılaştırmalı araştırmada ise yine çocukların

davranışları ile televizyondaki şiddet arasında güçlü bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda İngiltere’de yapılmış bir araştırmayı da hatırlamakta yarar var. J. L. Singer ile D. S. Singer televizyonun davranışlar üzerindeki etkisini tespit etmek amacıyla İngiltere’de gerçekleştirdikleri bir araştırmada yatılı okulda kalan 13-16 yaş grubundaki bir grup çocuğu incelemişlerdir (Singer & Singer, 1983, s. 826-834). Araştırma kapsamında çocukları iki gruba ayırıp, bir gruba 15 gün süreyle yalnızca komedi ve sosyal içerikli filmler, ikinci gruba ise şiddet içeren filmler izletilmiştir. Yapılan testler birinci grupta samimiyet, hoşgörü, ölçülü tartışma, olumlu iletişim kurma ve neşeli olma hallerinin egemen olduğu, ikinci grupta ise sözel ve fiziksel şiddet hallerinin karakteristik düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

ABD’de 700 birey çocukluklarından itibaren 16 yıl boyunca izleyerek gerçekleştirilen kapsamlı ve uzun süreli bir araştırmaya göre şiddete başvurma eğilimi izlenen programlardaki şiddet içeriğinin artmasıyla doğru orantılı olarak artış göstermektedir. Araştırma, televizyonun olumsuz etkisinin sadece çocukluk yaşlarında kalmadığını, yetişkinlik yaşlarında da kalıcı etkilerinin sürdüğünü göstermiştir. Araştırmayı yürüten Brad Bushman'a göre kişiler televizyon ile şiddet arasındaki bu ilişkiyi pek ciddiye almıyorlar. Ancak bu araştırmanın da ortaya çıkardığı gibi şiddet içerikli medya ile şiddet riski arasındaki ilişki örneğin kondom kullanma ile AIDS riskini azaltma arasındaki ilişkiden, fazla kurşun bulunan ortamlardaki çocuklarla zekâ düzeylerinin azalması arasındaki ilişkiden, asbestos ile sonuçları arasındaki ilişkiden, ikincil sigara içicileri ile kanser arasındaki ilişkilerin hepsinden daha kuvvetli bir ilişkidir. Araştırmanın bulgularına göre günde bir saatten az televizyon seyreden 14 yaşındaki deneklerin sadece %5,7’si 16 ile 22 yaşları arasında şiddet eğilimi göstermiştir. Günde bir ile üç saat arasında televizyon seyredenlerde şiddet eğilimi %22,5’a çıkmaktadır. Günde üç saatten fazla seyredenlerde ise şiddet eğilimi yüzde %28,8’dir.

Türkiye’de gerçekleştirilen kapsamlı bir araştırmanın (Tokdemir & Küçükler, 2000) bulguları, örnekleri verilen diğer araştırmaların bulgularını destekler mahiyettedir. Araştırma ıslahevinde kalan ve suç işleme yaşları 12-17 arasında değişen (ortalama 15,0±1,2) 106 erkek hükümlü çocuk/ergen üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bunlardan elde edilen bilgiler önce suç işlememiş ve yaşları 13-18 arasında değişen (ortalama 15,6±1,3) benzer sosyo-ekonomik düzeydeki 126 erkek okul öğrencisinden elde edilen bilgilerle karşılaştırılmıştır. Araştırmanın özel konusunu medyanın etkisi oluşturmuştur. Gerçekleştirilen karşılaştırma sonucunda iki grup arasındaki farklılıklar ortaya konmuştur. Hükümlü çocukların/ergenlerin ıslahevine girmeden önce ortalama 34-39 saat/hafta televizyon izledikleri, buna karşılık kontrol grubu üyelerinin 19-26 saat/hafta televizyon izledikleri tespit edilmiştir. Ayrıca hükümlü



çocukların/ergenlerin %51,9'u şiddet içerikli macera-savaş filmi seyredirken, suç işlememiş öğrencilerde bu oran %25,4'tür. Her iki grup arasında anlamlı farkların olması, genel olarak geleneksel medyanın özel olarak da televizyonunu çocukların/ergenlerin şiddet davranışlarına yönelmesinde etkin rol oynadığını göstermektedir.

Çocukların, televizyonda tanık oldukları şiddetlerden etkilenip kendi davranışlarına yansıtacaklarıyla ilgili birçok araştırma yapılmış ve neredeyse hepsi de söz konusu etkilenmeyi nesnel bir şekilde tespit etmiştir. Bu konuda özellikle dikkate alınması gereken son derece önemli bulgulara ulaşmayı sağlayan araştırmalardan birisi Leonard D. Eron ve L. Rowell Huesmann (1980)'a aittir. Bu iki bilim insanı gerçekleştirdikleri araştırma ile izlenen şiddet konulu filimler ile çocukların davranışları arasındaki korelasyon katsayısının son derece yüksek olduğunu tespit etmişlerdir. Eron ve Huesmann, daha önce şiddet filmleri izleterek davranışlarını inceledikleri çocukları 11 yıl sonra tekrar incelediklerinde, bu çocukların davranışlarında, şiddet konulu filimler izlemeyen çocukların davranışlarından daha fazla saldırganlık tespit etmişlerdir. Hâlbuki bu çocuklar (şimdinin gençleri), 8 yaşındayken araştırma gereği çok sayıda şiddet filmi izlemiş olmalarından sonra, diğer gruptaki çocuklardan daha fazla şiddet filmi izlememişlerdir. Bu araştırma 15 yıl sonra tekrarlanmış ve sonucun değişmediği anlaşılmıştır. Huesmann ve arkadaşlarının (1984) daha sonra yaptığı bir başka araştırma ile Wiegman ve arkadaşlarının (1986) araştırmaları aynı sonuçlara ulaşmayı sağlamıştır.

### **Televizyondaki Şiddetin Etkileri**

Barry Sanders, 'Öküzün A'sı' isimli yazılı kültürün gerileyişini ve elektronik kültürün yükselişine bağlı olarak şiddetin güçlenip yaygınlaşmasını incelediği kitabında, televizyon bağlamında geleneksel medyanın yaygınlık ve izlenme oranıyla ilgili önemli bilgiler aktarmıştır. Sanders (2017)'in tespitlerine göre, ortalama bir çocuk altı yaşından on sekiz yaşına gelene kadar geçen 12 yılda yaklaşık 16.000 saat televizyon seyredirken, 4.000 saatini radyo ve CD dinleyerek, birkaç bin saatini de sinemada film izleyerek geçirmektedir. Buna göre bir çocuğun medya ile geçirdiği süre, anne ve babasıyla geçirdiği süreden daha fazladır. Üstelik medyada geçirilen süre gittikçe artmaktadır. 6-18 yaş aralığındaki çocukların son yirmi yıldan daha az bir süre içinde günlük televizyon izleme süreleri %70'ten fazla artış göstermiştir. 1967'de televizyon izleme ortalaması 2,8 saat iken, 1983'de 4,7 saate çıkmıştır. Medya ile bu yoğunlukta irtibatlı olan çocuk elektronik eğitimin parçası haline gelmektedir. Bu eğitim sayesinde de çocuğun farkında olmadan medyanın kendine özgü değerlerini, amaçlarını ve araçları olan belli bilişsel yolunu özümlediğini belirtmiştir. Elektronik

medyanın tesis ettiği sanal dünya içinde yaratılan sanallıkla özdeşleşen çocuk, televizyondan dijital teknolojiye uzanan süreçteki alternatifler yumağı içinde hem yazılı kültürden hem de sözellikten uzaklaştığı gibi şiddeti de yaşamının bir parçası haline getirmektedir. Elektronik çağda elektronik aletlerle içli dışlı olmanın sonucu olarak öğrenilen şiddet, olumsuzluklarını ve tahrip edici etkilerini gerçek olmanın ötesinde içselleştirilmiş bir sanallıkla yaşanmasını sağlamaktadır. Şiddetin öğrenilmesi sürecinde pişmanlık ve suçluluk duyguları yok olmakta, normal hayatın sıradan bir özelliği gibi algılanmakta ve normal bir davranışa dönüşmektedir. Sanders (2017), elektronik kültürün bireyler üzerindeki tahrip edici ve şiddeti öğretici etkilerinin, özellikle dağılmış ailelere mensup çocuklarda daha kolay gözlenir olduğunu ifade etmektedir.

İletişim ve suç araştırmacılarının üzerinde durdukları önemli konulardan birisi, televizyondaki şiddetin gerçek hayatta şiddetin açığa çıkmasına ve/ya yaygınlaşmasına katkı sağlayıp sağlamadığı ile ilgilidir. Gerçekleştirilen araştırmaların çok büyük bir kısmında televizyondaki şiddet ile gerçek yaşamdaki şiddet arasında güçlü korelasyon tespit edilmiştir. Bu konuda özellikle kurumsal düzeyde yapılan araştırmalar arasında *Ulusal Ruh Sağlığı Enstitüsü'nün (National Institute of Mental Health) (1982) raporu* ve *Amerikan Psikoloji Derneği'nin (American Psychological Association) (APA/1985) raporları* önemlidir. Ancak buna rağmen aradaki ilişkiye dair ileri sürülen kanıtların yeterli olmadığı ve/ya abartıldığı iddialarının eksik olmaması genel yargıyı değiştirememiştir.

Televizyondaki şiddetin etkileriyle ilgili üzerinde durulan birçok faktörden birisi şiddetin etki süresiyle ilgilidir. Potter, televizyondaki şiddete maruz kalmanın etkileri hakkında önemli bulguları *kısa dönemli etkiler* ve *uzun dönemli etkiler* şeklinde ikiye ayırmış ve tespitlerini bu bağlamda dile getirmiştir. Potter (1999)'ın tespit ve görüşüne göre, televizyondaki şiddete maruz kalmanın *kısa dönemli etkileri* arasında genellikle şunlar yer almaktadır: Televizyondaki şiddet sunumlarına maruz kalmak, izleyicilerde şartlı refleks yitimine (disinhibition) yol açmakta bu ise saldırganlığa veya ani korkuya yahut duyarsızlaşmaya yol açabilmektedir. Televizyondaki şiddetin *uzun dönemli* etkileri arasında şunlar yer alabilmektedir: Televizyondaki şiddete uzun süreli maruz kalma ile kişinin yaşamındaki saldırganlık arasında ilişki oluşabilmektedir. Televizyondaki şiddet ile toplumdaki şiddet arasında ilişki vardır. Uzun süre çok fazla şiddet sunumuna maruz kalan kişiler, kendilerini kurban olarak görme (victimization) durumlarını abartırlar. Uzun süre çok fazla şiddet gösterimine maruz kalan kişiler, şiddeti daha fazla kabullenirler.

Televizyondaki şiddete ilişkin önemli araştırmaların gerçekleştirildiği kurumsal bir yapı olan *Kültürel Göstergeler Projesi* ekibinden Nancy Signorielli (2005), gerçekleştirdikleri araştırmaların önemli bir bulgusu olarak televizyon şiddetinin temel etkileri arasında saldırganlık, duyarsızlaştırma ve korku üzerinde durmuştur. Yine Kültürel Göstergeler ekibinden Morgan (2002)'a göre, "televizyon şiddetinin etkileri üzerine çalışan araştırmacılar çoğunlukla üç temel hipotezden biri üzerine odaklanmaktadırlar: 1. Televizyon şiddetine maruz kalmak, izleyicileri daha saldırgan ya da daha şiddetli davranmasına neden olur, 2. Televizyon şiddetine maruz kalmak, izleyicilerine şiddete karşı duyarsızlaşmasına neden olur, 3. Televizyon şiddetine maruz kalmak dünyanın acımasız ve tehlikeli bir yer olduğu (mean and scary place) inancının gelişmesine yol açar. Ancak buna karşılık, yaygın eğilimin dışında olmak üzere televizyonun olumlu etkisinin de olduğu konusunda bazı görüşler vardır. Bunlardan birisi olan katharsis (arındırma) etkisi, televizyon şiddetinin etkileri ile ilgili literatürde biraz da olsa önemli bir yere sahiptir. Bu istisna durumu bir yana koyarak televizyon ile ilgili yaygın olumsuz görüşleri biraz detaylı olarak incelemek gerekirse;

**Saldırganlık:** Televizyondaki şiddete maruz kalma ile gerçek yaşamdaki saldırganlık eğilimleri arasındaki doğrusal ilişki birçok araştırmacının temel bulguları arasında yer almaktadır. Bu konuyu özetlemesi açısından Huesmann ve Miller (1994)'in tespitleri önemlidir. Bu iki araştırmacıya göre söz konusu ilişki kuşku duymayı gerektirmeyecek kadar açık ve belirgin bir etkidir.

**Duyarsızlaştırma:** Duyarsızlaşma televizyondaki şiddete maruz kalma süresi ile ilgilidir. Televizyondaki şiddeti izleme miktarının artışına bağlı olarak şiddet konusunda duyarsızlaşmada artmaktadır. Konuya ilişkin yapılmış birçok çalışma daha fazla şiddet gösterimi izleyen izleyicilerde daha fazla duyarsızlaşma gözlenmiştir (Signorielli, 2005, s. 43-44). Böylelikle bireyler çevrelerindeki şiddeti kanıksamada, şiddete yönelik duyarlılıkları gerilemekte ve böylelikle çok da dolaylı olmayan bir şekilde şiddeti normalleştirmektedirler. Vural (1998)'a göre bu durum bir duygu körlüğüdür.

**Korku:** Televizyondaki şiddetin korku oluşturduğu genel anlamda kabul görmektedir. Bu korku kısa süreli olabileceği gibi uzun süreli olarak da açığa çıkabilmektedir. Kültürel Göstergeler Projesinin bulgularına göre televizyondaki şiddete çok maruz kalmakla dünyanın tehlikeli ve korku duyulacak bir yer olduğu anlayışı arasında ilişki vardır (Signorielli, 2005, s. 44-45).

**Acımasız Dünya Sendromu:** *Acımasız Dünya Sendromu*'nu (*Mean World Syndrome*) bireyler arasındaki güven kaybını, her an herkes tarafından mağdur edilme duygusunu,

yaşamdaki şiddeti abartılı algılama eğilimini ifade etmektedir (Morgan, 2002, s.1091). Bunun oluşumunda televizyondaki şiddete maruz kalma arasında güçlü ilişki vardır (Gerbner ve Gross, 1976). Bu sendromun beklendik etkileri arasında şiddetin problem çözme aracı olarak görülmeye başlanması vardır.

**Saldırganlığı Azaltma (Katharsis):** Filozof Aristoteles'in geliştirdiği "katharsis" sözcüğü, Aristoteles'in ve takipçilerinin kullanımında dramının amacıyla ilgilidir. Seyirci, sahnelenen oyuna psikolojik olarak dâhil olur ve oyuncular arasındaki saldırganlık zirveye ulaştığında seyirci rahatlar; süreçte sahip olduğu gerginlik hafifler. Aristoteles bu duruma katharsis demiştir. Günümüz dünyasındaki şiddet araştırmacılarından bazıları televizyondaki şiddete maruz kalmanın benzer etkiye yol açtığını ve bireylerde bir gevşeme, gerginlik azalması duygusunun oluşumu gerçekleştiği tezini ileri sürmüşlerdir. Bu oldukça tartışmalı bir tezdur.

### Sonuç

Şiddetin olmadığı bir dünya hayal eden, fakat korktuğunu üretmekten de geri durmayan insan, şiddeti dünyanın ve yaşamın her alanına yaygınlaştırmış durumda. İnsanlık, bizzat insan eliyle üretilen şiddet karşısında çaresiz kalmaktadır. Şiddet evde, okulda, işyerinde, sokakta, pazarda... her yerde, bir vesileyle kolaylıkla açığa çıkabilmektedir. Çoğu zaman çoğu şeyde umut olan bilim ve teknolojinin gelişmesi ise şiddeti sonlandıramadığı gibi, şiddetin yeni türlerinin oluşmasına imkân sağlayabilmektedir. Özellikle kitle iletişim araçları ve bunlar içerisinde de bilhassa televizyon, çoğunlukla şiddetin öğrenildiği bir mecra olarak işlev görmektedir. Ekonomik kaygılarla daha fazla izlenmek ve reklam almak isteyen televizyon kanalları, izlenme oranını artırıcı unsur olarak genellikle şiddeti ve cinselliği bir araç olarak kullanmaktadırlar. Böylelikle ekranlar şiddet ve cinsellik ile dolup-taşmakta, bunun öncelikli mağdurları ise naif yapıları, her türlü etkiye açık kişilikleri ile çocuklar olmaktadır.

Bu çalışmada genel manada şiddet ele alınmış, buna bağlı olarak günümüz dünyası için önemli bir olgu olarak televizyon ekranında vücut bulan şiddet sahnelerinin gerçek yaşamdaki etkileri ele alınmıştır. Televizyon ekranındaki her şiddet sahnesi, şiddeti "normalleştirmesi" adına belirli oranda risk taşıyor olmakla birlikte, televizyon kanallarının ekonomik kaygıların etkisiyle izlenme oranlarını artırmak için şiddet sahnelerine daha fazla yer vermeleri, hatta ekranı son derece ağır şiddet sahneleri ile doldurmaları, bilhassa toplumsallaşma sürecinin en dinamik ve yoğun dönemini yaşayan çocuklar için ciddi anlamda risklere yol açmaktadır. Öyle ki şiddet eylemleri çocukların izledikleri çizgi filmlerin dahi

değişmeyen özellikleri arasında yer almaktadır. Böylelikle, yaşamlarının oldukça erken bir zamanında sanal boyutuyla da olsa şiddetle karşılaşan ve izlediği şiddet sahneleri karşısında şiddeti büyük oranda “normalleştiren” bireyler, tüm yaşamı şiddete paralel bir konumda algılar hale gelebilmektedirler. Şiddet yaşamın rutini olarak algılanabilmektedir. Bu yönüyle televizyon oldukça önemli bir konumda yer almaktadır. Üstelik bu, sadece yakın dönemin değil, televizyonun kitlesel düzeyde izlenmeye başladığı ilk günlerden beri böyledir. Televizyon yayınları 1950’lerden itibaren kitlesel bir izlenme düzeyine erişmiştir. Üstelik bu ilk yıllardaki yayınlardaki şiddet sahneleri şimdilerdeki yayınlarda yer alan şiddet sahnelerine göre daha “soft” ve daha azdı. Ancak buna rağmen televizyondaki şiddetin bireyler üzerindeki olumsuz etkileri ilk andan itibaren dikkat çekmiş ve 1950’lerden itibaren televizyonunu şiddetin açığa çıkması ve yoğunlaşmasındaki etkilerini tespit etmeyi amaçlayan sayısız denecek kadar çok araştırma yapılmıştır. Konuya ilişkin yapılmış araştırmalar, bilhassa çocukların televizyondaki şiddetin en üst düzeyde mağduru olduklarını, bu mağduriyetin anlık değil, uzun vadeli olduğunu ortaya koymuştur. Öyle ki belirli sürede yoğun olarak izlenen şiddet sahnelerinin kişilik ve davranış üzerindeki olumsuz etkileri onlarca yıl sonra bile tespit edilebilmiştir.

### Kaynakça

- Ayverdi, İ. (2005). *Büyük Misalli Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Bandura, A., Ross, D. ve Ross, S. A. (1963). Imitation of film-mediated aggressive models. *Journal of Abnormal And Social Psychology*, 66(1), 3-11.
- Berkowitz, L. (1962). *Aggression: A social psychological analysis*. Newyork: Mcgraw Hill.
- Berkowitz, L. (1974). Some determinants of impulsive aggression role of mediated associations with reinforcements for aggression. *Psychological Review*, 81(2), 165-176.
- Dubow, E. F. ve Miller, L. S. (1996). Television violence viewing and aggressive behavior. T. M. Macbethn (Ed.), *Tuning in to young viewers: social science perspectives on television* içinde (s. 117-147). Sage Publications.
- Eron, L.R. ve Huesmann, R. (1980). Adolescent aggression and television. *Annals of The New York Academy Of Sciences*, 347(1), 319-331.
- Erten, Y. ve Ardalı, C. (1996). Saldırganlık şiddet ve terörün psikososyal yapıları. *Cogito*. 6-7, 143-164.
- Freedman, L. (1998). International security in an age of choice. *Journal of Financial Crime*, 6(1), 69-76.
- Freud, S. (2000a). *Bir yanılısamanın geleceği*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1927).
- Freud, S. (2000b). *Metapsikoloji*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1923).
- Fromm, E. (1982). *Sevginin ve şiddetin kaynağı*. (N. İçten & Y. Salman, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1964).
- Fromm, E. (1984). *İnsandaki yıkıcılığın kökenleri*. (Ş. Alpagut, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1973).
- Gerbner, G. ve Gross, L. (1976). Living with television: the violence profile. *Journal of Communication*, 26(2), 173-199.
- Görmez, K., Bayat, B., Sezal, İ., Göka, E., Köse, R., Özcan, Y.Z., Kutlugün, D., Sarımeşeli, M., Kentli, K. ve Cavcav, D. (1998). *Aile içinde ve toplumsal alanda şiddet*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.

- Heise, L., Pitanguy, J. ve Germain, A. (1994). Violence against women: the hidden health burden. *World Bank Discussion Papers-225*, 18-23.
- Huesmann, L. R. ve Miller, L. (1994). Long term effects of repeated exposure to media violence in childhood. L. R. Huesmann (Ed.), *Aggressive Behavior: Current Perspective* içinde (s.153-186). New York: Plenum Pres.
- Huesmann, L.R., Lagerspetz, K. ve Eron, L. (1984). Intervening variables in the tv violence-aggression relation: evidence from two countries. *Developmental Psychology*, 20(5), 746-775.
- Kaplan, N., Sadock, B. J. ve Grebb, J.A. (1994). Aggression, accident and injuries. N. Kaplan ve B. J. Sadock (Ed.), *Synopsis of Psychiatry* (10. baskı) içinde (s.739-749). Philadelphia: Indian Reprint.
- Kunczik, M. (1994). *Gewalt Und Medien*, Köln: Böhlau.
- Küçük Kurt, M. (1991). Televizyon ve çocuk. B. Dikeşligil ve A. Çiğdem (Ed.), *Aile Yazıları, 3 Birey, Kişilik ve Toplum* içinde (s. 399-404). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Michaud, Y. (1991). *Şiddet*. (C. Muhtaroglu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1986).
- Morgan, M. (2002). Violence and effects research. T. Miller (Ed.), *Television Studies* içinde (s.11-14) London: British Film Institute.
- Mosses, R. (2001). Şiddet nerede başlıyor? (A. Kul, Çev.). *Cogito*, 6-7, 23-27. (Orijinal çalışma basım tarihi 1996)
- Potter, W. J. (1999). *On media violence*. London: Sage Publications.
- Sanders, B. (2017). *Öküzün A'sı: Elektronik çağda yazılı kültürün çöküşü ve şiddetin yükselişi*. (Ş. Tahir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1994).
- Scott, J. P. (1958). *Aggression*. Chicago: University Of Chicago.
- Signorielli, N. (2005). *Violence in the media: a reference handbook*, California: ABC Clio inc.
- Simpson, J. A ve Weiron, E. S. C. (1989). *The Oxford English dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Singer. D. G. ve Singer, J. L. (1983). Why social work should care: television violence and children. *Child and Adolescent Social Work Journal*. 11, 3-19.

Vatandaş, S. (2021). Şiddet ve televizyon: şiddetin televizyon üzerinden deneyimlenmesi. *Humanitas*, 9(17), 393-417

Taylan, H. H. (2011). *Televizyon programlarındaki şiddetin yetiştirme etkisi: Konya Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.

Tokdemir, M. ve Küçükler, H. (2000). Çocuk suçluluğu ve medya. *Adli Tıp Bülteni*. 5(3), 164-167.

Ünsal, A. (1996). Genişletilmiş bir şiddet tipolojisi. *Cogito*, 6-7, 29-36.

Vatandaş, C. (2002). *Aile ve şiddet*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.

Vatandaş, S. (2021). Şiddet ve dijital oyunlar: şiddetin dijital oyunlar üzerinden deneyimlenmesi. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 9(1), 134-159.

Violence and television (n.d.). [www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A31674-2002Mar28.html](http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A31674-2002Mar28.html)

Von der M. (1971). *Comparative political violence*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Vural, S. (1998). *Televizyondaki şiddetin çocuklar üzerindeki etkisi*. Sözlü sunum, III. Aile Şûrası Tebliğleri, Ankara.

Wiegman, O., Kuttschreuter ve M. Baarda, B. (1986). *Television viewing related to aggressive and prosocial behaviour*. Netherlands: University Of Twente



