



DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
**Edebiyat Fakültesi Dergisi**  
DOKUZ EYLÜL UNIVERSITY  
**Journal of Humanities**

Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları  
Dokuz Eylül University Publications

Cilt: 5 Sayı: 1  
Volume: 5 Number: 1

ISSN 2147- 4958  
e-ISSN 2147- 4419

İZMİR  
2018



DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Cilt : 5

Sayı : 1

Yıl : 2018

**EDEBİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

İzmir - 2018

## DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

---

### DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 5 Sayı: 1 Yıl : 2018

Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları

---

**Yayın No:** 09.0700.0000.000/BY.018.016.946

**ISSN:** 2147-4958

**e-ISSN:** 2147-4419

1. Baskı

---

**Derginin Sahibi :** Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. Mustafa DAŞ

**Sorumlu Müdür :** Prof. Dr. Mustafa DAŞ

**Editörler :** Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA  
Dr. Öğr. Üyesi Şeyda ERASLAN

**Yönetim Yeri :** T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi - Edebiyat Fakültesi  
Tınaztepe Yerleşkesi Buca - 35390 İZMİR

---

**Yazışma Adresi :** Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Tınaztepe Yerleşkesi, Buca, İZMİR  
Tel : 0 (232) 301 79 02  
Faks : 0 (232) 453 90 93  
e-posta : deuedebiyat.dergi@gmail.com  
<http://web.deu.edu.tr/edebiyat.dergi/>

**Yayın Türü :** Akademik Hakemli Dergi

**Niteliği :** Bilimsel Süreli Yayın. Yılda iki kez yayınlanır.

---

Dergide yayınlanan makalelerin bilim, içerik ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergide yayınlanan makaleler kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

---

**Basım Yeri :** Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası

**Basım Tarihi :** 18 Mayıs 2018

**Basım Adedi :** 250 adet

**Basım Yeri Adresi :** Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası  
DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR  
Tel : 0(232) 301 93 00 - Fax : 0(232) 301 93 13

---

**T.C.**  
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**  
**Edebiyat Fakültesi**

**EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
Hakemli Dergi  
Cilt: 5 Sayı: 1 Yıl: 2018

**Editörler**

Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA  
Dr. Öğr. Üyesi Şeyda ERASLAN

**Dergi Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Üye)  
Doç. Dr. Atalay GÜNDÜZ (Üye)  
Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA (Editör)  
Dr. Öğr. Üyesi Duygu S. AKAR TANRIVER (Üye)  
Dr. Öğr. Üyesi Gülfer TUNALI (Üye)  
Dr. Öğr. Üyesi Müge IŞIKLAR KOÇAK (Üye)  
Dr. Öğr. Üyesi Şeyda ERASLAN (Editör)  
Araş. Gör. Alper Bilgehan YARDIMCI (Dizgi)  
Araş. Gör. Mete Han ARITÜRK (Web Editörü)  
Araş. Gör. Yakup ÖZTÜRK (Sekreteryä)

**Türkçe Redaksiyon**

Dr. Öğr. Üyesi Funda UZDU YILDIZ

## **Sayı Hakem Kurulu**

- Prof. Dr. Atilla İLKİYAZ (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Binnur GÜRLER (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cebail ÖTGÜN (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU (İnönü Üniversitesi)  
Prof. Dr. Simber Rana ATAY (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Atalay GÜNDÜZ (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Aygün Ekin MERİÇ (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Çetin BALANUYE (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ferda KESKİN (İstanbul Bilgi Üniversitesi)  
Doç. Dr. M. Zeki DUMAN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üniversitesi)  
Doç. Dr. Şebnem SOYGÜDER BATURLAR (Ege Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet UHRİ (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Aydın MÜFTÜOĞLU (Ege Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Canan SEVİNÇ (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi İlkay SÜDAŞ (Ege Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Kani İrfan KARAKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Müge IŞIKLAR KOÇAK (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Selin ERKUL YAĞCI (Ege Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Şeyda ERASLAN (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Dr. Neslihan ÜNAL (Dokuz Eylül Üniversitesi)

## Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abbas TÜRNÜKLÜ (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Aylin NAZLI (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Binnur GÜRLER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Cafer ŞEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Dilek DİRENÇ (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Gülmira Sadiyeva KURUOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakkı UYAR (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim KAYA (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa DAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Nafize Sibel GÜZEL (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Neslihan KANSU YETKİNER (İzmir Ekonomi Üniversitesi)

Prof. Dr. Nevzat KAYA (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Reşat Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Sevinç ÖZER (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK (İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. Simber Rana ATAY (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Şebnem TOPLU (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Remzi YAĞCI (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Rezzan SİLKÜ (Ege Üniversitesi)

Doç. Dr. Atalay GÜNDÜZ (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Kamil İŞERİ (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Lucas THORPE (Boğaziçi Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN (İzmir Ekonomi Üniversitesi)

Doç. Dr. Nilsen GÖKÇEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent Üniversitesi)

Doç. Dr. Yeşim BAŞARIR (Dokuz Eylül Üniversitesi)



T.C.  
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
Edebiyat Fakültesi

EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 5 Sayı: 1 Yıl: 2018

İÇİNDEKİLER

Popüler Kültür Bağlamında Düğün Fotoğrafları ve Kitsch <b>Sadık TUMAY</b>	<b>1</b>
Olgular ve Değerler Arasındaki Dikotomik Ayrımın Wittgenstein’da “Anlam” Kuram(lar)ı Kapsamında Bir Değerlendirilmesi <b>Pınar TÜRKMEN BİRLİK</b>	<b>19</b>
Albert Kahn’ın “Gezegen Arşivleri” Projesinin İçeriği ve Önemi <b>Nezaket TEKİN</b>	<b>45</b>
Anlatıcının Kiplikler Açısından İncelenmesi: <i>Kürk Mantolu Madonna</i> ’daki Anlatıcıların Kiplikleri <b>Funda UZDU YILDIZ, Sibel ÇAPAN TEKİN, Esra AYDIN ÖZTÜRK, Şule DÜZDEMİR, Gökhan SOYŞEKERCİ</b>	<b>67</b>
Bazı Arkeolojik Buluntu Örnekleri Üzerinden Antik Smyrna/İzmir’de İnançlar <b>Akın ERSOY</b>	<b>87</b>
(In)Accessibility of The Deaf to The Television Contents Through Sign Language Interpreting and Sdh in Turkey <b>İmren GÖKCE</b>	<b>107</b>
Spinoza Felsefesinde Bireyleşim ve Kişi Olma <b>Övünç CENGİZ</b>	<b>121</b>
Bilgi Sosyolojisi Açısından Gerçekliğin Sosyal İnşası ve Gadamer Hermeneutiği <b>Şeref ULUOCAK</b>	<b>133</b>
Çeviri İntihaline Okur Odaklı Bir Yaklaşım: Sosyal Medyada Frankenstein Vakasının Alınlanması <b>Devrim Ulaş ARSLAN</b>	<b>157</b>
Foucault on Two Types of Neoliberalism: Ordoliberalism and Anarcholiberalism, Along With European Historical Roots <b>Barry STOCKER</b>	<b>185</b>





## POPÜLER KÜLTÜR BAĞLAMINDA DÜĞÜN FOTOĞRAFLARI VE KITSCH

Sadık TUMAY\*

### ÖZET

Popüler kültür sosyolojik bir fenomendir ve düğün fotoğrafçılığı popüler kültürün doğrudan yansımasıdır. Çalışmamızda yakın dönem itibarı ile İzmir'deki düğün fotoğrafçılığı ve düğün fotoğrafları araştırılmış, popüler kültür ürünleri olarak analiz edilmiştir. Yanı sıra, konu kitsch estetiği bağlamında tanımlanmış ve seçilen örnekler üzerinden düğün fotoğraflarının geleneksel kitsch nitelikleri tespit edilmiştir. Bu araştırmada, İzmir'de düğün fotoğrafçılığı hizmeti veren fotoğrafçıların web siteleri taranmış, fotoğrafçılarla araştırma alanı itibarıyla görüşmeler gerçekleştirilmiş, konu ile ilgili literatür çalışması yapılmıştır. Elde edilen veriler karşılaştırılarak değerlendirilmelerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Düğün Fotoğrafçılığı, Düğün Fotoğrafları, Kitsch, İzmir, Popüler Kültür

## WEDDING PHOTOS AND KITSCH IN THE CONTEXT OF POPULAR CULTURE

### ABSTRACT

Popular culture is a sociological phenomenon and wedding photography is a direct reflection of popular culture. In our work, wedding photography and wedding photographs in Izmir were searched and analyzed as popular culture products. In addition, traditional kitsch qualities of wedding photographs have been identified through the selected examples in the context of kitsch aesthetics. In this research, web sites of photographers serving wedding photography in İzmir were examined, interviews were held with photographers in terms of research area and also related literature study about the subject was done. Then evaluations were made by comparing the obtained data.

**Keywords:** Wedding Photography, Wedding Photographs, Kitsch, İzmir, Popular Culture.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Fotoğraf Bölümü, sadik.tumay@deu.edu.tr

## GİRİŞ

Düğün fotoğrafçılığı geleneği olan bir fotoğraf türüdür. Bu fotoğraf türü, teknik ve estetik boyutta belgesel fotoğrafçılık ve portre fotoğrafçılığı türlerinin özelliklerinden de beslenmektedir. Ayrıca, düğün fotoğrafları, röportaj, gazete fotoğrafçılığı, hikâye kitabı yaklaşımıyla çekilebilmektedir (Hewlett, 2014, s. 11). Bu durum, düğün fotoğraflarının üslup anlamında sınıflandırılabilir olduğunu göstermektedir. Düğün fotoğrafları, aynı zamanda fotoğraf çekimi, işlenmesi, kurgulanması gibi çeşitli müdahalelerle dönüştürülmüş fotoğraflardır. Düğün fotoğrafları, ticari karşılığı bulunduğu için profesyonel bir iş anlayışının sonuçlarıdır. Ayrıca bu fotoğraflar, her toplum açısından sosyolojik verilerle yüklü kayıtlardır. Farklı disiplinler itibarı ile incelenip değerlendirilebilecek sonuçlara ulaşmak mümkündür. Düğünlerimiz, kültürümüzün zenginliğini yansıtan törenlerdendir. Kültürün, geleneğin pek çok bileşenini bu düğünlerde bulmak mümkündür. İçinde yaşadığımız süreçte, düğünlerimizin kayıtlarından biri olan fotoğraflarda, popüler kültürün karşılıkları bulunmaktadır. “Bir toplumda yaygın biçimde paylaşılan inançlar pratikler ve nesnelere, daha politik tanımıyla kitlelerin ya da bağımlı sınıfların kültürünü dile getirmekte kullanılan bir deyimdir popüler kültür” (Yengin, 1996, s. 191). Çalışma alanı olarak İzmir kentinin düğünlerinin yakın dönem fotoğrafik kayıtları incelenmiştir. Fotoğrafçıların seçiminde, popüler kültürün öne çıkardığı isimlerin çalışmalarından yararlanılmıştır. Fotoğraf analizleri için bağlam çerçevesinde web sitelerinden örnekler alınmıştır. “siber alan, toplumsal kültürel bellek için bir havuzdur; popüler kültürdür, piksel ve sanal metinlerde yeniden çoğaltılmış yaşanmış hayat olarak bize kim olduğumuzu hatırlatan, sakinleri tarafından yaratılmış anlatılardır (Fernback, 1997, s. 37). Bu anlamda değerlendirme ölçütümüz trend olmayla ilgili popülerliktir. Dolayısıyla nicelik olarak İzmir’de düğün fotoğrafı çeken bütün fotoğrafçılar incelenmemiştir. Yani sıra, genelde İzmir’de çıkış arayan düğün fotoğrafçılarının trend olan fotoğrafçıları internet üzerinden takip ediyor olmaları, kendi vizyonlarını kitschleştirilen bir etkidir. Düğün fotoğraflarımızda tespit ettiğimiz bu nitelik konjonktürel, global karşılıkları olan bir gelişmedir.

## Kitsch Üzerine

Kitsch kavramına bakıldığında yakın tarihe ilişkin bir geçmişinin olduğunu görmekteyiz. Clement Greenberg’e göre “Kitsch endüstri devriminin bir ürünüdür” (1961, s. 9). Greenberg bu yaklaşımıyla, kavramın yaşamla ve kültürle buluşmasının aslında kronolojisini de saptamaktadır. Ayrıca bu kavramın yaşamla buluşmasının sonuçları modern ve sonrasında yaşamı algılama, düşünme ve üretme dinamiklerinin tamamı üzerinde etkili olmuştur. “Modern beğeni üzerindeki en köklü etkiyi sanatın sanayileşmesi uyandırır: İmgenin başta fotoğraf, litografi, gravür gibi baskı teknikleriyle

kitlesel olarak çoğaltılması. İmge böylece topluca izlendiği ayinlerde, kilise gibi atmosferlerde çağlar boyunca edindiği aura'yı kaybeder" (Baudelaire, 2003, s. 71). Bu ekonomi politik değişim kitsch'in sosyo kültürel görünümünü ve özelliklerini belirlemiştir. "Günümüzün saplantılı tüketicisinin estetik taleplerine yanıt vermek üzere, kültür endüstrisi onun haz alabileceği her şeyi taklit etmekte, çoğaltmakta, yeniden üretmekte ve standartlaştırmaktadır (Calinescu, 2013, s. 272). Yaşam içinde bu kadar belirleyici özellikleri bulunan kitsch'i belirli formel bir tanımını yapmak yerine konuya yaklaşımları bulunan entelektüellerin görüşleriyle bakacak olursak: "Nerede bir öncü(avant-garde) varsa, orada genellikle bir de artçı(rear-garde) buluruz. Gerçekten de, söz konusu artçı endüstrileşmiş batıda ikinci bir yeni kültürel fenomen olarak avant-garde'ın girişi ile eş zamanlı olarak- Almanların şahane bir şekilde adlandırdıkları Kitsch'tir: popüler, ticari sanat ve edebiyat, renkli baskılar, dergi kapakları, çizimler, reklamlar, kuşe kağıt dergiler, ucuz romanlar, çizgi romanlar, Tin Pan Alley tarzı müzik, tap dansı, Hollywood filmleri, v.s. (Greenberg, 1961, s. 9). "Kitsch her zaman en geleneksel, standart, defalarca denenmiş ve test edilmiş temsili esasları kullanır" (Kulka, 2002, s. 31). Kitsch, kamusal alanının, kamusal tartışmanın, nesnellik ve işlevsellik talebinin karşıtıdır. Kitsch özel alandır, kendimiz, aşkımız ve dostluğumuz, özlemlerimiz ve umutlarımız ve gözyaşlarımız, sevinçlerimiz, tutkularımızdır. Kitsch yaratıcı kişinin özel alanından gelir ve diğer özel alanlara hitap eder" (Nerdum,2010, s. 28). Bütün bu yaklaşımları çeşitlendirmek, tarihsel süreçte kitsch kavramının oluşumunu genişletmek mümkün olmakla beraber, bağlamımız çerçevesinde fotoğraf ve kitsch ilişkisine baktığımızda: "Fotoğrafik imgenin kitschliği "doğrudan fotoğraftan" ayrıldığı noktadan başlar. Kitsch efekti oluşturmanın bir yolu konuyu sahneye koymaktır" (Kulka, 2002, 93). Düşün fotoğrafları, sahne kurma üzerine dayalı bir sistematikte geliştiği için kitschlik yaratıcı bir dilin pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. "Dil bu anlamda belirleyici bir uygulamadır. Bu şekilde işlevsel herhangi bir temsil sistemi, dil aracılığıyla temsil ilkelerine göre çalışma, daha geniş ölçekte de konuşma olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, fotoğraf, özellikle bir kişi, olay ya da sahne ile ilgili fotoğrafik anlamı iletme üzere ışığa duyarlı kartın üzerindeki imgeleri kullanan bir temsil sistemidir" (Hall,1997,s. 5). Hall'ın kitabının basıldığı tarih göz önünde bulundurulduğunda, tespitinin analog dönem fotoğraf anlayışı üzerinden geliştirildiği, yanı sıra dijital teknolojilerin artık yaşamın içinde olduğu da bilinmektedir. Bu temsil sisteminin kültürel bir temelini olduğu açıktır. "Günümüzde, popüler kültürün kitsch olduğu ölçüde doğruca orta sınıfın psikolojik ihtiyaçlarına karşılık geldiği, orta sınıfın bunu oldukça başarılı bir şekilde Mc.Luhan'ın Küresel Köy'üne çok benzeyen elektronikleşmiş bir dünyada toplumun bütününe genellemeye çalıştığı, o zamana göre çok daha belirgin bir şekilde görünmektedir (Calinescu, 2013, s. 267). Baudrillard konuyu daha da genelleyerek "Pop kitsch'tir" (2001, s. 144) İfadesini

kullanmıştır. Bütün bu yaklaşım biçimleri çerçevesinde inceleme alanımızı oluşturan düğün fotoğraflarının temsil sisteminin kültürümüze özgü popüler sahnelerinin olduğu ve dolayısıyla kitsch'i ortaya çıkardığı tarafımızdan değerlendirilmiştir.

Bu fotoğraf türü, bireyselle özgü kalıpları genelleştirerek popülerleştirmekte, diğer yandan fotoğrafı çekilen kimliklerin özelliklerini yansıtabilecek yetkinlikte özgünlük yanılması yaratabilmektedir. “Kitsch özgünlük yerine özentiyi temel alır” (Demir, 2009, s. 83). Bu, popüler kültürün, bağlam çerçevesinde dönemsel kimlik özelliklerindedir. Bir başka gelenekselleşmiş ama kitsch olan durum ise; düğün fotoğraflarının temsil biçiminin, albüm şeklinde hazırlanmış tasarımlarıdır. Günümüzde, bu yaklaşım da popülerleşmiştir. İzmir’de, düğün fotoğrafları sadece düğün töreninin belgelenmesi şeklinde bir eğilim göstermemektedir. Bu tip çekimler olmakla beraber, düğünün bir hikâyesinin olduğu bilinciyle hareket eden çiftler, düğünün öncesi ve düğünü bir dramatisasyon şeklinde tasarlanmış fotoğraf çekimlerini tercih etmektedirler. Çiftlerin, hikâyelerinden seçtikleri fotoğraflar kendi özgün gerçekliklerinin kültürel bir fenomeni olarak İzmir’de, dönemin düğünlerinin estetize edilmiş popüler kitsch karşılıklarıdır. Dolayısıyla, araştırma düğün fotoğraflarının kitsch estetik ve bunun popülerlikle olan ilişkisi üzerinden gerçekleştirilmiştir.

### **Düğün Fotoğrafında Hikâye Anlatımı ve Yapısal Bileşenler**

Düğün fotoğrafçılığı ile ilgili analizler bu yapıyı meydana getiren, düğün albümleri, düğün fotoğrafçılarıyla yapılan röportajlar ve gözlemler, fotoğraf albümlerinden örneklemeler üzerinden gerçekleştirilmiştir. İzmir’de, düğün fotoğrafçılığında, kitsch gerçekliğin bütünselliğini oluşturan popüler uygulamanın nesnel karşılığı, bir fotoğraf albümünün hazırlanması şeklindedir. Yani, yapının bütünselliği albümle sağlanmaktadır. Düğün fotoğrafı albümünün oluşumunu sağlayan farklı bileşenler söz konusudur.

Konu evlilikle ilgili olduğu için evlenecek çiftler bu faaliyetin merkezindedirler. Onların performansı ve hazırlıkları başarılı bir fotoğraf albümü için şarttır. Bunun dışında, düğün fotoğrafçısı ve onun performansı sonucu etkileyen bir diğer husustur. Ayrıca, düğünün nesnel gerçekliğinin karşılığı olan fotoğraf albümleri düğün hikâyesinin finalidir. Çünkü, düğünün imajının belirleyicileridirler. Bu bileşenler çerçevesinde bakıldığında İzmir’de düğün fotoğrafları günümüzde bir produksiyondur. Müşterinin beklentilerine uygun olarak düğün fotoğrafı çekimleri genelde düğün töreni hazırlıklarını da kapsayan, içinde nikâh töreninin fotoğraflarıyla neticelenen fotoğrafik hikâyelerdir. Buradaki bir başka önemli bileşen, düğün fotoğraflarına ayrılan bütçe ile ilgilidir. Bütçe, bu produksiyonun bütün güne yayılması veya belli bir kesitte yapılmasını veya farklı bir boyuta taşınmasını olanaklı hale getirir. Yani düğün fotoğrafı albümünün senaryosunu belirleyen, fotoğraf çekimine ayrılmış olan bütçedir.

Bütün bu bileşenler çerçevesinde, incelenen fotoğrafçıların web sitelerinde istisnai durumlar söz konusu olsa da, daha çok düğün fotoğraflarında popüler olan ve hikâyeyi biçimlendiren analizler şunlardır:

Albüm fotoğraf çekimleri belirli mizansenler çerçevesinde gerçekleştirilir. İzmir’de, fotoğraf albüm tasarımlarında, düğün fotoğraflarının iç mekân ve dış mekân fotoğraf çekimleri olarak mekân düzeyinde ayrıştığı incelenen web siteleri çerçevesinde görülmüştür. Dış mekân fotoğraf çekimleri, yukarıda belirttiğimiz üzere daha geniş bir bütçe ile ilgili bir konudur. İç mekân fotoğrafları, fotoğrafçıların stüdyosunda gerçekleştirilmektedir. Stüdyoda var olan hazır fonlara uygun duruşlar ve açılar kurgulanarak fotoğraf çekimleri gerçekleştirilir. Örneğin, stüdyoda çekilen bir görüntünün fonu, Paris’te Eiffel Kulesinin altı olabilmektedir. Daha sonra fotoğraf işleme programlarıyla fotoğraflar işlenerek müşterilerine teslim edilir. Çiftlerin bütçesi iç ve dış mekân şeklinde bir prodüksiyona elverişli ise, yukarıda ifade edilen çekimin yanı sıra, stüdyo dışında belirlenen yerlerde ve saatte fotoğraf çekimleri yapılmaktadır. Evlenecek çiftler bu mekânlarda; damatlık ve gelinlikleriyle fotoğraf çekilmektedirler. Ayrıca; farklı kıyafetlerle de fotoğraf çektikleri saptanmıştır. Önceden, fotoğrafçının tasarımında hazır olan kalıp sahneler, kimlikler değişse de değişmeyen tekrar fotoğraf çekimleridir. Bu alanlarda mekânın teknik koşulları düşünülerek sahneler güncellenir ve fotoğraf çekimleri gerçekleştirilir. Fotoğrafçı, bu çekimler sırasında işi şansa bırakmayacak sayıda fotoğraf çeker ve bu çekilen fotoğraflar arasından çiftlerce uygun olan kareler seçilerek masaüstü uygulamasına hazır hale getirilir. Fotoğrafçılar açısından, dışarıda yapılan fotoğraf çekimleri maliyeti arttırmayıcı, bununla beraber evlenecek çiftler açısından hikâyelerin de hoş etkiler yaratabilecek yerler olabilmektedir. Ayrıca; çiftlerin yönlendirmeleri çerçevesinde şahsa özel mekânlara da gidilmektedir. Aynı mekânın, farklı çiftlerce fotoğraf çekimlerinde kullanılması bu yerlerin popülerliğinden kaynaklanmaktadır. Ama aynı zamanda, mekânın çifte özel olma durumundan çıkmasına, evlenecek herkese ait olan kitsch bir yapıya bürünmesine sebebiyet vermektedir. Dış mekân çekimlerinde, fotoğraf çekimleri popüler anlamda Alaçatı, Çeşme, Foça... örneklerinde olduğu üzere mekanların fiziksel güzellikleri kullanılarak gerçekleştirilmektedir. Evlenecek çiftler tercihlerine veya fotoğrafçının yönlendirmesi çerçevesinde bu yerlere giderek, ilgili yerin dokusu ve beğenilerine göre karar vermektedirler. Yapılan çekimlerde taş evler, deniz kenarları, gün batımları, tekneler, bahçeler, antik tarihi doku gibi yerlerin tercih edildiği görülmüştür. Dış mekân koşulları düğün fotoğrafçılığı açısından kontrolü daha zor olan çekimlerdir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz yerlere çiftlerin götürülmesi, gelinlik ve damatlıkların ortam koşullarından olumsuz etkilenmeleri, makyaj ve saç gibi hususların bozulması fotoğrafçının ve çiftlerin performansını olumsuz etkileyen gelişmelerdir. Bu duruma ilgili yerlerin hava koşulları

eklendiğinde(kışın soğuk, yazın sıcak) fotoğrafçı açısından çiftlerin duygu yoğunluklarını yönetmek zorlaşmaktadır. Bu tip olumsuz gelişmeleri önlemek adına, dış mekân fotoğraf çekimleri düğün gününden önce veya sonra da yapılabilir.

Düğün fotoğraflarının hikâyesini yazarlar fotoğrafçılardır. İzmir’de popüler düğün fotoğrafçıları bulunmaktadır. Aşağıda örnekleri olan fotoğraflar dönem itibarıyla popülerlik arz eden bu fotoğrafçılara aittir. Düğün bağlamında, hayatın ritmini yakalayabilen fotoğrafçılar tercih edilmektedirler. Düğün fotoğrafçısının, fotoğrafik performansı ile albüm tasarımlarının bütünselliği, yapısal anlamda olumlu sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.

Albümcülük, fotoğrafçılıktan ayrı bir iş koludur. Bununla beraber; fotoğraf albümü her düğünün popüler anlamda hikâyesinin önemli bir bileşenidir. Fotoğrafçılar, albümcülere, albüm siparişlerinde bulunabildikleri gibi, el yapımı albüm de kullanılabilir. Fotoğraflardan oluşan albüm bir tasarımdır. Albümlerde yer alan fotoğraf sayıları yine bütçe ile ilgili bir durumdur. Fotoğrafçı açısından, albümde yer alacak fotoğraf sayısı değişse de, her albümde olması gereken standart setlerin asgarisinin kullanılmaya çalışıldığı saptanmıştır. Burada farklı uygulamalar söz konusu olsa da, albüm içi fotoğraf dağılımı düğün hikâyesinin kurgusu açısından dengeli olmak durumundadır. Bütün bu çekimler neticesinde toplanan fotoğraflar çiftlerin beğenisine sunulur. Fotoğraf albümünde saptanan sayı kadar fotoğraf seçilir, fotoğraf işleme programlarıyla estetize edilir ve bunlar önceden tasarımda yer alan hazır kalıpların içinde biçimlendirilir. Fotoğraf albümleri gösterişlidir. Düğün fotoğrafçılığı hikâyesi ve albümcülük açısından örnek vermek gerekirse, Aydoğan Color İzmir’de popülerliğin izlerini taşıyan kurumsal bir görüntü vermektedir. Bir yandan düğün fotoğrafı çekimi yaparken, öte yandan fotoğraf albümü üretmek Türkiye’nin farklı yerlerine satışını gerçekleştirmektedir. Ali Aydoğan<sup>1</sup>; düğün fotoğrafçılığı ve albümcülükle ilgili olarak şunları belirtmiştir: “Fotoğraf albümleri bizde üç tiptir. Bunlar; 35x65, 30x60, 30x90 boyutlarındadır. Fotoğraflar, bu boyutun içine tasarımcı tarafından biçimlendirilmekte, hazırlanan prova daha sonra çiftlerin onayı alındıktan sonra son şeklini almaktadır. Düğün fotoğrafı çekimlerini iç mekân ve dış mekân olarak yapmaktayız. İç mekân çekimleri için biz stüdyoda hazır bir plato yaptık. Burası isteyen çiftler için fotoğraf çekimi yaptığımız bir yerdir. Sanat ve zanaatın birleşimi olan fotoğraf albümlerinin popülerliği ilgili dönemdeki beğenin yansımasıdır” (Ali Aydoğan, Kişisel Görüşme, 10.Ağustos, s. 2017).

---

<sup>1</sup> Aydoğan Color’un kurucusu.1980 yılından bugüne, İzmir’de, fotoğrafçılığın farklı hizmet türlerinde faaliyetini sürdürmektedir.



Fotoğraf1: www.aydogancolor.com

Evlenecek çiftler, daha önce gördükleri bir düğün fotoğrafı albüm örneğini kendi albümleri için model olarak kabul edebilmektedirler. Çiftlerin albüm tasarımı önerisi ise istisnai bir durum olarak değerlendirilmiştir. Genellikle, fotoğrafçıların sundukları seçenekler içinden çiftlerce seçim yapılır. Albüm içi tasarım daha teknik bir konu olmakla beraber, fotoğrafçının kurumsal kimliğinin burada etkili olduğunu düşünmekteyiz. Özellikle, son yıllarda İzmir’de üniversite eğitimi almış fotoğrafçıların sektörde yer almış olmaları albümlerin iç tasarımlarında kendini göstermektedir. Bu yansıma, estetik kriterin etkileyici boyutunun değerlendirilmesiyle ilgilidir. Bir özgünlük arayışında olduklarını söyleyebiliriz. Düğün fotoğrafçılığı hikâyelerini yazanlardan Gökalp Koparan<sup>2</sup> şunları belirtmiştir: “Düğün fotoğrafçılığı başından sonuna kadar bir kalite meselesidir. Bu kaliteden fotoğrafçı taviz vermemelidir. Özgün bir hikâye kalite sorunudur ve maliyetlidir. Düğün hikâyelerine, biz birden fazla fotoğrafçı ile katılırız. Buradaki stratejimiz aynı anda farklı açılardan hikâyeyi yakalamaktır. Bu durum fotoğrafik sonuçlara yansır ama maliyeti de arttırır. Kaliteyi marka standartları ile yakalayabilirsiniz. Benim hedefim de alanımda marka olmaktır. Bu konu benimle ve ekimle başlar teslim ettiğim ürünün bütün aşamalarını kapsar. Ne yazık ki, geçmişte düğün fotoğrafçılığının çok ucuzlatılmış olması mesleğe saygınlığı azaltmıştır. Bu seviye düşüklüğü düğün hikâyelerine de yansmıştır. Biz tekrardan düğün fotoğrafçılığındaki seviyeyi yükseltmeye çalışmaktayız. İzmir’de, düğün fotoğrafçılığı ile ilgili belli bir kalite arayışı olmakla beraber, mesleği ucuzlatan ve kaliteyi düşüren çok sayıda fotoğrafçı sektörün içinde halen bulunmaktadır. Ayrıca; fotoğrafçı da, albüm de kalitenin bir parçasıdır. Bunu giyim kuşam, yaşam alışkanlıkları ile göstermesi, düğün performanslarına bu şekilde katılmasının sonuç üzerinde son derece olumlu etkisinin olabileceği düşünülmelidir. Çünkü ortama yabancılaşmaz, mesleğine duyduğu saygıyı çevresine göstererek saygınlık kazanır” (Gökalp Koparan, Kişisel Görüşme, 10.Ağustos, s. 2017).

Düğün fotoğraflarının hikâyeleri genelde kaotik ortamın içinde yaratılmaktadır. Yani bir kontrolsüzlük durumu söz konusudur.

<sup>2</sup> Puci’nin Kurucusu. Marka, İzmir’de özellikle düğün fotoğrafçılığı ve videosu konularında faaliyetini sürdürmektedir.



Fotoğrafçının kalitesi bu olumsuz şartları yönetme ve pozitif bir imaj yakalama becerisidir. Bütün bu yapı, düğün fotoğrafçılığında; fotoğraflar, fotoğrafların çekim türleri, şekli, senaryosu, sunumu, fotoğrafçıların durumları ve alt bileşenleri açısından popülerliğin belirleyicisi kitsch kavramıyla açıklanabilir. Düğün fotoğrafları üzerinden kitsch'in ortaya çıkmasını sağlayan unsurlar şunlardır:

### Düğün Fotoğrafı Sahneleri ve Kitsch Özellikler

Kitsch, ekonomi politiği seri üretim olan düşüncenin kavramlarından biridir. “Geleneksel olarak kitsch kelimesi süslü püslü bayağı nesnelere veya basit ve anlamsız motiflere olan, seri halinde üretilmiş ucuz resimleri tarif etmek için kullanılır (Nerdrum, 2010, s. 14). Kavramın, Türkçe’de, kullanımları arasında çakma teriminin bulunması açıklayıcı özelliktedir. İncelenen düğün fotoğraflarında sürekli tekrar edilen standart kitsch sahneler bulunmaktadır. Hikâyeler birbirinden farklı olsa da sahnelerin mizansenleri aynıdır. Böyle bir durumda hikâyelerin kalitesini belirleyen önemli husus, doğallık ve samimiyetin (candid) fotoğraflara yansımalarıdır. Dış mekân anlamında, hareketlerde serbestlik söz konusu ise de, kurgulanmış belirli anlar düğün albümlerinin klasik sahneleridir. Örneğin; öpücük sahneleri İzmir bağlamında düğün fotoğraf albümlerindeki standart kitsch kurgunun vazgeçilmez popüler pozudur. Bu sahne, mekân değişse de değişmeyen bir düğün fotoğrafı albümü kalıbıdır. “Kitsch nesnelere ve konulardaki aşırı yüklü duyguları tasvir eder” (Kulka, 2002, s. 28). Dolayısıyla öpme sahnesindeki kitsch öpücükler sevgi ve aşk adına son derece elverişli çözümlerdir.



Fot2: [www.yedincisanatproduksiyon.com](http://www.yedincisanatproduksiyon.com) Fot3: [www.doukenphotography.com](http://www.doukenphotography.com)

Çiftler tarafından bu sahneler düğün fotoğraf albümlerinde tercih edilmektedir. Fotoğrafçılar, bu sahne aracılığıyla performanslarını web sitelerinden yansıtarak kitsch beğenin pazarlanmasına aracılık etmektedirler. Fotoğraf albümlerinde, sahnenin tüketiminin yoğunluğu ise kitsch tasarımın gerçekliğini ortaya çıkarmaktadır. Yukarıdaki örnekler bu anlamda derlenmiştir ve farklı web sitelerinde ilgili sahneler fazlasıyla bulunmaktadır. Öpme; “sevgi, saygı, bağlılık, teşekkür belirtmek amacıyla dudaklarını bir şeye veya birine değdirmek” <http://www.tdk.gov.tr> olarak

tanımlanmaktadır. Bu duygu, fotoğraflarda popülarize edilmiş bir yaklaşım olarak saptanmıştır. Dış mekanlarda, genel plan çekilmiş öpücük fotoğraflarının, duygunun titreşimine uzak ve genel olduğu görülmektedir. Teknik açıdan bu performans duygunun şiddetini tam veremeyeceği için kitschleşmeye davetiye çıkarılmış olmaktadır. Eğer gerçek duyguların şiddeti ve özgünlüğü verilecekse, bu çerçeve göğüs plan veya baş planlar şeklinde olmalıdır. “Yakın plan dikkati sınırlar ve yönetir. Heyecan göstergesi olarak üzerime kuvvet uygular” (Bonitzer,2006,s. 104). Çiftlerin albümlerinde yer almasını istedikleri bu tip genel plan öpücük fotoğraflarında, kendi mahremlerini sınırlamak ister gibi davrandıklarından genel plan çekimleri seçtikleri düşünülmektedir. Bu yaklaşım popüler bir tercih olduğu için ortaya çıkan sonuç duyguların kitschleşmesini yansıtmaktadır. “Kitsch’in özünü oluşturan şey büyük olasılıkla onun açık uçlu belirlenemezliği, onun bulanık halisinasyon gücü aldatıcı düşselliği, kolay bir katharsis vaadidir” (Calinescu, 2013, s. 254). Teknik ve estetik olarak yakın plan olması gereken bir sahnenin, genel plana çıkılarak ifadeden kaynaklanan dramatisasyonun, yakın plan etkisiymiş gibi bir algı yaratması çiftler açısından son derece elverişli kitsch bir çözümdür. Olması arzu edilen hikayeye yönelik fotoğrafik yanılısamının duygusal zirvesidir.

### Romantik Gün Batımı Sahneleri



Fot.4: [www.dogumdogun.com](http://www.dogumdogun.com)



Fot.5: [www.cenkaya.com.tr](http://www.cenkaya.com.tr)

Düğün fotoğraflarının bir başka kitsch seti, romantik gün batımlarıdır. İzmir için dış çekim anlamında kentin farklı yerlerindeki gün batımı fotoğrafları klişedir, popülerleşmiştir, kitsch'tir. Evlilikle inşa edilen aile yapısının başlangıcında romantizme ihtiyaç olduğu tercihlerle ortadadır ve bu durum fotoğraf albümlerine yansımıştır. Romantizmin imajı düğün fotoğrafı albümlerinde, gün batımında çekilmiş fotoğraflardır. Duyguların dramatisasyonunda gün batımından kaynaklanan sahneler evlenecek çiftler açısından direkt mesaj verebilme özelliğine sahiptir ve bu tip setlerin geleneği oluşmuştur. İzmir kenti deniz kenarında bulunduğu için düğün fotoğraflarının içinde bu romantizmi ortaya çıkaracak çok sayıda mekan bulunmaktadır. Hermann Broch kitsch kavramının romantizmle olan ilişkisini “Notes On The Problem Of Kitsch” isimli makalesinde irdelemektedir. “Bununla birlikte kitsch 19.yüzyıl üzerinde çok derin bir iz

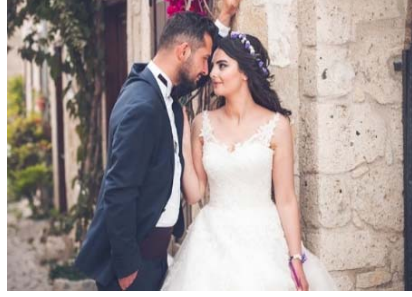
bırakmıştır. Baskın bir şekilde, gerçektende, kitsch romantizm olarak tanımladığımız ruhsal tavidan kaynaklanmaktadır” (Dorfles, 1969, s. 53). Benzer bir şekilde Calinescu’da romantizm ve kitsch arasında yapısal bir bağ olduğu noktasındadır. “Tarihsel ya da çağdaş gerçekliğin yerine klişeler koyan kitsch, genellikle romantik dünya görüşüyle bağlantılı birtakım duygusal ihtiyaçlardan beslenir. Büyük ölçüde kitsch’i romantizmin dizginlenmiş biçimi olarak görebiliriz” (Calinescu, 2013, s. 265). İzmir’de düğün fotoğrafçılığı yapan Nilay İşlek şunları belirtir: “Bu tip fotoğrafları çekerken çiftleri duygusal olarak belli bir noktaya getirmek, romantizmi ortaya çıkarmak fotoğrafçının görev tanımı içindedir. Fotoğrafçının fotoğraf çekimleri sırasında ortamın psikolojisi gereği, duygu yönetimini elinde tutması beklenen sonuç açısından gerekliliktir. Çünkü mevcut durum sonuca olumlu ya da olumsuz etki etmektedir” (Nilay İşlek, Kişisel Görüşme, 10.08.2017). Yani konunun teorik bağlantılarıyla, günümüzde düğün fotoğrafçılığındaki uygulamalı sonuçları arasında tutarlılıklar bulunmaktadır. Fotoğrafçı bir yandan pazarlaması yüksek olabilecek popüler fotoğraflar çekebilmek için, sahnenin oyuncularının psikolojisini hazırlamak durumundadır. Ayrıca deniz kenarlarında çekilen bu tip fotoğraflara ek olarak; suya düşme, atma, ıslatma gibi sahnelerin kurgulandığı fotoğraf örnekleri de görülmüştür.

### **Derin Bakışlar**

Düğün fotoğraflarında popüler olduğu tespit edilen bir başka sahne ise tutkulu derin bakışların biçimlendirdiği çerçevelerdir. Bu karelerde fotoğrafçı çiftlere içeriği biçimlendirecek telkinlerde bulunarak, çiftlerin duruşlarını yönlendirir, yönetir ve fotoğraflarını çeker. Duygusal yoğunluğun yansımaları gereken bu tip karelerde gerçeğin mizansenini biçimlendirilmeye çalışılır. Aşkın duygusunu verecek bu tip fotoğraflar düğün fotoğraf albümlerinde vazgeçilmeyen kalıplardan biridir ve kitsch’tir. “Kitsch, sınıflandırılmış, duyguların anlatımına yönelik nihai formülü daima esas kabul eder” (Ergüven, 1998, s. 20). Temas ve çiftlerin birbirlerine olan yakınlıkları bu tip kadrajlarda gözlemlenen geleneksel kompozisyonudur. Fotoğraflarda farkı yaratan duygunun zarıflığını (elegance) yakalama konusundaki fotoğrafçının performansıdır. Bu sahnenin sadece dış mekanlarda değil aynı zamanda stüdyo içi çekimlerde de tercih edildiği görülmüştür.



Fot.6: www.studyokrem.com.tr



Fot.7: www.ilkerozpinar.com

### Mutlu Gülümsemeler

Gülmek güçlü bir duygunun açığa çıkmasıdır, doğal olarak içten gelen bir şeydir. Dolayısıyla evliliğe ilişkin mutluluğu estetize eden kalıplardan biri olarak fotoğraf albümlerinde sürekli tercih edilmektedir. Bu samimi anın yakalanması fotoğrafçı ve çiftler açısından performans gerektirir. Çiftlerin, duygusal düşünsel yoğunlaşmasının fotoğrafçı ile senkron olması şarttır. Fotoğrafçının bu senaryoya ait plan tercihleri sonuç üzerinde etkilidir. Yaşanmışlıkların mutluluğu ve sonucu hikayeye not edilmelidir. Duygunun estetik etkisini yansıtması açısından popüler bir düğün fotoğrafı kadrajıdır. Dorfles gelin damat fotoğraflarına bakarak analizinde “Evli çiftler ve evlilikler tükenmez bir kitsch kaynağıdır... Gelin son derece mutludur, çünkü gelinin bireyselliği rakipsizdir” (Dorfles, 1969, s. 132). Fotoğraflarda yer alan mekanlar değişse de, mutlu gülümsemelerin yer aldığı sahneler değişmeyen bir başka kitsch kalıptır.



Fot.8: www.velviaphoto.com



Fot.9: www.yerceart.com

### Duyguların Özü Ve Yüzük Simgesi

Düğün fotoğrafçılığında, yüzük fotoğrafları evlilik kurumuna ait sembolik bir işarettir. Sorumlulukların ve aidiyetlerin tescilidir. Bir taraftan duygusal olan ile ilişkiliyken öte yandan birlikteliğin bir başka safhasını belirlemektedir. Evlilik ritüelinin tescili taraflar arasındaki imzalarla resmileşirken bu durumun göstergesi yüzükle biçimlendirilmiştir. İzmir’de düğün fotoğraflarında popüler bir tüketim alanı olarak yüzük fotoğraflarının, işlevsel ayırt edici duygusal duyarlılığın karşılığı olduğu için tercih edildiği

görülmüştür. Ayrıca yüzük fotoğraflarının, çerçeve çiçekler, gelinlik, çiftlerin elleri kullanılarak düzenlenebildiği saptanmıştır.



Fot.10: [www.galeri.puci.com.tr](http://www.galeri.puci.com.tr)



Fot.11: [www.kadiradiguzel.com](http://www.kadiradiguzel.com)

### Düğün Fotoğrafları Ve Kritik An

Düğün albümlerinde yer alan fotoğraflar belli bir senaryo ve mizansende çekilmektedirler. Fotoğraf Albümlerinde yer alan kritik an (decesive moment) fotoğrafları daha çok sürpriz sonucu ortaya çıkan kayıtlardır. Bu tür fotoğraflarda çiftlerin sergiledikleri performansın dışında, ani gelişen durumlar söz konusudur. Çünkü kritik an fotoğrafları “duygunun ve hareketin zirve anıdır, izleyiciye eşsiz bir öykü anlatma etkisi yeteneğindedirler” (Dorr, 2014, s. 24). Bu duruma fotoğrafçının cevap verebilecek derecede doğru yer, zaman ve açı ile fotoğrafik olarak cevap verebilmesi gerekir. Dolayısıyla bu tip fotoğraflar rutin dışı oluşmuş beklenmedik anlardır. Şans eseri yakalanabilirler, sık rastlanmamakla beraber yakalandığında tercih edilmektedirler. Başarılı düğün albümlerindeki önemli sır fotoğrafçının an’ları yakalamadaki performansıdır. “İyi bir düğün fotoğrafçısı bir çok an içinden kişinin özünü yakalayacağı anı bilir” (Tobin,2009, s. 6). Düğün fotoğrafçılığında an fotoğraflarını belirleyici kılan, hikayeyi sıradışı, eşsiz (unique) hale dönüştürebilme özelliğidir. Böylesine yakalanabilen fotoğraflar kitsch’in olumsuz etkilerini hafifletirler. Çünkü şahsiyetin ve duygunun birleşiminin biricikliğinin ifadesidirler.



Fot.12: [www.tuncafotograf.com](http://www.tuncafotograf.com)

## Detayların Bütünlüğü



Fot.13: www.lyastikta.com

Düğün fotoğraflarında kurmacanın yaratabileceği duyguyu kırabilmek adına, tamamen düğün gününün hikayesini oluşturan samimi an fotoğrafları popüler yaklaşımlardan biri olarak albümlerde değerlendirilmektedir. Bu tip fotoğraflar üzerine yapılan gözlemlerde çiftlerin birlikte olması gerekmez. Düğüne ilişkin imgeler az sayıdadır veya yoktur. Bağlam bilinmese, farklı bir tür fotoğraf olarak yorumlanmaları mümkündür. Evlenecek çiftlerin durumun ortaya çıkardığı gerilimi azaltmak amacı ile kasıtlı pozlar yerine, doğal anlara ait pozların hakim olduğu fotoğraf çekimleri düzenlenir. Genellikle düğünün ciddiyeti ve resmiyetinin dışında gelişen anların fotoğraflarıdır.

## Popüler Eğilimler ve Yaratıcılık

Düğün fotoğrafları çok üretilen, tüketilen kültürel kayıtlardır. Yukarıda tespiti yapılan başlıklara ait tekrarlar popülerlikleri çerçevesinde kaçınılmaz olarak her düğünde karşımıza çıkmaktadır. “Popüler kültür mekanik ve elektronik çoğaltmayla niceliksel fazlalık ve niteliksel yoksulluğun kültürüdür” (Erdoğan ve Alemdar, 2005, s. 39). Zamanla bu durum fotoğrafı çeken fotoğrafçılar açısından motivasyon kaybı yaratabilmektedir. Bunun farkında olan düğün fotoğrafçıları, popüler davranış biçiminin, farklıyı arama üzerine olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum, yaratıcılığı tetikleyen bir yaklaşımdır. İzmir’de düğün ritüellerinin hızlı gelişimi ve düğün sezonu şeklinde tanımlanabilecek zaman dilimi yaratıcılık açısından düşünmeyi olanaklı kılacak bir sürece ticari anlamda izin vermez. Yaratıcılık kavramı, ticari bir alanda ayrıca derin düşünülmesi gereken bir konudur. Çünkü yaratıcılıkla fark ortaya koymaya çalışılırken, popülerin dışına çıkma durumu söz konusu olabilir. Bu, düğün gibi ticari bir alanda ciddi risktir. Evlenecek çiftler konu ile ilgili popülerliğin baskısı altında oldukları için yaratıcılık ile ilgili yaklaşımlar konusunda tereddütlü olabilmektedirler. Oysa yaratıcı yaklaşımlar sanatsal nitelikte sonuçlar ortaya çıkarma potansiyelindedirler. Düğün fotoğraflarının yeni vizyon

önerilerinin mesleki kalite açısından bir gereklilik olduğu incelenen örneklerde görülmüştür. Yaratıcı olabilmek popüler olması mümkün olmayan, ancak popülerize edilebilir bir niteliktir. İzmir'in kültürel yapılanmasının düğün fotoğrafı albümlerinde yeni arayışında tercihleri değerlendirdiği incelenen örneklerden gözlemlenmiştir.



Fot.14: www.volkanaktoprak.com



Fot.15: www.doukenphotography.com

Fotoğraf14'te, V.Toprak'ın fotoğrafı teknik açıdan; kompozisyon, ışık, bakış açısı gibi konularda başarılı bir kurgu olduğu gibi, içeriğin teknikle olan bütünlüğü, düğün fotoğrafını yaratıcı ölçekte değerlendirmeye olanak sağlamaktadır. Çiftlerin deniz kenarında dalgalarla yüzleşip kameraya sırtlarını dönmesi duygunun romantik ifadesi açısından yaratıcı bir yaklaşımdır. Bu ifadenin boş çelenk ve yön levhalarıyla oluşturulmuş mizansenin düğün fotoğrafında fotoğrafçının imge arayışında olduğunu söylememiz açısından yeterlidir. Popülerliğin sıradanlığında yaratıcı bir çabadır.

Fotoğraf15'te, ise fotoğrafçı çiftler için küçük bir öykü hazırlamış, fotoğrafını bu çerçevede çekmiştir. Çiftler burada sadece gelin damat değil, aynı zamanda kendilerine biçilen rolü oynamaktadırlar. Öykü yapısına uygun bir kostüm arayışının olduğu gözlemlenmektedir. Damadın nargilesi ve başında fesi ile sandalyede oturan haliyle, gelinin damadın sağında ancak ondan uzak ayakta dekolte gelinliğiyle eli belinde olan hali ironik bir mizansendir. Çiftlerin eski taş bir evin önündeki bu kompozisyonları, zıt kişilik yansımalarına rağmen aile birliğinin sağlamlığı ve bütünlüğü açısından iyi düşünülmüş bir set yaratmıştır. Düğün fotoğrafına teatral bir hava katmıştır. Bu ve benzeri yaratıcı düğün fotoğrafı örneklerine incelemesini yaptığımız farklı düğün fotoğrafçıların web sitelerinde sayıları az olmakla beraber rastlanmıştır.

## SONUÇ

“Popüler Kültür Bağlamında Düğün Fotoğrafları Ve Kitsch” başlıklı araştırmamızdaki incelemeler sonucunda İzmir’de düğün fotoğrafı ve fotoğrafçılığı denilen bir kültür mevcuttur. Bu kültür, bir geleneğin bugüne ait güncellemelerinden biridir. Stüdyo fotoğrafçılığının bir türevi olarak gelişen düğün fotoğrafçılığı, farklı bir uzmanlaşma alanı haline gelmiştir.

İzmir’de, sadece düğün çeken çok sayıda fotoğrafçı bulunduğu tespit edilmiştir. Bu fotoğraf türünün bir ekonomisi ve İzmir’de toplumsal düzeyde karşılığının olduğunu kanıttır. Düğün fotoğrafçıları, günümüzde kendilerini internet üzerinden çektikleri düğün fotoğraflarını paylaşarak tanıtılmaktadırlar. Düğün fotoğrafçılığı yapan fotoğrafçıların, genelde üniversite mezunu olma durumu meslekte kalite standartını artırıcı bir nitelik olarak değerlendirilmiştir. Ancak, bu durumun meslekte tek başına başarı için yeterli olmadığı fotoğrafçılarla yapılan görüşmelerde tespit edilmiştir.

Araştırma yaptığımız alanın belirgin varlığı, bizim bu varlığın nitelikleri konusunda da veriler elde etmemize olanak sağlamıştır. Düğün fotoğrafları açısından bakıldığında, İzmir’de düğün fotoğraflarının, düğün albümü şeklinde hazırlanan bir kitap haline getirildiği popüler bir uygulama olarak saptanmıştır. Bu kitabın büyüklüğü ve sayfa yapısı çiftlerin buraya ayırdıkları bütçe ile ilgilidir. Bütçeye paralel olarak düğün fotoğrafları stüdyo içinde veya dış mekanda yapılmaktadır. Düğün fotoğrafı albümlerinde yer alan fotoğraflar evlenecek çiftlere ilişkin hikayeler anlatılmaktadır. Popüler olan bu görünümün estetik niteliği kitsch’tir. Düğün fotoğrafı hikayelerinde kullanılan mekanlar ve sahneler birbirinin kopyası ve kitsch’dır. Bazı fotoğrafçılarda, çiftler değişmekle beraber, düğün set mekanları ve zamanlarının değişmediği saptanmıştır. Kulka’nın yaklaşımıyla; “Kitsch etkisi” tam bu durum için açıklayıcıdır (Kulka,2002,s. 93). Düğün fotoğrafı sahnelerinin kitsch özellikleri bulunmakta ve fotoğrafçılar bu kalıpların türevlerini kullanarak üretim yapmaktadırlar. Evlenecek çiftlere, mekanlarda aynı tip pozların verildiği, kitsch kültürün popüler bir yansımasıdır. İzmir’de düğün fotoğraflarının hikayelerinde kitschlik kendini çiftlerin özgünlüğüne eklemeyerek farklı ve yeniymiş gibi bir duygu yaratılmasına olanak sağlamaktadır. Fotoğrafçılar açısından kitsch kalıplar, ticari gereklilik anlamında zorunlu olarak kullanılmakta, tekrar eden çekim prodüksiyonları motivasyon kaybına sebebiyet vermektedir. Bu sorunu aşmaya çalışan fotoğrafçıların özellikle kritik an fotoğraflarıyla farklıyı aradıkları görülmüştür. Yanı sıra şartların elverdiği ölçüde, düğün fotoğraflarında kurmaca tasarım arayışları da saptanmıştır. İzmir’de, çağdaş anlamda düğün fotoğraflarında, üslup yaratan bir eğilim görülebilmiştir. Bununla beraber İzmir’de düğün fotoğrafçıların performanslarını arttırmak için vizyon arayışında olmaları, bu anlamda düğün fotoğrafçılığıyla ilgili uluslararası yayınları takip etmeleri üslup sorunlarını çözmede yardımcı olabilir. Ayrıca kültürümüzün özgün yapısı keşif bekleyen hikayeler yaratmak için yeterince zengindir, değerlendirilmelidir.



**KAYNAKÇA****Kitap**

Baudelaire, C. (2003). Modern Hayatın Ressamı, İstanbul, İletişim Yayınları.

Baudrillard, J. (2001). The Uncollected Baudrillard, London, Sage Publications.

Bonitzer, P. (2006). Kör Alan Ve Dekadrajlar, İstanbul, Metis Yayınları.

Calinescu, M. (2013). Modernliğin Beş Yüzü, İstanbul, Küre Yayınları.

Demir, F. G. İ. (2009). Kiç Ve Plastik Sanatlar Üzerine, Ankara:Ütopya.

Dorfles, G. (1969). Kitsch An Anthology Of Bad Taste, London, Studio Vista Limited.

Dorr, T. (2014).The Beautiful Wedding, Buffalo, Amherst Media Inc.

Erdoğan, İ. ve Alemdar, K. (2005). Popüler Kültür ve İletişim, Ankara: Erk Yayınları.

Ergüven, M. (1998). Görmece, İstanbul, Metis Yayınları.

Fedotov, D. (2014). Wedding Photography Guide, Russian, PQBlackwell.

Fernback, J. (1997). The Individual within the Collective:Virtual Ideology and the Realization of Collective Principles, London, Sage Publications Ltd.

Greenberg, C. (1961). Art and Culture, Boston, Beacon Press.

Hall, S. (1997). Representation, Cultural Representations and Signifying Practises, London, Sage Publications.

Hewlett, T. (2014). Wedding Photography: Art and Techniques, Ramsbury, Marlborough, Wiltshire: The Crowood Press Ltd.

Jacquelina, T. (2009). Wedding Photography, New York:Amphoto Books .

Kulka, T. (2002). Kitsch and Art, USA: Penn State Press.

Nerdrum, O. (2010). Kitsch Üzerine, İstanbul, Mitos Boyut Yayınları.

Yengin, H. (1996). Medyanın Dili, İstanbul, Der Yayınları.

### **Çevrimiçi Kaynaklar**

- [www.aydogancolor.com](http://www.aydogancolor.com) (Erişim Tarihi: 10.8.2017)  
[www.yedincisanatproduksiyon.com](http://www.yedincisanatproduksiyon.com) (Erişim Tarihi:20.09.2017)  
[www.doukenphotography.com](http://www.doukenphotography.com) (Erişim Tarihi:21.09.2017)  
[www.dogumdogun.com](http://www.dogumdogun.com) (Erişim Tarihi:21.08.2017)  
[www.cenkaya.com](http://www.cenkaya.com)(Erişim Tarihi:12.09.2017)  
[www.studioekrem.com](http://www.studioekrem.com) (Erişim Tarihi: 18.08.2017)  
[www.ilkerozpinar.com](http://www.ilkerozpinar.com) (Erişim Tarihi:13.07.2017)  
[www.velviaphoto.com](http://www.velviaphoto.com) (Erişim Tarihi:15.9.2017)  
[www.yerceart.com](http://www.yerceart.com) (Erişim Tarihi:12.9.2017)  
[www.galeri.puci.com](http://www.galeri.puci.com) (Erişim Tarihi:12.09.2017)  
[www.kadiradiguzel.com](http://www.kadiradiguzel.com) (Erişim Tarihi: 23.9.2017)  
[www.tuncafotograf.com](http://www.tuncafotograf.com) (Erişim Tarihi:21.10.2017)  
[www.lyastikta.com](http://www.lyastikta.com) (Erişim Tarihi:26.10.2017)  
[www.volkanaktoprak.com](http://www.volkanaktoprak.com) (Erişim Tarihi:21.10.2017)  
[www.doukenphotography.com](http://www.doukenphotography.com) (24.10.2017)  
[www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr). (Erişim Tarihi:20.09.2017)



**OLGULAR VE DEĞERLER ARASINDAKİ DİKOTOMİK  
AYRIMIN WITTGENSTEIN’DA “ANLAM” KURAM(LAR)I  
KAPSAMINDA BİR DEĞERLENDİRİLMESİ**

Pınar TÜRKMEN BİRLİK\*

**ÖZET**

Wittgenstein’in dil açısından yanıtını aradığı temel soru “anlamın nasıl mümkün olduğu”dur. Onun ilk dönemini ifade eden Tractatus ve ikinci dönemini ifade eden Felsefe İncelemeleri’nde bu soruya verdiği yanıtlar birbirinden oldukça farklıdır. Bu metindeki amacımız, bu birbirinden farklı anlam kuramları kapsamında Wittgenstein’da olgular ve değerler arasında keşfettiğimiz dikotomik ayrımın kendini ne şekilde ortaya koyduğunu gösterebilmektir. Bu bakımdan metin, Wittgenstein’in her iki döneminde de söz konusu olan dikotomik ayrımın, onun anlam kuramı kapsamında kendini sunuyor olduğu temel iddiası çevresinde şekillenir. Bu doğrultuda öncelikle onun Tractatus adlı yapıtında yer verdiği anlam kuramına bakılacaktır. Burada öncelikle Wittgenstein’in temel amacından hareketle serimlemeye çalışacağımız bu ilk anlam kuramının olgular ve değerler arasında nasıl aşılması güç bir duvar ördüğünü göstermeye çalışacağız. Akabinde, Felsefe İncelemeleri’ne dönüp, buradaki anlam kuramını incelemeye yöneleceğiz. Burada ise ilk dönemdeki anlam kuramının “neden ve nasıl” bir değişikliğe uğradığını ortaya koymak suretiyle, olgu ve değerler alanına yönelik statü değişikliklerinin izlerini sürmeye çalışacağız. Bu açılardan metin, düşünce tarihinde bulunan bu ayrımı Wittgenstein özelinde “dil” açısından değerlendirmeye çalışarak, bu konuya yeni bir bakış açısı sunma gayreti taşır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil, Anlam, Olgu, Değer

**EVALUATION OF DICHOTOMIC DISTINCTION BETWEEN  
FACTS AND VALUES IN WITTGENSTEIN WITHIN THE  
CONTEXT OF THEORY(IES) OF “MEANING”**

**ABSTRACT**

The fundamental question to which Wittgenstein sought an answer is how “meaning” is possible. The answers he gave to this question in Tractatus, which represents his first period, and in Philosophic Reviews, which represents his second period, are quite different from one another. Our aim in this study is to be able to demonstrate in which way the dichotomic distinction we discovered between facts and values in Wittgenstein within the context of these different theories of meaning. From this point of view, the present study is based on the fundamental argument that the dichotomic distinction which is in question in Wittgenstein’s both periods presents himself within the scope of theory of meaning. Accordingly, we will

---

\* Dr.

examine the theory of meaning to which he ascribed in his work named *Tractatus*. Here, we will primarily try to show how a formidable wall this first theory of meaning, which we will try to exposit from his main point of view, puts between facts and values. Subsequently, we will turn back to *Philosophic Reviews* and we will examine the theory of meaning in it. Here, on the other hand, we will try to reveal “why” and “how” the theory of meaning in his first period underwent a change, and we will try to trace changes of status in terms of the fields of facts and values. In terms of these points of views, the study tries to assess this autochthonous distinction found in the history of idea specific to Wittgenstein in terms of “language” and makes an attempt to present a new point of view to this topic.

**Keywords:** Language, Meaning, Fact, Value

## GİRİŞ

Yirminci yüzyıldan bu yana, entelektüel faaliyet ilgi alanına hangi problemi alırsa alsın dile ilişkin problemlerden bağımsız görülmez. Günümüze dek uzanan bu düşünme şekli, dil üzerine yapılan tartışmaların önemini açık bir şekilde ortaya koyar. Yirminci yüzyılın dili felsefi refleksiyonunun merkezi unsuru kılarak onu inceleme konusu yapmış düşünürlerinden biri de Ludwig Wittgenstein’dir.

Wittgenstein’in dili ele alış şeklini iki dönem altında incelemek gerekir: İlk dönemini *Tractatus* ve ikinci dönemini ise *Felsefi Soruşturmalar* (*Philosophical Investigations*) karakterize eder. Onları birbirinden keskin bir şekilde ayıran şey, “anlam” kuramları açısından birbirinden tamamen farklı dil anlayışları ortaya koymalarıdır. Wittgenstein’in ilk döneminde dil, “gündelik konuşmanın rastlantısal yüzeyinin ardında gizlenmiş katı bir mantıksal öz; nüfuz edici bir çözümleme ile aydınlatılabilecek tümel bir biçim” (Altuğ, 2001, s. 149) olarak tasarlanır. *Tractatus*’un çok yönlü bir eleştirisinden hareketle yazılan *Felsefi Soruşturmalar*’ında ise dil, edimsel ve gözlemsel olduğu haliyle, insan amaçlarının basitçe sınırlandırılabilir olmayan geniş alanına ait, canlı, dizgesiz, çok biçimli görüntüsü dolayısıyla bir uzlaşım dizisi olarak karşımıza çıkar (Quinton, 1970, s. 9). Wittgenstein’in dile yönelik bakış açısındaki bu değişiklik, dilin edimsel kullanımını temele alan düşünce yapısı gereği öncelikle dilde varsayılan saf ve apaçık bir yapının varlığını yadsır. Edimsel dil öylesine çeşitli ve karmaşık bir yapıdadır ki, onu belli bir kalıp ya da öz ile açıklamak da imkânsızdır. Bu bağlamda *Felsefi Soruşturmalar*, her ne kadar *Tractatus*’un dil anlayışının eleştirel bir olumsuzlamasını içerse de, Altuğ’un ileri sürdüğü gibi her iki dönemi birbirine bağlayan “tematik bir bağ” söz konusudur: “Wittgenstein’in her iki döneminde de ele aldığı temel soru, “bir cümlenin nasıl anlamlı olduğudur (Altuğ, 2001, s. 150).”

Makalemizde Wittgenstein’da bu ortak tematik bağın dolayımında dikkatimizi olgu ve değerler alanına yönelttiğimizde, onların arasında belirleyeceğimiz dikotomik ayrımın fail nedeni olarak anlam’ın, yani bizzat dil’in bulunduğu görülecektir. Wittgenstein’in *Tractatus*’ta anlam’ı olgusal betimlemeler ve nesnenin özünün bilgisi çerçevesinde ele alarak, değerler alanına ait anlam’ları yok saymasıyla ilk döneminde kendini gösterecek olan bu keskin ayırım, ortaya konulduğu andan itibaren yeni bir anlam kuramına da gebe kalmış görünür. Bu bakımdan *Tractatus*’u özgün kılan husus, onun olgular ve değerler arasında aşılması imkânsız bir dikotomi inşa ettiğine dair yazarı açısından bir “farkındalık” eseri olmasında aranmalıdır. Wittgenstein açısından bu keskin ayrımın onda yarattığı farkındalığı ancak *Felsefî Soruşturmalar*’ından *Tractatus*’a baktığımızda anlayabiliriz. Wittgenstein’in kuşatıcı felsefî amaçlar için *Tractatus*’ta ortaya koyduğu mantıksal yapıların, *Felsefî Soruşturmalar*’ından bakıldığında sadece *geçici bir metafor* olarak kendini gösterecek olması bunun en açık kanıtı olacaktır.

O halde *Tractatus* öncelikle, Wittgenstein’in belli birtakım felsefî amaçlar için yol aldığı “düşünsel bir serüven” olarak düşünülmelidir. Bu düşünsel serüvende felsefenin yüklendiği misyon, dilin metafiziğe yol açan yanlış kullanımlarına karşın bir “dil eleştirisi” gerçekleştirilmesi gerektiği şeklindedir (Fann, 1971, s. 12). Fann’a göre, tam da bu nokta Wittgenstein’ı mantıkçı pozitivist felsefe etkinliğine bağlayan ve hatta onun büyük ölçüde İngiliz empirist geleneğine dayanan yönünü ortaya koymaktadır (Fann, 1971, s. 38). Anlama yönelik empirist bir tez ortaya koyan Hume, mantıkçı pozitivist düşünörlere ve ilk dönemi itibariyle de Wittgenstein’a metafiziksel önermelerin anlamsız, bir başka ifade ile safсата ve kuruntu olduğu, çünkü onların olgu sorunlarıyla (matters of fact) bir ilgilerinin bulunmadığı hususunda önemli bir dayanak ve çıkış noktası teşkil eder. Hume *An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı yapıtında, matematiğin (mantığın) ve empirik bilimlerin önermelerinin anlamlı, geri kalan diğerlerinin ise anlamsız olduğunu şu şekilde belirtir:

“Bana öyle geliyor ki, soyut bilimlerin veya kanıtlamanın biricik nesnelere, nicelik ve sayıdır. (...) insanların diğer bütün soruşturmaları yalnızca olgu sorunlarına ve varoluşuna ilişkindir ve açıktır ki, bunların kanıtlanması yapılamaz. (...) bu ilkeler doğrultusunda kitaplıkları gözden geçirdiğimizde nasıl bir yıkım gerçekleştirmemiz gerekir? Söz gelişi elimizde ilahiyatın veya okul metafiziğinin bir cildini alırsak, şunları soralım: Bu kitap nicelik ve sayıyla ilgili soyut akıl yürütmeler içeriyor mu? Hayır. Bu kitap olgu sorunu veya varoluşla ilgili deneysel akıl yürütmeler içeriyor mu? Hayır. O

zaman atın onu ateşe; çünkü içinde safсата ve kuruntudan başka hiçbir şey olamaz (Hume, 1939, s. 168).”

Metafizik ile nicelik bakımından ölçülemeyen, nitelik bakımından da tam olarak ne olduğu belirlenemeyen her şeyi “transandantal” olarak dışlayan bu düşünce şekli, Wittgenstein’da dilsel (linguistik) bir çerçeveye taşınarak devam ettirilir.

Wittgenstein’a göre, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasından doğan metafizik, doğruluğu sınıanamayan ve bu bakımdan da güvenilir olmayan bir takım bilgiler yığını olmaktan öteye geçemediğinden felsefenin en asli sorunudur (Wittgenstein, 1961, 3.324). Dolayısıyla felsefe, güvenilirlik kazanmak için öncelikle kendini metafizikten uzak tutmalıdır.

Wittgenstein felsefenin bu probleminin üstesinden gelmek üzere *Tractatus*’ta, akli fanteziden, fizikçinin matematiksel temsilini şairin metaforundan, keskin tasvir edici dili “dolaylı iletişimden” ayırabileceği bir anlam kuramına yer açar. Buna göre, en genel görünümü altında cümleleri gerçekliği resmeden ya da bir başka deyişle onun tasarımını sunan dilsel kuruluşlar olarak ele alan bu anlayışta, gerçek anlamda bir “anlam”a sahip olduğunu söyleyebileceğimiz şeyler sadece gerçeklik üzerine bildirimde bulunduğumuz olgusal içerikli önermelerdir. Çünkü Wittgenstein’a göre, dünya olguların toplamıdır (Wittgenstein, 1961, 1.1) ve olguların toplamı da, neyin olduğu gibi olduğunu, aynı zamanda da bütün nelerin olduğu gibi olmadığını da belirleyen şeydir (Wittgenstein, 1961, 1.12). Bu bakımdan Wittgenstein için dış dünyada yer almayan herhangi bir nesne ya da olgu durumuna göndermede bulunmayan ifadeler “anlam”dan yoksundur. Bu kuramın çizdiği sınırlar dikkate alındığında, “değerler” alanı kendisini “söylenebilecek” olan şeyler alanının dışında buluverir. “Söylenebilir” ve “üzerinde konuşulabilir” olan olgular ile “söylenebilir” olmayan “konuşamadığımız” şeyleri ifade eden transandantal olan değerler alanı böylece keskin bir ayrıma uğratılmış olur. Wittgenstein *Tractatus*’a yazdığı Önsöz’de,

“Bu kitap felsefe sorunlarıyla uğraşiyor ve inanıyorum ki, bu sorunların ortaya konulma nedeninin, dilin mantığının yanlış anlaşılması olduğunu gösteriyor. Kitabın bütün anlamı şöyle toparlanabilir: söylenebilen bir şey açık olarak söylenebilir ve konuşamadığımız şey hakkında susmamız gerekir (Wittgenstein, 1961, s. 3).”

diyerek asıl amacını “düşünmeye bir sınır çizgisi çekmek” olarak ifade eder. Bu bakımdan onun “felsefenin dilin mantığı açısından olabilirliğini

araştırarak, felsefenin insanın tüm bilgi etkinliği içindeki konumuna açıklık getirmeye çalıştığı (Altuğ, 2004, s. 45)” ifade edilebilir. Ancak bu yöndeki çabasının Wittgenstein’i felsefi anlamda tam bir tatmine götürdüğünü söylemek hata olur. Wittgenstein’in *Tractatus*’a yazdığı Önsöz’ü “bu çalışmanın değerinin bulunduğu ikinci nokta, bu sorunların çözülmesiyle ne denli az şeyin başarılı olduğunu göstermesidir (Wittgenstein, 1961, s. 4)” diyerek sonlandırmış olması, düşünsel anlamda onu yeni bir serüvenin beklediğinin en açık ifadeleri olarak değerlendirilmelidir. Şüphesiz bu ifade, Wittgenstein’in zihninde çözüme ulaştırılan bir bölümün yanında öylece durmakta olan, “üzerinde konuşulamayan” bir alanın verdiği rahatsızlığın en veciz haliyle dile getirilişidir. Kaldı ki, ikinci dönemini ifade eden *Felsefi Soruşturmalar*’ıyla Wittgenstein’in dili düşünüş şeklini kökten bir biçimde değiştirmiş olduğu açıktır. Bu değişimin fail nedenlerinden birisi şüphesiz, onun değerler alanına ilişkin ortada bıraktığı bu anlam sorunudur. Bir diğeri ise, teorinin kendi içerisinde taşıdığı güçlüklerdir.

İnsan hayatı şüphesiz olgularla olduğu kadar değerlerle de iç içe geçmiş bir görüntü sergiler. O halde açıktır ki, insani deneyim dediğimiz şey de hem olgularla hem de değerlerle harmanlıdır. İnsan yaşamı boyunca hem içinde yaşadığı dünyayı bilip kavramaya çalışır hem de kendini bilip kendini gerçekleştirmeye çalışır. İşte insani deneyim olarak ifade edebileceğimiz bu şey ise her şeyden önce dilseldir; insan dilde yaşar, dünyasını ve kendisini dilde bilir ve tanır. Bu sebeple ister olgu isterse de değerler alanı söz konusu olsun, öncelikle “dil”e bakmak gerekir. Wittgenstein’da olgular ve değerler arasındaki dikotomik ilişkiyi, onun her iki dönemine de ilişkin olarak “anlam” kuramı çerçevesinde ele almaya çalışmamızın temel nedeni de budur.

O halde en genel görünümü altında, “şeylerin nasıl olduğuyla nasıl olması gerektiği arasında yapılan ayrım; olgusal ve ahlaki ya da içeriksel ve değer biçici olmak üzere iki sınıf iddia, önerme arasında bir ayrım yaparak, söz konusu sınıflardan birinin öncülleri ya da sonuçlarının diğer sınıfın öncül ya da sonuçlarını gerektirmediği gibi, diğer sınıfın öncül ya da sonuçlarını içermediğini, birinden diğerine geçmenin mümkün olmadığını savunan ayrım ve görüş (Cevizci, 2000, s. 698)” olarak ifade edilen olgu ve değer ayrımının Wittgenstein’daki durumuna bakmakla devam edelim.

### ***Tractatus*’taki Anlam Kuramı Açısından Olgular ve Değerler Alanı**

*Tractatus*’un bizlere çizdiği ana amaç, dile getirilebileni açıkça ortaya koymak suretiyle dile getirilemez olanı göstermektir. Bu bakımdan Wittgenstein’in felsefe için *Tractatus*’ta yapmaya çalıştığı şey öncelikle, felsefe önermelerinin doğru anlaşılmasını sağlamaktır. Felsefe önermelerinin olgusal söylem içinde yer almalarının olanaksızlığını göstermekle



Wittgenstein, onları anlaşılabilir sayarak reddetmek niyetinden çok, onları doğru bir şekilde anlamaya yönelmiş görünür.

Wittgenstein için dilin mantığının yanlış anlaşılması, onun işleyiş biçimini yanlış anlamaktan kaynaklanır ve dilin sınırlarını zorlamakla sonuçlanır. Bu durum bir sonuca bağlanamayan metafiziksel tartışmaların ortaya çıkmasının en temel nedenidir. Wittgenstein bu durumun üstesinden gelmek üzere, dile bir sınır çizgisi çizmenin gerekliliği üzerinde durur (Wittgenstein, 1961, s. 2). Öyle ki *Tractatus*'un başlıca görevi, dilin içerisinde dilin kendisinin çezeceği bu sınır çizgisiyle bu sınırın ötesinde kalanları açık bir şekilde “anlamsız” (saçma) olarak gösterebilmektir. Böylece dilin işlevini ve yapısını soruşturmakla kendini sorumlu tutan bu eser, dil-dünya ilişkisini bu soruşturmada merkezi kılar. Dolayısıyla bu soruşturma ekseninde “anlam”a ilişkin ortaya çıkan temel kabul, “dildeki birimlerin sadece bilgi yönünden (gerçeklikle karşılaştırma) bir anlama sahip olabilecekleri” şeklinde belirir.

Bu doğrultuda *Tractatus*'un dile ilişkin en temel varsayımlarını şu şekilde belirtebiliriz: **i)** Dilin temel işlevi dünyayı (olgu durumlarını) betimlemektir. Bu söz konusu betimleme işlevi, dünyayı resimlerle yansıtmayı ve dünyayı dilde temsil etmeyi ifade eder. **ii)** Dil ile neyin yapılabildiğini yapılamayacağını şüphesiz onun yapısı belirler. Dilin yapısını doğru anlamak, onu kendi sınırları içerisinde çözümlenmek ile mümkündür. O halde söylenebilir olanın yapısını anlamak üzere öncelikle dilin sınırlarını çizmek gerekir. **iii)** Bu doğrultuda dilin sınırlarını çizerek onun yapısını doğru bir şekilde ortaya koymada insanın başvuracağı temel kaynak ise mantık olmalıdır. Bu temel varsayımlar dikkate alındığında, *Tractatus*'un kuramsal yapısını “mantık”, “dünya” ve “dil” olmak üzere üç temel kavram kapsamında ortaya koyduğu görülür. Wittgenstein'in “Çalışmam, mantığın temellerinden dünyanın yapısına kadar uzanan bir alanı kapsar (Wittgenstein, 1961, s. 79)” ifadesi dikkate alındığında bu kuramsal yapının, mantığın yapısından dilin yapısına oradan da dünyanın yapısına uzanan bir bütünlüğü yansıtacağı sonucu çıkar.

Bu noktada Wittgenstein'in *Tractatus*'un kuramsal yapısında mantığı temele alarak dil aracılığıyla *dünyanın yapısına* uzanması ve nihai amacını bu noktada sonlandırmış görünmesi şaşırtıcı değildir. Bu durum öncelikle, “on yedinci yüzyılda Modernite'ye kimliğini armağan eden kesinlik arayışının (Bauman, 1998, s. 193, 194)” yirminci yüzyılın başlarına dek uzanan etkilerinin bir sonucu olarak okunmalıdır. Burada aranan kesinlik şüphesiz “dünyaya” ilişkin olan bir kesinliktir ve bu bakımdan sözü edilen “kesinlik” *Tractatus*'unda Wittgenstein'in dünyanın yapısında gördüğü şeyin de ta kendisidir.

Bilindiği üzere bilimsel devrimlerin ışığında dünyayı mekanik bir işleyiş olarak gören Modernite anlayışında, kesinliğin dili olarak matematik ve mantık doğanın dilini okumaya muktedir tek araç olarak ortaya çıkmıştı. Bu evrensel dil sayesinde doğanın yasaları matematiksel formülasyonlarla dile getirilebilmişti. Newton bunu, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*'nde ortaya koyduğu (doğa) yasaları ile açık bir şekilde kanıtlıyordu (Newton, 1998) . Böylece yeni bir düşünme yöntemi olarak matematik, her ne kadar kompleks bir yapı sunsa da, öyle “açık ve seçik” ve aynı zamanda da öyle müzakere edilebilirdi ki, dünyadaki tesadüfi ve keyfi her şeyin izahatı için kullanılabilir bir ölçü sunabilecek yetenekte görüldü (Meyer, 1985, s. 114). Dolayısıyla on yedinci yüzyıl felsefesi, matematik fiziğin bu yöntemini kendisine örnek alarak, onunla gerçeğin bütünü sağlam bir tablosunu çizmeyi amaç edinmişti. Bu felsefe de, tıpkı matematik fizik gibi, önce yöneldiği gerçeğin son ilkelerini, son kavramlarını aramış, sonra bunlardan gerçeği düşüncede yeniden kurmağa çalışmıştı (Gökberk, 1999, s. 256). Tüm bu gelişmeler ışığında on yedinci yüzyıldan neredeyse yirminci yüzyılın ortalarına değin, entelektüel gündem kendini matematiksel mükemmeliyet, mantıksal sağlamlılık ve kesinlik arayışı çerçevesinde belirledi. Bu bakımdan da yirminci yüzyıla on yedinci yüzyıldan miras kalan entelektüel serüvenin rotası “belirsizlik” ve “kesinlik” oldu.

Bu noktada matematiğin karşılaması beklenen bu kesinlik talebinin, Modernite'den başlayarak özellikle yirminci yüzyılların ortalarına değin, sadece doğa yasalarının formülasyonu için değil, aynı zamanda dünyaya ilişkin bütün ifade ve önermelerimiz için geçerli olması gerektiği yönünde de ortaya çıktığını belirtmek gerekir. İnsani deneyim ile sınırlı olguları birebir temsil edecek, tek anlamlı ve kesinliği matematiksel temel ile sağlanmış ideal dil anlayışları, sosyal bilimlere de dilini (buna felsefe de dahil) tek anlamlı ve kesinliği kanıtlanabilir şekilde yeniden biçimlendirme modeli ve imkanı sunmasıyla oldukça cezbedici geldi. Onun cazibesine kapılan düşünürlerden biri de kuşkusuz -ilk dönemi göz önünde tutulduğunda- Wittgenstein'dir. İdeal dil anlayışlarının yirminci yüzyılın Wittgenstein'ına kadar uzanan yansıması şu şekilde özetlenebilir: “(...) dünya bir olgular totalitesidir; bir bilimsel önerme, olgu durumlarına birebir tekabül eden bir önermedir; anlamlı ve bilimsel önerme, olgu durumlarının mantıksal bir resmidir. Böylece olgu durumlarına tekabül eden mantıksal bir dil inşa etmek mümkündür (Arslan, 1996, s. 28-29).”

Bu noktada öncelikle *Tractatus*'unda metafiziksel önermeler kadar etik, estetik, politik değerlere ilişkin önermeleri de felsefenin kapsamı dışında tutan Wittgenstein'in, mantık temelli “anlam kuramı” ile sadece olgular dünyasına yönelmiş olmasının nedenlerini irdelemek gerekir. Bu doğrultuda ise ilk elde onun fizikle teçhiz olmuş zihninin dile yönelmesinin altında yatan nedenleri görmek gerekir. Ancak böylelikle onun dil

anlayışının, “nasıl ve neden ötürü” Newtoncu dinamiğin görüşlerini yansıtan bir kuram olarak ortaya çıktığını anlayabilmek mümkün olur.

Wittgenstein’in düşünce yapısını anlamak için öncelikle, onun Heinrich Hertz ve Ludwig Boltzman gibi düşünürlerin matematik ve fizik teorileri konusunda iyi bir eğitim aldığını dikkate almak gerekir (Janik ve Toulmin, 2008, s. 20-21). Bu hususta öncelikle şunu görmek gerekir ki, fizik bilgisiyle baştan aşağıya donanımlı bir mühendis olarak Wittgenstein’in öncelikli amacı matematiğin, özellikle de matematiğin fiziğe uygulandığının doğru bir kavrayışını elde etmek olmuştur. Wittgenstein aldığı bu mühendislik eğitimi dolayısıyla daha başlangıçtan itibaren temel teorik fizik ve özellikle de Newtoncu mekaniğin tüm ayrıntılarına vakıftı. Bu bakımdan Wittgenstein’in felsefi ilgileri doğrultusunda, Hertz’in *Mekaniğin Prensipleri* adlı kitabından, özellikle de onun Klasik Newtoncu dinamik teorisinin nasıl hem bir matematiksel aksiyomlar ve dedüksiyonlar sistemini şekillendirdiğini, hem de algılanabilir dünyalara tezat bir dünya olarak gerçek doğal dünyayı açıkladığını ortaya koyduğu kısımlardan etkilenmiş olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Nitekim özellikle *Tractatus*’un 6.34 ile 6.3611 arasındaki önermeleri incelendiğinde bu konuların aynı zamanda Wittgenstein’in da açıklık getirmek istediği konulara tekabül ettiği ortadadır<sup>1</sup>.

Wittgenstein’in *Tractatus*’u ortaya koyarken etkilendiği kişiler olarak hem Hertz’in hem de Boltzman’ın çalışmalarıyla yapmaya çalıştığı şey, fizik bilimindeki sistematik teorilerin mantıkla ifadelerinin ve empirik uygulamalarının nasıl gerçekleştiğini göstermek ve bu *matematiksel modelin* dünyanın kesin ve doğru bilgisini sunduğunu açık bir şekilde ortaya koymak şeklinde özetlenebilir (Toulmin, 1970, s. 45). Bu iki ismin çalışmalarından etkilenen Wittgenstein öncelikle kendine şunu sorar: Hertz’in ve Boltzman’ın teorik fiziğin dili için yaptıkları şeyi genelde dil için yapmanın herhangi bir yöntemi var mıdır? Yani, “söylenebilir olanın” kapsamını ve sınırlarını gösterecek bir dil kuramı mümkün müdür?

---

<sup>1</sup> “Newton mekaniği, dünyanın betimlenmesine birlikli bir biçim verir. (...) Mekanik şunu söyleyerek bir dünya betimlemesi biçimi belirler: Dünya betimlemesinin bütün tümceleri, belirli sayıda verilmiş tümceden –mekaniğin aksiyomlarından- belirli bir tarzda elde edilecektir. Bunu yapmakla bilimsel yapının kurulması için yapıtaşlarını sağlar, ve şöyle söyler: hangi yapıyı kurmak istersen iste, onu, bir yolla, bu yapıtaşlarıyla ve yalnızca bunlarla kurabilirsin (Wittgenstein, 1961, 6.341)”. “Newton mekaniği, bir mekanik yoluyla, bir başka şeyden çok daha yalın olarak betimleme yapabildiğinden, dünya üzerine bir şey söyler (Wittgenstein, 1961, 6.342)”. “Hertz’in dile getiriş tarzıyla şöyle denilebilirdi: Yalnızca yasalı bağlamlar düşünülebilirdir (Wittgenstein, 1961, 6.361)”.

Wittgenstein'in zihin dünyasına yön veren bu iki soru, yanıtlarını da yine bu iki düşünürün kendisinde (özellikle de Hertz de) bulmuş görünür. Nitekim Janik ve Toulmin'ın Wittgenstein'in ilk dönemini tamamıyla Hertz'in şekillendirdiğini ileri sürmelerinin temel nedeni, onun Hertz'in mekaniğin diline yaklaşımını her söyleme uygulanabilecek tarzda evrenselleştirmesinden kaynaklanır (Janik ve Toulmin, 2008, s. 216). Hertz *Mekaniğin Prensipleri* adlı eserinde ortaya koyduğu mekanik eleştirisinde mekaniğin doğası ve sınırları problemini bu disiplinin kendi içerisinde çözümlenmeye çalışmıştır. Burada Hertz, mekaniğin kullandığı kavramların üzerine eğilerek, onların kullanıldıkları şekilleri ve yapıları üzerinde açık ve seçik bir ilişkinin ortaya nasıl konulabileceği üzerinde durmuştur. Buna göre, mekaniğin kavramlarının yapısı bir kez netleştirildiğinde, ilave bir açıklamaya gerek duyulmaksızın mekanik, açıklamanın sınırlarını apaçık hale getirilebilecektir. Bu mekanik fenomenlerin temsilini ifade etmesi gereken kavramların doğruluğunu bize gösterecek olan üç ana unsur ise, bu temsillerin mantıksal tutarlılığı, empirik verilere müteakiliyeti ve temsilin basitliği veya inceliği olacaktır (Hertz, 1956, s. 2-3).

Böylece Hertz, teorisiyle genel bir felsefi analiz yerine, öncelikle pratik bir problem çözme yolu seçmiş görünür. Bu pratik çözüm yolunda Hertz'in keşfettiği en önemli şey, matematik formüllerin fiziğin problemlerinin tümünü ele almak için gerekli çerçeveyi sağlayabilecekleri ve bu bakımdan fiziksel gerçekliğe bir mantıksal yapı armağan edebilecekleri olmuştur. Böylece Hertz'in mekanik bilimi için ortaya koyduğu bu teorenin pratik ve işlevsel olma özelliğini onun mantıksal yapısının sunduğu açık ve seçiklikten aldığı görülür. Teorenin taşıdığı bu özellikler dolayısıyla Boltzman'ın bu mantıksal yapıyı, fiziğin bizatihi kendisi içindeki genel teorik analiz yöntemine de uyarlaması uzun zaman almaz. Boltzman için bu teorenin fiziğe uygulanmasını elverişli kılan şey, Hertz'in mekanik bilimi yorumunun "mümkün gözlemlenmiş olaylar serisi" sistemini tanımlayan bir teori olarak kendini ortaya koymuş olmasıdır. Fiziğin ele aldığı her unsurun da "mümkün gözlemlenmiş olaylar serisi"nden birine tekabül ettiği göz önünde tutulduğunda Boltzman için Hertz'in teorisinin uygulanabilirlik açısından önemi ortadadır.

Ayrıca mekanik bilimindeki yeni yorumuyla Hertz, matematiksel aksiyomlar ve dedüksiyonlar sistemi ile *gerçek* doğal dünyayı tanımlamaya giriştiğinde, öncelikle "bir matematik kalkülüsün dile getirdiği formel adımlar ile ortaya çıkan aksiyom sisteminin gerçek deneyime uygulandığında onun empirik ve pragmatik adımlarını da birbirinden ayırmayı amaçlamış görünür (Hertz, 1956, s. 145). Çünkü Hertz, ancak bu şekilde fizikte yararsız ve karışık olarak gördüğü metafiziksel tartışmaları – özellikle de on dokuzuncu yüzyılın fizik biliminin gelişimini engellediğini düşündüğü "gücün temel doğası"yla ilgili tartışmayı (Hertz, 1956, s. 152)-

ortadan kaldırabileceğini net bir şekilde görmüştü. Konuya bu açılarından bakıldığında, *Tractatus*'u Hertz'in mekaniğin diline, Boltzman'ın da fiziğin diline olan yaklaşımını dilin tümüne uygulanabilecek tarzda genişletmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Açıktır ki Hertz ve Boltzman'ın sayesinde Wittgenstein'in zihninde, tam da onların sadece kendi alanlarına yönelik ortaya koydukları kavram yapılanmalarını, dilin geneli için kuşatıcı olacak şekilde yapılandırma ideali oluşmuştur.

Böylece Wittgenstein, ortaya koymak istediği bu kuşatıcı dil teorisi kapsamında onun formel yapısını bütünüyle genel terimlerle açıklayabileceği bir "dil matematiğine" ihtiyaç duyar. Tam da bu noktada onun Russell ve Frege'nin çalışmalarına yönelmek durumunda kaldığı görülür. Wittgenstein için, özellikle Russell'ın erken dönem çalışmalarında yer verdiği felsefi program, Hertz'in probleminin genelleştirilmiş formunu çözmenin imkânını tanıyan bir program olarak okunmaya oldukça elverişli bulunur. Bu bakımdan Wittgenstein'in yeni bir tür dil eleştirisini gerçekleştirebilmesinin yolunu açan şey, tam da bu sırada Russell'ın gerçek önerme formlarını dile getirmeye yetenekli olan "önerme kalkülüsü"nü ortaya koymuş olması olmuştur. Bu söz konusu "önerme kalkülüsü" Wittgenstein tarafından formel bir dil modeli olarak kullanılmak suretiyle dilin iç yapılarının, reel dünyadaki "nesnelerin kendileriyle" yani "olgularla" ilişkilendirildiği müteakbil yapıları nasıl temsil ettiği en açık haliyle gösterilebilmiştir. Onu bu konuda düşünsel anlamda besleyen bir diğer düşünür de şüphesiz, kavram yazma amacıyla matematik mantığı sistematize etme yoluna gitmiş olan Frege'dir. Bu söz konusu iki düşünürün mantıksal sembolizme olan katkıları göz önünde tutulduğunda, onların Wittgenstein'a, dilin (yeni) kalkülüsünü ortaya koyup mantığını yeniden şekillendirmek suretiyle dilin doğasını, sınırlarını ve yapısını açık ve seçik bir şekilde ortaya koyma çabasında sağlam temellere dayalı bir araç sundukları açıktır.

O halde şimdi, dile ilişkin bu yeni kalkülüse, bu yeni mantığa biraz daha yakından bakmak suretiyle, onun "anlam" açısından nasıl bir zemin yarattığını görmek gerekir. Nitekim Wittgenstein'in *Tractatus*'ta olgu ve değerler alanı arasında konumlayacağı derin ayrım, tam da bu zemindeki çatlaktan kaynaklanmış görünür. Anlam'ı burada sadece sözcüğün temsil ettiği nesnenin özünün bilgisine ve olgusal betimlemelere (önermelere) hasreden Wittgenstein, değerler alanı söz konusu olduğunda bu çatlaktan onun "konuşulamayan"ın derinliklerine sızmasına engel olamamıştır.

*Tractatus*'un kuramsal yapısını oluşturan üç temel düzeyden (dil, dünya ve mantık) Wittgenstein'in -mümkün gözlemlenmiş olaylar serisi olarak- olguları ifade eden *dünya* hakkındaki temel düşüncelerinin, Newton'ın *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri* adlı eserinde ortaya koyduğu açıklık, bilinebilirlik, ölçülebilirlik ve kesinlik ilkeleri ışığında,

Hertz ve Boltzman'ın teorileri kapsamında şekillenmiş olduğu açıktır. Dünyaya ilişkin edindiği bu formasyona, Russell ve Frege'ye ait düşünceleri de eklediğinde Wittgenstein, dil ve dünya ilişkisindeki yapısal düzenlerin ortak biçimini verebilecek tek unsur olarak “mantık” a yönelir.

Wittgenstein'a göre, dil aracılığıyla dünya hakkında düşünüp konuşabildiğimize göre, dil ve dünyanın yapılarında mevcut bulunan bir ögenin onları ortak bir noktada buluşturmuş olduğu söylenebilir. İşte bu ortak nokta Wittgenstein için “mantık”tan başka bir şey değildir (Wittgenstein, 1961, 2.11, 2.19, 3.032). Gerek dünyayı gerekse de dili bilmek istediğimizde şüphesiz onların işleyiş mantığına bakmak gerekir (Wittgenstein, 1961, 3.03). Dil aracılığıyla dünyamızı açıkladığımız göz önünde tutulduğunda, bu mantığın her ikisinde de aynı işleyişe sahip olması gerektiği açıktır. Dolayısıyla onların yapılarında bulunan bu ortak öge gereği, birinin yapısını bildiğimizde diğerinin de yapısını bilebiliriz (Wittgenstein, 1961, 2.181, 2.182, 2.19).

Wittgenstein'ın dil ve dünyayı anlamada başvurduğu “mantıksal biçim” kavramı böylece hem dilin dünyaya bağlanmasını sağlayan hem de “anlam”ı olanaklı kılan bir öge olarak karşımıza çıkar. Ona göre, sadece mantıksal biçim aracılığıyla önermelerin (betimlemelerin) gerçekliğe ilişmesi, gerçekliğe dokunması mümkün olabilmektedir. Ayrıca bu mantıksal biçim, betimin öğeleri ile şeyler arasındaki karşılıklı ilişkiyi ifade eden betimsel ilişkiyi de (pictorial relationship) kapsamaktadır. Dolayısıyla da Wittgenstein, bir önermenin anlamını onun mantıksal biçiminde aramaya yönelir. Buna göre anlam, önermenin dünyadan yansıttığı şeyin biçimi, yani gerçekliğin önerme içinde dile getiriliş biçimi olarak ortaya çıkar. İşte tam da bu noktada istenilen sonuca ulaşılmış olunur; çünkü böylece bir önermenin anlaşılması için, onun gerçeklikle karşılaştırılmasına ihtiyaç kalmaz. Biz, önermeye bakmakla, onun yansıttığı durumu biliriz. O halde önerme, tıpkı resim gibi anlamını bize gösterir. Bu durumda Wittgenstein'ın dile ilişkin resim-tasarım kuramına temel teşkil eden iki unsuru şu şekilde ortaya çıkar: “Doğruya ilişkin mütakabiliyet teorisi ile dil ile gerçeklik arasında dili tasvir edici kullanımımızın tümüne izin verecek (ve tümünü geçerli kılacak) ölçüde yeterli izomorfizmin (Verbindung) var olduğu ön kabulü (Janik ve Toulmin, 2008, s. 217).” Bu söz konusu kuramda, nesnelerin belirli konfigürasyonlarının “mümkün” olup olmadığını a priori olarak ortaya koymamızı mümkün kılan şey, dilin mantıksal yapısıdır. Wittgenstein'ın anlam kuramında “doğruluk tablolarının” fonksiyonu olarak ortaya çıkan mantık, herhangi bir modelin a priori doğruluk ihtimallerini tespit etmede kullanılır (Wittgenstein, 1961, 5). Bir başka ifade ile o, nesnelerin belirli bir konfigürasyonunu semboller arasındaki bağlantıyı ortaya koymak ya da reddetmek suretiyle belirleyerek, bu sembollere mümkün doğruluk değerleri yüklemeye girişir. Böylece bir önermenin doğru

ya da yanlış olabileceği şartlar ortaya konulmuş olunur. Buna göre, önermeyi oluşturan ve nesnelere temsil eden adların düzenlenme biçimi, önermenin yansıttığı şey-durumdaki nesnelere düzenlenme biçimi ile aynı ise, önerme doğru; önermedeki adların düzenlenme biçimiyle, şey-durumdaki nesnelere düzenlenme biçimi farklı ise, önerme yanlış; önermedeki adların düzenlenme biçimi şey-durumdaki nesnelere düzenlenmesinin olanaksız olacağı bir biçimde ise önerme, anlam'sızdır.

Bu durumda bir önermenin “anamlı” olabilmesi, onun içerisindeki sözcüklerin varolan şeyleri temsil etmesini yahut varolan şeyleri temsil eden sözcüklerden oluşmuş önermelere ayrıştırılabilir olmasını gerektirir. Wittgenstein, “empirik gerçeklik nesnelere tümlüğü tarafınca sınırlandırılır. Bu sınır aynı zamanda, öge önermelerin tümlüğünde kendini gösterir (Wittgenstein, 1961, 5.5561)” diyerek dildeki anlam sınırının, öge önermelerin tümlüğü tarafından ortaya konulmakta olduğunun altını çizer. Böylece anlam'ın sınırları doğruca olgusal söylemin sınırlarınca çizilmiş olur: “Doğru önermelerin tümü, tüm doğa bilimidir (veya doğa bilimlerinin tümüdür) (Wittgenstein, 1961, 4.11)”. Çünkü betimsel olan tek söylem olgusal söylemdir. Ayrıca bir sözcüğün tek başına anlamlı olması da onun özünün bilgisini yansıtmasıyla mümkündür: “Anlam sözcüğün temsil ettiği nesnedir. Nesneyi tanıyorsam, onun olgu bağlamlarında yer almasının tüm olanaklarını da biliyorumdur. (Bu olanakların her biri nesnenin doğasında bulunur.) (Wittgenstein, 1961, 2.0123)”

Gelinen noktada açıktır ki, Wittgenstein'in ortaya koyduğu anlam kuramında, bir sözcük özünün bilgisini vermesiyle, bir önerme de ancak dünyanın mantıksal betimi olmasıyla bir anlam'a sahip olarak görülmektedir. Ayrıca önerme ancak dünya ile karşılaştırılma imkanına sahipse onun doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde durulabilmektedir. Bu durumda bir de, olgusal söylemin dışında kalacak dilsel anlatımların durumuna yönelmek gerekir. Olgusal söylemin dışında kalan bu anlatılar Wittgenstein için mantığın önermeleri olarak totolojileri; etik, estetik vb. değerler alanını kapsayan önermeleri ve metafizik önermelerin oluşturduğu diğer felsefe önermelerini kapsar.

Gelinen noktada *Tractatus*'un “sadece olgular dünyasının bir bütün olarak görülebileceği” şeklinde temel bir ideye sahip olduğu ortadadır. Dolayısıyla söylenemez olanı söyleme girişimleri olan olgusal söylem dışı bütün önermeler, dil içinde dilin sınırlarını aşma girişimleri olarak görülür. Dünyanın mantıksal betimlemelerinin dışında kalan bu önermelerin anlamı, doğruluk değeri çözümlenmesiyle açık kılınabilir bir nitelikte değildir. Dünyaya ilişkin bir şey söylememeleri bakımından onlar *anlamsız* olarak konumlanır. Bu bakımdan Wittgenstein, söylenemez olanı söyleme girişimleri olarak gerek metafizik gerekse de değerler alanına ilişkin ortaya

konulan tüm önermeleri, dilin ve dünyanın sınırı ötesindeki bir şey hakkında konuşmak isteyen, anlamsız, yani saçma (yok-anlamlı) önermeler olarak belirler.

Wittgenstein'a göre, bütün "söylenebilir" olan "olgular"a ilişkindir, yani birtakım şey durumlarının var olduğunu ve başka birtakım şey-durumlarının var olmadığını söylemekten ibarettir. Bu bakımdan da, Wittgenstein'ın anlam kuramında aslolan, *olan*'ın üzerinde konuşmak, *olması gereken* söz konusu olduğunda ise "susmak, konuşmamak"tır. Böylece hem dilin hem de dolayısıyla felsefenin sınırları dışarısına çıkarılan değerler alanı, olgusal alandan katî bir şekilde ayrılır. Söylenebilir *olanın* sınırları içinde kalan olgusal durumlar, anlam'ın mantıkla çizdiği keskin sınırlar dolayısıyla *olması gerekenle* temas sağlayamaz bir konuma itilir. Bu andan itibaren Wittgenstein'da anlam, yeni bir serüvene doğru yol almaya başlar. Wittgenstein,

"Felsefenin amacı düşüncelerin mantıkça açıklanmasıdır. Felsefe bir öğreti değil, etkinliktir. Bir felsefi çalışma, bütünüyle anlam aydınlatmalarından oluşur. Felsefenin sonucu bir dolu felsefi önerme ortaya koymak değil, önermeleri açık kılmaktır. Felsefe düşünceleri açık kılmalı ve kesin bir biçimde sınırlamalıdır; yoksa bu düşünceler donuk ve bulanık kalırlar (Wittgenstein, 1961, 4.112)"

diyerek felsefenin konumunu netleştirmeye çalıştığı bu serüvende, aynı zamanda kendi önermelerini onların ötesine tırmanmak için birer basamak olarak kullanarak, onların anlamsız olduğunu ve bu önermeleri aşması gerektiğini, dünyayı ancak bu vakit doğru olarak görmenin mümkün olduğunu da açıkça görmüştür<sup>2</sup>. Dünyayı açıklamada olgusal betimlemelerin önemi çok büyüktür. Fakat insanın dünyanın anlamını, kendi gerçeğini ve değerlerini sorgulamadıkça, kendisinin ve dünyasının hakkında tam ve doğru bir kavrayışa ulaşamayacağı da bir gerçektir. *Tractatus* serüveni esnasında ve sonrasında yaşadıkları Wittgenstein'a bu gerçekliği en yalın haliyle göstermiş olmalıdır ki, sonrasında bu eksikliği gidermeye yönelik olan yeni bir anlam kuramıyla karşımıza çıkar. Burada felsefenin dile sığmayan güçlüklerle ilgili olduğu bir kez daha kabul edilir. Wittgenstein şöyle demektedir: "Felsefe sorunlarının derinlik karakteri vardır. Onlar derin

---

<sup>2</sup> Wittgenstein *Tractatus*'un sonlarında şunları söylemektedir: "Önermelerim şu şekilde aydınlatıcıdır: beni anlayan kimse, bu önermeleri onların ötesine tırmanmak için –basamaklar gibi- kullandığı zaman, sonunda onların anlamsız olduğunu görecektir. ...Onun bu önermeleri aşması gerekir ve o zaman dünyayı doğru olarak görecektir (Wittgenstein, 1961, 6. 54)."



güçlüklerdir; bu sorunların bizdeki kökleri, dilimizin biçimleri kadar derindir ve onların önemi dilimizin önemi kadar büyüktür (Wittgenstein, 1972, 47).”

O halde bu noktada bir de *Felsefi Soruşturmalar*'ına , onun bu “derin güçlükler”in kendisinden bahsetmeyi mümkün kıldığını düşündüğü “anlam kuramı” kapsamında bakmak gerekir.

### ***Felsefi Soruşturmalar*'ındaki Anlam Kuramı Açısından Olgular ve Değerler Alanı**

Wittgenstein'in her iki döneminde de “anamlı bir dil nasıl mümkündür?” sorusunun yanıtını aradığını bilmekteyiz. Wittgenstein'in bu soruya son dönemini ifade eden *Felsefi Soruşturmalar (Philosophical Investigations)*'ında verdiği yanıtla bizi *Tractatus*'unkinden epey farklı bir yola sokacağını vurgulamak gerekir.

Anamlı bir dilin nasıl mümkün olduğunu soruşturmaya giriştiği ilk eseri olan *Tractatus* 'unda Wittgenstein'in, bizim dünyayı “şeylerin değil, olguların toplamından ibaret (Wittgenstein, 1961, 1.1)” , “zincirdeki halkalar gibi birbiriyle uyumlu (Wittgenstein, 1961, 2.03)” şeyler olarak, bir olgudaki birim unsurlardan ibaret bir şey olarak görmemizde ısrarcı davranıp olgusal önermeler içermeyen her türden söylemi “anlamsız”, “saçma” olarak dilin sınırları dışarısına iterek, bize onlar hakkında “susmayı” salık verdiği ortadadır. Ancak belirtilmelidir ki *Tractatus, Felsefi Soruşturmalar* ile ciddi bir eleştiriye uğratılır.

Wittgenstein bu doğrultuda öncelikle, “dil ve dünya” arasında konumlandığı ilişkiyi yeniden gözden geçirir. Bilindiği üzere, *Tractatus*'un temel savı, formelleştirilmiş bir teorinin bilimdeki fonksiyonunun, bir mümkün dünya hakkındaki birbirleriyle ilişkili olgu türlerine yönelik bir “temsil yöntemi” sağlayabileceğine yöneliktir. Wittgenstein *Tractatus*'unu her ne kadar bu temel sav etrafında şekillendirmişse de, Hertz mekaniğini iyi tanıyan biri olarak o, bu savın taşıdığı bir takım güçlüklerin de farkındadır. Bu söz konusu güçlük açıktır ki, herhangi bir aksiyomatik formalizmin –ki bu ister Öklid'in, ister Newton'un, isterse de Russell'in ki olsun uygulanabilirliğiyle ilişkilidir. Nitekim açık tanımlar ve dedüksiyonlar temelinde bu tür bir sistem geliştirmek bir şey, ortaya çıkan kategorilerin ve mantık ifadelerinin dünyaya nasıl uygulanabileceklerini göstermek başka bir şeydir. Wittgenstein'in da mantıksal ilişkilerin yalnızca bir sembolizm içinde birbirlerine bağlı kalabileceklerinin farkında olduğu kabul edilmelidir. Nitekim ona dilin dünya ile bu özel şekilde ilişkili olduğunu “neden” varsaymamız gerektiğine yönelik bir soru sorduğumuzda alacak bir yanıtımızın olmadığını görürüz. Kaldı ki insan, “olguları”, “aynı reel mantık formuna sahip” önermelerle modellendirme imkânını görmedikçe, önerme

kalkülüsünün reel durumları tasvir etmek için kullanılabileceğini açıkça gösterebileceği bağımsız hiçbir ispat da bulunamaz.

Öte yandan Wittgenstein için, Newtoncu formalizmi dönüştürecek herhangi bir tanımlar serisi veya dünyanın açık tasvirini verecek başka bir sembolik ifadeler takımı da söz konusu olamaz. Eğer böyle bir teorinin belirlediği ihtimalleri bilimsel tasvirlerimizin ve açıklamalarımızın kaynağı olarak işaret edersek, bu durum kaçınılmaz şekilde dünya hakkında olduğu kadar *bizim* hakkımızda da bir olgu olarak kalmak durumundadır. Wittgenstein'a göre de, “Dünyayı tanımlamak için kullanılabilen bu Newtoncu mekanik, bize dünya hakkında hiçbir şey söylemez. Fakat yine de bir şey –aslında onu kullanma tarzımız kapsamında, dünyayı tasvir etmek için kullanılabilmesini- söyler (Wittgenstein, 1961, 6.342).” O halde dil ile dünya arasındaki ilişkinin Wittgenstein’da anlamlar, kullanımlar veya içerdiği formel tanımlar için değil de, dil ve dünya arasındaki bu ilişkinin tam da “*kavramamız*” gereken şeyler olması gerektiği açısından bir sorun teşkil ettiği belirtilmelidir.

Açıktır ki, dil içerisinde “kavranılması” gereken bu husus, Wittgenstein’ın *Tractatus*’un da ele alıp çözmeyi denediği bir konu olmaktan uzaktır; bu sorunun çözümü için “dil kullanımlarının” devreye sokulduğu dönemi beklemek gerekir. O, *Tractatus*’ta sadece bu problematiğin farkına varmakla kendini mükellef kılmış görünür. *Tractatus* üzerinde çalışma ona, dil ile gerçeklik arasındaki ilişkinin sadece bir “mantık” ilişkisi olmadığını ve olamayacağını göstermiştir. Çünkü barizdir ki, bir “basit gösterge/işaret” ile onun reel dünyada tekabül ettiği şey arasındaki ilişki her ne kadar ispat edilebilecek ya da gösterilebilecek bir şeyse de, buradaki ispatlama/gösterme dediğimiz şey hiçbir anlamda bir “tanım/tanımlama” ile aynı şey değildir. Dolayısıyla Wittgenstein’da bu ilişki, gösterilebilir olduğu halde, aslında dile getirilemez olarak kalmaya mahkum görünür; ta ki *Felsefi Soruşturmalar*’na kadar. *Tractatus*’ta önermeler sadece tasvire yetenekli görüldüklerinden, onlar sadece gerçekliği tasvir etmekle yükümlü görünmektedirler; ancak kendi kendilerine atıfta bulunmaksızın ve dolayısıyla sonuçta saçmaya (meaningless) dönüşmeksizin, eş zamanlı olarak onu nasıl tasvir edebilecekleri de açık değildir. Bu bakımdan *Tractatus*’taki dil ve dünya arasındaki ilişki, aslında başka bütün olgusal olmayan söylemler kadar dile getirilemezdir.

*Tractatus* bu haliyle, yani “basit göstergeler” ile onların tekabül ettiği şeyler arasındaki ilişkinin doğrudan görülebileceğini varsaymasıyla, hem dilin temsil olarak formel analizi ile gereğinden fazla kolaylıkla tatmin olmuş ve hem de reel hayattaki linguistik davranışı kullanıma sokan adımları göz ardı etmiş görünür. Kaldı ki, Hertz mekaniğini bilen biri olarak Wittgenstein, fizikte bile bir matematik sistemin reel dünyadaki bilimsel

problemlere uygulanmasının, ancak matematik sembollerin empirik büyüklükler veya ölçümlerle ilişkilendirilmesini sağlayan iyi tanımlanmış prosedürlerle mümkün olabileceğini de iyi bilmektedir. Öte taraftan dilin tüm kavramlarının “basit göstergeler”den oluşmadığı da bir gerçektir. Bir başka ifade ile, dilin sahip olduğu tüm kavramsal yapılar gözetildiğinde dilin temsil olarak formel analizinin mümkünlüğü de bir tartışma konusudur. Nitekim tam da bu durumun kendisi, değerler alanındaki (bileşik) kavramlar söz konusu olduğunda ona “susmasını” dikte etmiş görünür.

Bu bakımlardan Wittgenstein’in, *Tractatus*’ta ortaya koyduğu anlam kuramının kendi içinde çözmei başaramadığı iki sorunsal şu şekilde ortaya çıkar: Gündelik olgusal ya da tasvir edici dili, Hertz’in üzerine bilimsel bilgi yorumunu inşa ettiği “matematik modeller” ile aynı türde literal, kesin anlama ulaşan bir şey olarak görmenin mümkün olup olmadığı ve kendi kendini açıklayıcı ve dolaysızca bilinebilir bir dil ve gerçeklik ilişkisi/bağlantısı kurmanın ne derece makul olduğu. Dolayısıyla onun, *Felsefi Soruşturmalar* ile birlikte “dil formel yapısı” veya “önergeler” ile “olgular” arasında *Tractatus*’ta kurduğu bu farazi yapı benzerliğinden kurtulmanın yollarını aramaya yönelmiş olması şaşırtıcı değildir. Böylece Wittgenstein’in geç dönem soruşturmasına yön veren can alıcı soru kendisini artık şu şekilde ortaya koyar: “İnsanlar dil ile reel dünya arasında kuracakları *kural-yönelimli* bağları hangi *prosedürlerle* tesis etmektedir?”

Bu sorunun *Felsefi Soruşturmalar*’ındaki yanıtına bakmadan evvel, Wittgenstein’in *Tractatus*’u 1922’de tamamlamasının ardından fizik alanındaki tartışmaların yol açacağı paradigma değişikliğinin kendisinden ne ölçüde etkilenmiş olabileceğini, bu yeni paradigmanın buradaki anlam kuramı ile arasındaki ortak noktalardan hareketle kısaca ele alıp görmek gerekir.

Öte yandan *Tractatus*’tan *Felsefi Soruşturmalar*’ı kaleme alması arasında geçen zaman diliminde Wittgenstein, hem Viyana’daki yaşantısı gereği hem de Birinci Dünya Savaşı’nı cephede birebir yaşamış biri olarak değerler alanının önemine yönelik yeni bir kavrayış da kazanmış görünür (Janik ve Toulmin, 2008, s. 236). Wittgenstein özellikle bu dönem, hakkında susulması gerektiğini savunduğu tüm önergelerin, yaşadığı dünyadan bakılınca aslında tam da üzerinde *konusulması gereken şeylere* tekabül ettiğini görmüştür. Bu açıdan bakıldığında, onun susmaktansa her alanda konuşabilmesinin önünü açacak yeni bir anlam kuramına ihtiyaç duymuş olduğunun da bu noktada ayrıyeten altı çizilmelidir.

Gelelim olgulara ilişkin yeni bir anlayışı ortaya koyacak paradigma değişikliğine ve onun Wittgenstein’in yeni anlam kuramı üzerindeki olası etkilerine. Öncelikle belirtilmelidir ki, bu sözü edilen paradigma değişikliği Newtoncu anlayıştan Einstein’ın Kuantum fiziğine olan doğrudan ve keskin

bir geçiş değildir. Bu paradigma değişikliğinden, fizikteki belli birtakım sorunların üstesinden gelmeye çalışan düşünür ve bilim adamlarının ondaki bazı teorileri küçük hamlelerle dönüştürmesini ve bu dönüşümün nihai noktasını ise Einstein'ın Kuantum fiziğinde bulmasını anlamak gerekir. Bilindiği gibi Newtoncu fizik anlayışı mutlağı, kesini ve değişmeyi ön plana çıkarmasıyla mutlak uzay-zaman anlayışını zihinlere kazımıştır. Bu anlayıştaki keskin neden-sonuç ilişkileri öngörülebilir bir lineer değişime işaret etmeleri bakımından, dönemin tüm bilim adamlarını ve düşünürlerini de etkisi altına almış görünür. Capra, sözü edilen bu paradigma değişikliğinin özellikle 20. yüzyılın başından itibaren atoma yönelik başlatılan araştırmaların ortaya koyduğu verilerin, klasik fiziğin sunduğu imkanlarla örtüşmeyen yapısının başlattığı bir tartışmanın etrafında ortaya çıktığını ifade eder (Capra, 1983, s. 76-77). Bu özel tartışmanın ayrıntılarını fizik alanına bırakarak, bu tartışmanın bize sunduğu sonuçlara baktığımızda, kendi çapında neredeyse umutsuz bir paradoksa dönüşen bu tartışmayı nihayetine erdirecek tek çözümün klasik kavramlarla düşünmekten, yani Newtoncu dinamikten vazgeçmekle elde edildiğini söylemekle yetinelim.

Heisenberg'in 1927 yılında dalga ve parçacık araştırmaları kapsamında ortaya attığı "belirsizlik" ilkesiyle, matematik formundaki klasik kavramların yetersizliğini kanıtladığı çalışması (Heisenberg, 1990, s. 93-94) dolayısıyla alevlenen tartışmalar, Max Planck, Erwin Schrödinger, Niels Bohr, Louis de Broglie ve Albert Einstein gibi fizikçilerin de tartışmaya katılmasıyla yeni bir boyuta ulaşır. Tartışmaların son bulduğu nihai noktada, bu yeni fizik teorisini yapılandıracak olan kavramların, klasik fiziğinkinden apayrı bir özellik taşıması gerektiği sonucu çıkar. Fiziksel dünyayı kavrayışımızda meydana gelecek köklü bir değişikliği simgeleyecek bu anlayışla, gerçekliğin temelde belirsiz olduğu, bilinen günlük hayatımıza bir taban oluşturacak sabit ve net hiçbir şeyin olmadığı ortaya konulduğunda, klasik fizik anlayışı ve onun mantığın keskin sınırlarınca belirlenen kavramları geçerliliğini yitirir. Gözlemlerimizin temelde belirsizlikle sınırlandırıldığı ve nedensel yasaların her zaman geçerli olmadığı ortaya çıktığında, aynı zamanda Newtoncu "kesinlik" temasının (Newton, 1998, s. 108, 109) yerini de "belirsizlik" ve "rastlantı" alır<sup>3</sup>. Bu nedenle de

---

<sup>3</sup> Newtoncu fizik anlayışının vurgusu mutlağa, kesine ve değişmeyenedir. Bu anlayışta öngörülebilir bir lineer değişimi mutlak neden-sonuç ilişkilerinden çıkarmak mümkündür. Oysa Kuantum fiziği ve onu önceleyen fizik anlayışları nedensizliğe, öngörülemezliğe ve ölçüm prosedürlerinin gevşekliğine yaptığı vurgu dolayısıyla indeterminist bir çizgidedir. Bu yeni anlayışta, gözlemlerimizin belirsizlikle sınırlanmış olduğu ve nedensel yasaların her zaman geçerli olmadığı açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Bkz.: Jammer, M., "Indeterminacy in Physics", The Dictionary of the History of Ideas, Philip P. Wiener (ed.), <http://etext.lib.Virginia.EDU./dhi.cgi?id=dv2-65>.

matematiksels modeller, en iyi ihtimalle artık sadece gerçekliğin bir karikatürü olabilirler (Porter, 1996, s. 5).

O halde artık ortaya çıkmıştır ki, bu dünya Wittgenstein’in *Tractatus*’ta sadece “olguların toplamı (Wittgenstein, 1961, 1.1)” olarak işaret etmiş olduğu bir dünya değildir; aksine o, “hem olguların hem de şeylerin toplamı olan” bir dünyadır. Mantıksal uzam içerisindeki olguları dünya olarak gören Wittgenstein, mantığın ve dolayısıyla da yasalılığın dışında kalan her şeyin rastlantısal olduğunu düşünür (Wittgenstein, 1961, 1.13, 6.3). Oysa fizikteki gelişmeler ortaya koymuştur ki bu dünya “belirsizlik” ve “rastlantının” da içinde bulunduğu bir dünyadır; her olgu durumunun belli bir yasalılık durumuna göre meydana geldiği düşüncesi de boş bir inançtır. Bu bakımdan yine ortaya çıkmıştır ki, Wittgenstein’in *Tractatus*’unda, “bilinemez, ölçülemez, tanımlanamaz, yani belirsiz olarak nitelediği (Wittgenstein, 1961, 6.41, 6.42, 6.421) için dünyanın ve dolayısıyla da dilin sınırları dışına sürdüğu metafizik ve değerler alanının yeri aslında tam da burasıdır.

Öte taraftan Wittgenstein’in *Tractatus*’a yönelttiği eleştirilerden biri de, matematiğin bile bir problemle karşılaştığında matematiksel kalkülüsün iç ifadelerini değil, böyle bir kalkülüsün dış bağlantı kurması gereken *kurala-uygun* davranışı dikkate alması gerektiği olmuştur. Böylece Wittgenstein, herhangi bir sembolik temsilin anlamının, kapsamının ve sınırlarının nasıl insanların daha geniş bir davranış kontekstindeki ilişkilerine bağlı olduğunu ortaya koyma amacıyla analizini derinleştirmeye yönelir. Nitekim *Tractatus*’ta anlam, sözcük-nesne bağlılaşımı üzerine kuruludur. Buradaki anlam modelinde, bir ad anlamını, bu adın gösterme ile tanım (ostensive definition) aracılığıyla kendisine bağıntıladığı nesnede bulmaktadır. Bir başka ifade ile her sözcüğün bir anlamı vardır ve bu anlam, sözcük ile bağlılaşım (correlated) içindedir. Dolayısıyla da anlam, sözcüğün temsil ettiği nesnedir (Wittgenstein, 1972, s. 3). Bu varsayım, sözcüklerin esas görevinin *Tractatus*’ta betimleme/resmetme olduğu görüşüne götürmüştü. *Felsefi Soruşturmalar*’da ise Wittgenstein dikkatini, dilin olguları betimleme tarzından, dildeki insan faktörüne doğru yöneltir. Bu yeni kuram kendini, insan faktörünün başrolde olduğu “oyun” ve “yaşam biçimleri” kavramları aracılığıyla ortaya koyar.

*Felsefi Soruşturmalar*’daki “anlam kuramı”nda Wittgenstein için herhangi bir ifadenin “anlamı”nı belirleyen şey, bu ifadenin *uzlaşımsal* olarak kullanıma sokulduğu *kurala-uygun*, sembol kullanan aktiviteler olarak “dil oyunları”dır. Bu sembol kullanan aktiviteler de anlamlarını, tecessüm ettikleri ve kurucu unsurları oldukları daha kuşatıcı aktivite tarzları olarak “yaşam biçimlerin”den alırlar. Burada Wittgenstein’in bir ifadenin anlamını belirleyen şey olarak “dil oyunları”na yönelmesi bize, onun belli

ölçülerde de olsa hala Hertz'e sadık kalmaya devam ettiğini göstermelidir. Nitekim oyun, içerisinde farklı oyuncuların farklı rolleri yerine getirdikleri sosyal bir etkinliktir ve sürdürülebilmesi için ona özgü olan kuralların izlenmesi gereklidir. Bir dil-oyunu oynadığımızda, tıpkı oyunlarda olduğu gibi, belli kuralları izleriz; bu kurallar oyun oynamak isteyenler üzerinde bağlayıcıdır (Altuğ, 2001, s. 163). Ayrıca dilsel sözcelerin anlamlı birer birim haline gelmelerinde çıkarılan seslerin belli kurallar tarafından yönetilmeleri de gerekir. Yine bir cümleyi kurarken, onunla anlatmak istediklerimizi aktarma işleminde sözcükleri sıralarken belli bir biçimsel-dizge çerçevesinde hareket ettiğimiz de ortadadır. Bu bakımlardan Newtoncu paradigmanın olguların meydana gelişinde ve tekrarlanmalarında gördükleri düzen ilkesinin Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'ında dilin kullanımını mümkün kılan bir unsur olarak izlerini sürdürmeye devam ettiği belirtilmelidir.

Ancak kuramın baskın ve yenilikçi yönünün yine de ağır bastığı gözden kaçmamalıdır. Sonuçta Wittgenstein için dil, kesin bir biçimsel dizge de değildir; yani dil her ne kadar kuralları izlese de bir sözcüğün kullanımı söz konusu olduğunda onun her durumda kurallarla sınırlanmış olduğunu söylemek de hatadır. Nitekim Kenny'in de belirttiği gibi, Wittgenstein'da dilin dayandığı veriler, dilin içerisine oturduğu yapı, değişmez yalın nesnelere oluşturduğu bir yapı tarafından değil; fakat ortak insan doğasına aşılacak bir yaşama biçimleri örüntüsü tarafından verilir (Kenny, 1973, 156). Burada "yaşama biçimi" terimi, hem bir dil topluluğunun etkinlikleri içerisinde, bir dili çeşitli kullanımları ile karakterize eden karmaşık bir kültürü hem de dilin ön gerektirdiği dilsel ve dil-dışı davranışların temelinde bulunan "uzlaşım"a işaret eder: "Doğru ve yanlış olan, insanların söyledikleri şeydir ve insanlar kullandıkları dil içerisinde uzlaşırlar. Bu kanılarda uzlaşma değil, yaşam-biçiminde uzlaşmadır (Wittgenstein, 1972, s. 92)". Böylece de *Felsefi Soruşturmalar*'da anlam, salt fiziksel bağıntı temelinde, doğal bir olaya dayanarak var olan bir şey olarak değil, dilsel uzlaşma'nın bir sonucu olarak düşünülür (Kenny, 1973, 157). Böylece Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da anlamı kullanım ile özdeş kılıp, onu uzlaşım ile açıklanabilir bir hale getirerek dilsel *belirsizliğe* (veya *kesinliksizliğe*) yer açmış olur. Nitekim anlam artık sözcük düzeyinde onun temsil ettiği nesnenin bilgisinde değil, onun kullanımında, bu kullanımı mümkün kılan uzlaşımında; cümle düzeyinde ise olgusal durumların betimlemelerinde değil, sözcüklerin kullanımıyla oluşan bağlamda aranmaktadır. Bu haliyle olguların birebir resmi olan ideal bir dil anlayışının da yerini ideolojik, estetik, metafizik vb. boyutlarıyla dili her açıdan kuşatan bir dil anlayışına bıraktığı görülür.

O halde Wittgenstein'in "oyun" kavramıyla iki temel paradigmayı belli ölçülerde de olsa bir araya getirmeye çalıştığını ifade etmek yanlış

olmayacaktır. “Oyun” kavramı taşıdığı özellikler bakımından da bunu mümkün kılmış görünür. Demir, “oyun”un genel karakteristiğini şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Oyun her şeyden önce gönüllü bir eylemdir; keyfe kederdir; serbesttir; oyuncuyu her an bütünüyle içine alabilir; nedensizdir; belli bir anda başlar ve belli bir anda biter; sonuna kadar oynanır; tekrarlanabilir; oyun alanının sınırları içinde kendine özgü bir düzen hüküm sürer; kendine ait kuralları vardır; yine de sürekli bir gerilim ve belirsizlik muhteva eder (Demir, 2007, s. 92)”

O halde “oyun” kavramının doğasının gereği olarak hem bir kuralcılığı ve düzeni –Newtoncu fiziğin sunduğu gibi- hem de bir belirsizliği –Kuantum fiziğinin sunduğu gibi- barındırdığı da ortadadır. Dolayısıyla bu yeni anlam kuramıyla Wittgenstein’in belli ölçülerde de olsa Hertz’in yapmaya çalıştığı tarzda bir düzenliliğin izini de hâlâ sürdürüyor olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat sembol kullanan aktiviteler olarak dil oyunlarının hem doğası gereği taşıdığı “belirsizlik” özelliği gereği hem de onun daha kuşatıcı bir aktivite olan yaşam biçimleriyle ilişkilendirilmesi bakımından bu kuramı, yeni paradigmaya daha yakın kıldığı da bir gerçektir.

Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’da *Tractatus*’taki güçlükleri bertaraf etme adına yeni bir anlam kuramına yer açtığı ortadadır. Ayrıca onun *Tractatus*’ta nesnelere özünün bilgisini ve olguların meydana gelişindeki kesinlik ve değişmezliğin betimlemesini ifade eden anlam kuramını ortaya koyarken Hertz’in (Wittgenstein, 1961, 6.361) ve Newton’un (Wittgenstein, 1961, 6.341, 6.342) teorilerinden bahsettiği ve onlardan yararlandığı aşikardır. Fakat *Felsefi Soruşturmalar*’a bakıldığında, Wittgenstein’in burada yeni fizik anlayışıyla ilgili herhangi bir ifade ya da yoruma yer vermediği görülür. Janik ve Toulmin’in da Wittgenstein’in ilk döneminin şekillenmesinde fiziğe yapmış olduğu vurguyu da *Felsefi Soruşturmalar*’ın ele alınımında göremeyiz. Ancak bu noktada *Felsefi Soruşturmalar*’da ortaya çıkan dilsel *belirsizlik* (veya *kesinliksizlik*) mefhumunun aynı zamanda yeni fizik anlayışının da temel unsuru olduğuna derhal dikkat çekilmelidir.

Wittgenstein’in *Tractatus*’ta yer verdiği anlam kuramını Newtoncu paradigmadan hareketle ortaya koyduğu açıktır. Fizikteki yeni gelişmeler ışığında Newtoncu paradigmanın işlevini yitirdiği gözetildiğinde, Wittgenstein’in bu paradigmadan hareketle ortaya koyduğu anlam kuramı da doğal olarak değerini yitirmişti. Yeni fizik anlayışının Newtoncu paradigmanın “kesinlik” ve “yasalılık” ilkelerine karşı, “belirsizlik” ve “rastlantı” kavramlarıyla ortaya çıkarak Newtoncu paradigmanın bir

eleştirisini ortaya koyduğu açıktır. Yine *Felsefi Soruşturmalar*'ın ortaya koyduğu anlam kuramı açısından *Tractatus*'un bir eleştirisi olduğu dikkate alındığında, Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'da –*Tractatus*'un kendisini dayandırdığı- Newtoncu paradigmanın dilsel (linguistik) bir eleştirisini ortaya koyduğunu söylemekte de bir sakınca yoktur. Buna istinaden Wittgenstein'in bu eleştiriye *Felsefi Soruşturmalar*'da sözcüğün kullanımını, yani onun uzlaşım sal karakterini ön plana almasıyla, yeni fizik anlayışının temel unsuru olan “belirsizlik” (veya kesinliksizlik) kavramına dilde yer açarak yapıyor olduğu da bir gerçektir. Bu bakımdan Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'ı kaleme alırken bu yeni fizik anlayışında, *Tractatus*'un güçlüklerini bertaraf etmek üzere oldukça işlevsel unsurlar bulmuş olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Wittgenstein'in sözcüklerin anlam'ını kullanımdaki uzlaşım sal kazandıkları bu yeni dil anlayışında insanın olgu ile değerler alanına eşit mesafede durduğu açıktır. O halde artık, onun biri hakkında konuşurken diğeri hakkında susmasını gerektirecek haklı bir neden de yoktur. Mantığın formel yapısının anlam dolayısıyla *Tractatus*'ta olgular ve değerler alanı arasına çektiği duvar, insan faktörünün devreye sokulmasıyla böylece *Felsefi Soruşturmalar*'da yerle bir edilir.

Açıktır ki bu noktaya dek yapılan açıklama ve tartışmalar, *Tractatus*'un daha çok anlamı belirleyen olgusal betimlemelerinin durumlarıyla ilişkili olarak *Felsefi Soruşturmalar*'ındaki yapılan eleştiri ve değişen durumları resmetmektedir. O halde şimdi bir de *Tractatus*'un değerler alanını ittiği anlamsal yokluk bakımından *Felsefi Soruşturmalar*'ında durum ne ona bakılmalı.

Bu doğrultuda *Tractatus*'un amacı bir kez daha gözden geçirilmelidir. Wittgenstein bilindiği üzere, *Tractatus*'ta önermelere ilişkin ortaya koyduğu resim- tasarım modeli ile dilin söylediği şey ile dilin gösterdiği şey –yani daha “yüksek düzeyde” olan- arasına mutlak bir sınır çizgisi çekmeye çalışmıştır. Bunun en önemli nedeni kuşkusuz, dili bilimsel bilgi için sağlam bir zemin haline getirme isteğidir. Ancak bu isteğin, anlam dolayımıyla olgu ve değerler alanı arasında aşılması güç bir ayrımla sonuçlandığını bilmekteyiz. Öte taraftan Wittgenstein'in anlamdan yoksun, yok-anamlı (meaningless) olarak nitelediği değerler alanına yönelik ortaya çıkan suskunluğu, yine burada poetiğin “hayatın anlamını” aktarma gücüyle de olsa bozmaya çalıştığı da belirtilmelidir. Buna göre dil *Tractatus*'ta, nesnenin özünün bilgisini ve olguların betimlemelerini gerçekleştirmekte iken değerler alanı söz konusu olduğunda yalnızca poetiğin aracılığında onlar hakkında sadece birtakım hislere sahip olmamıza vesile olmaktadır. Wittgenstein'a göre, değerler alanına ilişkin hiçbir anlam, kendisini önermelerle sunamaz. Wittgenstein için örneğin etikte ve estetikte hiçbir



tümce bulunamaz, onlar tamamıyla eylemler ile ilgilidir (Wittgenstein, 1961, 6.42, 6.421). Örneğin iyi olana dair bir tümce kurarak onu talep ettiğimizde onun gerçekleştirilmesini sağlayamayız; o sadece bir ifade olarak kalır, herhangi bir şeyin dünyayı ve olguları değiştirmesi ancak eylem düzeyinde mümkündür, ifade düzeyinde değil (Wittgenstein, 1961, 6.423). Bu bakımdan değerler alanına ilişkin anlamlar, dilin aracı olduğu edebiyat eserlerinde ya da görsel sanatlarda kendilerini sadece bir his olarak sunabilirler, onların eylemsel bir yönü yoktur. Bu haliyle de *Tractatus*, başlangıçtaki amacına ulaşmış görünür. Nitekim *Tractatus*'un amacı, tam olarak bu ikisini birbirinden ayırmak ve böylece de onların karışmasını önlemektir. Çünkü olgular dünyasında da değerlere ait hiçbir şey yoktur: “Dünyanın anlamı dünyanın dışında ikamet ediyor olmalıdır (Wittgenstein, 1961, 6.41).”

Ancak öyle görünmektedir ki, Wittgenstein *Tractatus*'u tamamlayarak felsefeye ara verdiği(ni düşündüğü) otuz yıl boyunca aslında dünyanın anlamı üzerine düşünmekten de geri durmamıştır. Bunu, en açık hali ile onun Paul Engelmann ile olan yazışmalarında görmek mümkündür. Engelmann'ın Wittgenstein ile olan yazışmalarına yer verdiği kitabında, Wittgenstein'in dünyanın olgusal betimlemelerinden çok, dünyanın anlamı sorunuyla ilgilendiği görülür. Bu yazışmalarda Wittgenstein'in özellikle iki konu kapsamında dünyanın anlamını sorguladığı görülür. Engelmann'ın aktırdığı üzere, bunlardan ilki Birinci Dünya Savaşı'dır (Engelmann, 1967, s. 125). Bir diğeri de Viyana'da yaşanan kültürel dejenerasyonun bir sonucu olarak büyük oranda artış göstermiş bulunan intihar vakalarıdır (Engelmann, 1967, s. 128-129). Yer verilen yazışmalarda Wittgenstein'in *Tractatus*'taki iddiaları doğrultusunda, onlara yönelik olarak yalın bir betimlemenin ötesine geçmemesi gerektiği ortadadır. Oysa ki durum, bundan oldukça farklıdır. Yazışmalarında Wittgenstein açık bir şekilde bu olayları, neden ve sonuçlarıyla ilgili olan bir değerlendirmeye tabi tutmakta; onları iyi, kötü ve ideal davranma şekilleri açısından irdelemektedir. Wittgenstein için bu haliyle üzerinde yaşadığımız dünya, “mümkün dünyaların en iyisi” olmaktan hayli uzaktır (Engelmann, 1967, s. 148). Bu açıdan bakıldığında Wittgenstein için değerler alanı artık, tam olarak *hayati* ve *üzerinde konuşulması gereken* bir alana işaret etmektedir. Açıktır ki, hem iyi ve kötünün toplumdaki konumunu, hem de ideal düşünme ve davranma şekillerini belirleyen şeyin kendisi, değerler alanından başka bir şey değildir. Poetik bu anlamda üzerine düşen görevi yerine getirmişse de, yaşanan olaylar göstermiştir ki, onları sonuçlarıyla *hissetmekten* çok, neden ve sonuçlarıyla *konusarak* değerlendirmeye ihtiyacımız vardır.

*Tractatus*'ta anlam'ın kendisinde aradığı şey olarak “gerçeklik”in bu tür olaylar karşısında, onları oldukları haliyle betimlemekten öteye geçemeyeceği ortadadır. *Tractatus*'u ortaya koyduktan sonra Wittgenstein'in

“onunla ne kadar az şeyi başarabilmiş” olduğunu söylemesi de bunu doğrular niteliktedir. Bu haliyle Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’da ortaya koyduğu yeni anlam kuramının en büyük başarısını “transandantal” sorunsalını çözmüş olmasında bulabiliriz. Wittgenstein anlamı yaşama biçimlerindeki uzlaşım ve bu uzlaşım sonucunda ortaya çıkan kullanım ile açıkladığı bu yeni dil anlayışı sayesinde “transandantal” olan probleminin kalbini, linguistik temsillerin formel karakterinden söküp çıkarmış ve böylelikle de değerler alanının anlam’ın yok tarafından dünyaya düşerek, “insanın doğal tarihindeki bir unsur (Wittgenstein, 1972, s. 125)” olmasının yolunu açmış görünür.

## SONUÇ

Dil insani deneyimin temel aracıdır. İnsan yaşadığı sürece hem olgusal alanı hem de değerler alanını tecrübe eder. Olgusal durumlara atfettiği anlamlar ile dünyasını tanımaya, hayatını kolaylaştırmaya çalışan insan, öte taraftan değerler alanına atfettiği anlamlar ile de insan olmanın gerekliliklerini bilmeye, yerine getirmeye çalışır. Bu açıdan bakıldığında, Wittgenstein’in *Tractatus*’ta dünyanın ve dilin dışına atarak “transandantal” olarak konumladığı değerler alanını, *Felsefi Soruşturmalar* ile yeniden “konuşulabilir” kılmaya çalışması oldukça anlamlıdır.

*Tractatus* serüveninde Wittgenstein, “transandantal” sorunsalını Hertz ve Boltzman’ın izindeki uygulamalı bir matematik öğrencisi olarak, onların fikirlerini genelleştirmek suretiyle çözmeye çalışmıştır. Onun bu eserinde ortaya koyduğu anlam kuramı taşıdığı güçlüklerin yanında, değerler alanına ilişkin tüm kavramları da yok anlamlı (meaningless) sayarak felsefenin en büyük problemlerinden biri üzerine konuşmanın önüne adeta set çekmiştir.

Olguların meydana gelişindeki düzeni dilde görmek isteyen Wittgenstein böylece, ideal bir dil anlayışı uğruna değerler alanını dilin ve felsefenin dışına atmıştır. Felsefeye ara verdiğini düşündüğü yıllarda yaşadığı dünya üzerine düşünmeye devam eden Wittgenstein, dilin sınırları dışına atsa da değerler alanının bu dünyanın konuşulması gereken bir parçası olduğu gerçeğiyle de yüzleşmek durumunda kalmıştır. Wittgenstein’in dikkatini *olandan* (olgulardan), *olanın sonuçlarına* yönelttiği bu dönemde, hem *Tractatus*’un anlam kuramının taşıdığı güçlüklerin üstesinden gelebileceği hem de en azından insanlığın içinde bulunduğu durumların üzerine konuşabileceği yeni bir dil anlayışını *Felsefi Soruşturmalar* ile ortaya koymuştur.

*Felsefi Soruşturmalar* ile böylece dünyanın ve dilin sınırları içerisine konuşulmak üzere geri dönen değerler alanı, “konuşulabilme” ve “anlamlama” açısından olgular ile eşit bir statüye erişmiş olur. Bu bakımdan

*Tractatus*'taki olgular ve değerler arasındaki keskin ayrımın, *Felsefi Soruşturmalar*'ında bir nebze de olsa yumuşatılmış olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Ancak Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'ında, en genel haliyle “olan” ve “olması gereken” olarak ifade edebileceğimiz olgular ve değerler arasındaki ayrımı çözüme kavuşturacak bir yön tayin etmiş de değildir; o, burada bu iki alan arasında nasıl bir ilişki kurmak gerektiği yönünde açık herhangi bir önerme sunmamıştır. Bu bakımdan olgular ve değerler arasındaki dikotomik ayrımın, onun son döneminde de belirgin bir şekilde kendini hissettirdiğini belirtmek gerekir.

*Felsefi Soruşturmalar*'da “olması gereken” üzerine konuşabilmenin bir yolunu keşfeden Wittgenstein, hem onun üzerine daha fazla konuşma, hem de ikisi –“olan” ve “olması gereken”- arasındaki ilişki üzerine yeni bir değerlendirme görevini bizlere bırakmış görünür. Son döneminde O, dil açısından bize bunun bir imkânını sunmakla, görevini tamamlamıştır.

Wittgenstein'a yönelik yapmış olduğumuz okuma bize göstermiştir ki, insan olguların bir toplamı olarak sadece dünyasını değil, kendisini de bilmek ister. İnsan hem dünyasını tanımayı hem de Sokratik “kendini bil” öğüdünün gereğini ise ancak kendi kavrayışının kapsamını ve sınırlarını anlamaya başladığında yerine getirebilir. Bu da her şeyden önce insan kavrayışının ana enstrümanı durumundaki dilin kapsam ve sınırlarını bilmeyi gerektirir.

**KAYNAKÇA**

Alston, W. P. (1965). *The Philosophy of Language*. Englewood Cliff, N. J.: Prentice Hall.

Altuğ, T. (2001). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Altuğ, T. (2004). *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*. İstanbul: Etik Yayınları.

Arslan, H. (1996). *Yöntemizm, Bilimizm, Sosyal Bilimler ve Entellektüeller*. Yayınlanmamış Doçentlik Tezi. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Bacon, F. (2004). *The New Organon*. Ed. Lisa Jardine and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press.

Bauman, Z. (1998). *Modernity and Ambivalence*. Polity Press: Great Britain.

Capra, F. (1983). *The Turning Point*. Newyork: Bantam Books.

Cevizci, A. (2000). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.

Demir, G. Y. (2007). *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*. İstanbul: Paradigma.

Engelmann, P. (1967). *Letters from Ludwig Wittgenstein, With a Memoir*. Ed. B. F. McGinness, trans. By. L. Furthmüller. Oxford: Basil Blackwell.

Gökberk, M. (1999). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Heisenberg, W. (1990). *Parça ve Bütün*. İstanbul: Düzlem.

Hertz, H. (1956). *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. Trs. By D. E. Jones and J. T. Walley. Newyork: Dover.

Hume, D. (1939). *An Equiry Concerning Human Understanding*. The Modern Library, Random House Inc: New York.

Kenny, A. (1973). *Wittgenstein*. Penguin Books: London.

Malcolm, N. (1972). *Wittgenstein in the Encyclopedia of Philosophy*. Vol.: 7-8. New York: The MacMillan Company, The Free Press.

Magee, B. (1979). *Yeni Düşün Adamları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Meyer, R. W. (1985). *Leibnitz and the Seventeenth-Century Revolution*. Trs. J. P. Stern. Newyork: Garland Publishing.

Newton, I. (1998). *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*. Çev.: Aziz Yardımlı. İdea: İstanbul.

Janik A. Ve Toulmin, S. E. (2008). *Witgenstein'in Viyanası*. İstanbul: Paradigma.

Toulmin, S. E. (1970). Ed. *Physical Reality: Philosophical Essays on Twentieth Century Physics*. Newyork: Harper and Row.

Witgenstein, L. (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trs. Pears and MacGuinness. London: Routledge&Kegan Paul.

Witgenstein, L. (1972). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

## ALBERT KAHN'IN “GEZEĞEN ARŞİVLERİ” PROJESİNİN İÇERİĞİ ve ÖNEMİ

Nezaket TEKİN\*

### ÖZET

“Gezegen Arşivleri” (Archives de la Planète) 1909-1931 yılları arasında dünyanın dört bir yanında çekilmiş yaklaşık 72 bin adet otokrom (autochrome) fotoğraf ve yüzlerce saatlik film kaydından oluşan ve günümüze kadar korunabilmiş nadide bir görüntü arşividir. Projenin kurucusu ve finansörü Fransız iş adamı Albert Kahn'dır. Projenin yürütücülerinden Jean Brunhes, nelerin hangi şekilde kaydedilmesi gerektiği konusunda ekiptekilere eğitim vermiştir. Kahn'ın hızla değişen dünyanın fotoğraflanması gerektiği düşüncesi dünya seyahati sırasındaki gözlemleri sonucu belirmiş, Fransa'ya döner dönmez de proje için gerekli hazırlıklara başlamıştır. Lumière kardeşlerin icadı ilk renkli fotoğraf olan otokromu da ilk kez seyahati sırasında deneyimleyen Kahn, projenin otokrom ile çekilmesi gerektiğini düşünür. Otokrom, cam üzerinde renkli pozitif bir görüntü sağlayan bir fotoğraf tekniğidir. Görüntüyü sabitlemek için kullanılan malzemelerden dolayı sonuç grenli, yumuşak ve resimsi bir etkidir. 22 yıl içerisinde toplam 55 ülkede kentlerin, insanların, kültürlerin ilk renkli fotoğrafları projenin fotoğrafcıları tarafından üretilmiştir. Arşivde Avrupa, İrlanda Kelt kültürü, Asya, Afrika, Amerika coğrafyası, kültürü ve günlük yaşama dair etnoğrafik açıdan son derece önemli fotoğraflar ve film kayıtları bulunmaktadır. Diğer yandan, projenin aktif olduğu dönemde, I. Dünya Savaşı ve Balkan Savaşları gibi tarihsel olarak kritik olaylar ve sonuçlar kayıt edilebilmiştir. Günümüzde Gezegen Arşivleri Fransa'da, Paris yakınlarındaki Albert Kahn Müzesi'nde muhafaza edilmekte, arşivin sanal olarak paylaşılması ve fiziksel olarak sergileme ve sunum organizasyonları FAKİR isimli kuruluş tarafından gerçekleştirilmektedir. Arşiv kapsamlı bir biçimde BBC televizyonu tarafından çekilen “The Wonderful World of Albert Kahn” isimli belgesel serisinde ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Gezegen Arşivleri, Otokrom, Albert Kahn, Jean Brunhes

## THE CONTENT AND IMPORTANCE OF ALBERT KAHN'S “ARCHIVES OF THE PLANET”

### ABSTRACT

"Archives of the Planet" is a rare visual archive of nearly 72,000 pieces of autochrome photographs and hundreds of hours of film taken from around the world between 1909 and 1931. The founder and financier of the project is French businessman Albert Kahn. Jean Brunhes is one of the coordinator and he educated the stuff about what should be recorded. Kahn's thought that the rapidly changing world should be photographed, as a result of his journey around the world and he started preparations for the project as soon as he returned to France. Kahn thinks

---

\*Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Fotoğraf Bölümü, nezaket.tekin@deu.edu.tr

that the project should be taken by Lumière brothers invention the first color photograph autochrome. Autochrome is a photographic technique that provides a colorful positive image on glass. Due to the materials used to fix the image, the result is a grainy, soft and pictorial effect. In 22 years, the first color photographs of cities, people and cultures in a total of 55 countries were produced by the project photographers. The archive contains extremely important photographs and film recordings from ethnographic aspects of Europe, Irish Celtic culture, Asia, Africa, America geography, culture and everyday life. On the other hand, historically critical events and outcomes such as World War I and the Balkan Wars could be recorded during the period when the project was active. Today, Archives of the Planet is kept in France in the Albert Kahn Museum near Paris, the virtual sharing of the archive and physical organization of exhibitions and presentations are carried out by the FAKIR named organization. The archive is handled extensively in the documentary series "The Wonderful World of Albert Kahn" by BBC television.

**Keywords:** Archives of the Planet, Autochrome, Albert Kahn, Jean Brunhes

### **Otokrom (Autochrome): Cam Üzerine Renkli Pozitif Fotoğraf**

Tarihe geçen ilk fotoğraf, yani görüntünün sabitlenmesi için gerekli kimyasal formül Joseph Nicéphore Niépce (1765-1833) tarafından elde edilmiştir. Yaklaşık 8 saat boyunca pozlandırdığı bu fotoğrafta, “Le Gras’ın Penceresinden Görünüş” (1826-27), çok net olmamakla birlikte evlerin çatıları ve ağaçlar fark edilmektedir. Sonrasında Niépce ve bir ışık ustası olan ve o sıralar diorama gösterileri düzenleyen Louis M. Daguerre (1787-1851) ortaklık kurarak birlikte çalışmaya başlarlar. Daguerre, Niépce’in ölümünden sonra çalışmalarına tek başına devam ederek, daha kısa süre pozlayarak daha net görüntü elde ettiği ve kendi adını verdiği Dagerotip (Daguerréotype) yönteminin patentini (1836) Paris Bilimler Akademisi’nden alır. Yine de pozlama süresi, sabit durulmasını gerektirmektedir ve iç mekânda güçlü bir ışık kaynağına ihtiyaç duyulmaktadır. Dagerotip tekniği tek nüshadır ve kırılıgandır, uygun koşullarda muhafaza edilmesi ve izlenmesi gerekir. Kısa süre içerisinde sadece Fransa’da değil, İngiltere ve Amerika gibi başka ülkelerde de fotoğraf makinesi ve tekniği konusunda çok çeşitli kayda değer yöntemler geliştirilir. Fotoğraf stüdyolarının sayısı hızla artmış, birçok ressam, portre fotoğrafçılığına geçiş yapmıştır. Resme göre, daha kısa sürede ve daha ucuza bir portre fotoğrafına sahip olmak mümkündür. Ancak fotoğraf renkli değildir ve bu konudaki çalışmalar uzun yıllar almıştır. James Clerk Maxwell 1861’de üç ayrı siyah beyaz görüntünün üzerine kırmızı, yeşil ve mavi renklerin yansıtılması sonucu renkli bir görüntü elde eder. Ancak patenti alınan ilk renkli fotoğraf için 1903 yılına kadar beklemek gerekmiştir. Auguste ve Louis Lumière Kardeşlerin “Otokrom” (Autochrome) tekniği 1907 yılında piyasaya sürülür. Otokrom fotoğrafta görüntü, cam plakalar üzerinde pozitif şekilde oluşmaktadır. Bu görüntüyü ışığa tutarak veya projeksiyonla yansıtarak

izlemek mümkündür. Lumière kardeşlerin Lyon'daki laboratuvarlarında geliştirdikleri yöntem şu şekildedir:

Cam plakaların üzerine patates nişastasını ruloyla iyice yedirirler. Kırmızı, yeşil veya eflatun renkle boyanmış gözenekler minik renk filtreleri görevi görmektedir. Cam plaka pozlandığında objektiften giren ışık fotoğrafik emülsiyonlu katmanın üzerindeki zerreciklerin arasından geçer. İşlem tamamlandığında tam renkli pozitif bir görüntü elde edilir. Görüntü büyütüldüğünde, tipik bir otokrom tabakada parçalanma, hatta pikselleşme görülmektedir. Otokromla çekilmiş insan figürleri yumuşak etki yüzünden ruhani bir görüntü kazanır. Kökeninde mekanik bir işlem olmasına rağmen, manzaralar da öyle resimsi bir izlenime sahiptir. Tarihiçi John Wood'a göre Lumière'lerin keşfi, fotoğraf tarihinin en nadir, en kırılğan ve en güzel üretimlerini yaratmıştır (Okuefuna, 2008: s.9).

Yuvarlak nişasta tanelerinin kullanıldığı otokromlarda, plaka yüzeyinin sadece yüzde 80'i renkli granül ile kaplanır. Granüller arasındaki boşluklar saydamdır ve bir miktar malzeme ile doldurulmalıdır. Lumière'lerin patentinde, bu boşlukları doldurmak için küçük renkli granüller veya siyah bir toz kullanılması önerilmektedir. (Lavedrine & Gandolfo, 2013, s.96).

Lumière kardeşler Paris'te, 10 Haziran 1907 tarihinde L'illustration dergisinin ofisinde halka açık bir sunum yaparak otokromu tanıtır. L'illustration "siyah beyazın eski ve soğuk yorumu yakında ikinci planda kalacak" diye yazar 15 Haziran tarihli basımda (Frizot, 1998: s.423). Sonrasında, Photo-Club'daki sunumda ünlü Amerikalı fotoğrafçı Alfred Stieglitz de oradadır. O ve diğer fotoğrafçı dostları Steichen, Kühn ve Eugene hep beraber Baviera Tutzing'e giderler ve o yaz boyunca bu yeni yöntemi denerler. Eylül'de de bu fotoğraflar Stieglitz'in New York'taki galerisi 291'de sergilenir. (Frizot, 1998: s.423). Stieglitz "yöntemin olanakları sınırsız görünüyor, yakında tüm dünya renk delisi olacak" (Okuefuna, 2008: s.9) demesine rağmen Stieglitz'in kendisi yumuşak tonlara sahip resimsi (pictorialist) izlenimli otokrom ile çalışmak yerine doğrudan (straight) tarzda siyah beyaz fotoğraflar çekmeye yoğunlaşmıştır. Otokromun biricik ve transparan bir cam olması, dönemin baskı tekniklerinin yetersizliği nedeniyle kağıda transfer edilmesinin zor ve maliyetli olması, dünya savaşları ve ekonomik krizlerin de etkisiyle otokrom yeterince yaygınlaşmamış, 1930'larda Kodak'ın renkli filmine karşılık tutunamamış ve piyasadan kalkmıştır. Ancak bu zaman dilimi içerisinde, Albert Kahn (1860-1940) dünyanın görsel arşivini oluşturma ve bunu



sistematik bir şekilde yapılandırma fikrinin sonucu oluşan “Gezegen Arşivleri” (Archives de la Planète, 1909-1931) adını verdiği çalışmayı hayata geçirmiş ve bu projede çoğunlukla otokrom kullanılmıştır. Bu yeni, renkli görüntüleme tekniği, dünyanın değişimini kaydetmek için mükemmel bir araçtır.



Fot1: Saraybosna, 15 Ekim 1912, Auguste Léon

### Albert Kahn’ın Dünya Seyahati

“Avrupa’dan ayrılmazsanız Avrupa’yı anlayamazsınız” diyen Fransız iş adamı Albert Kahn Gezegen Arşivleri’ni sistematik bir biçimde hayata geçirmeden önce bir dünya turuna çıkar. 1908 yılında şoförü ve yardımcısı Alfred Dutertre (1884-1964) ile birlikte New York’a doğru yola koyulurlar. Yanlarında 4000 adet siyah beyaz film ve renkli cam plaka otokrom, 2 fotoğraf makinesi ve 1 adet de sinema makinesi bulunmaktadır. Seyahat boyunca çekimleri Dutertre yapmış ve aynı zamanda görüntüye dair bilgileri not ettiği bir günlük tutmuştur. Buldukları gemide 2500 yolcudan 1370’i göçmendir. Dutertre’nin gemide çektiği fotoğraflardan biri, Alfred Stieglitz’in 1907 yılında çektiği ünlü “The Steerage” (İki güverte arası) fotoğrafıyla şaşırtıcı derecede benzerlik gösterir. Avrupa’dan Amerika’ya göçün yoğun yaşandığı zamanlardır. Kahn ve Dutertre trenle Kaliforniya’ya kadar giderler. Büyük deprem iki yıl önce olmuş, izleri hala durmaktadır. Buradan buharlı gemiyle Japonya’ya geçerler. Kahn, Fransa’nın Japonya büyükelçisiyle yakın dostluğu dolayısıyla Japonya’nın üst düzey siyasetçileriyle bir araya gelmiş ve bu sayede, görüntü alınması mümkün olamayacak yerlerde, örneğin sadece kadınların gittiği okullarda kayıt yapabilmişlerdir. Öte yandan, Japonların geleneksel kıyafet, aksesuar ve saç modellerinin vurgulandığı renkli fotoğraflar, döneme dair önemli etnografik kayıtlar olarak görülmektedir. (BBC, 2007)

İkili, Japonya’dan sonra Çin’e geçer. Burada çekilen filmde, Pekin’i çevreleyen duvarları, erkeklerin birbirleriyle selamlaşma ritüelini, Hanedan soyundan olması muhtemel kadınların beyaz pudralı makyaj, saç stili ve kıyafetleri betimlenmektedir. Seyahat Singapur, Sri Lanka ve Güney

Amerika boyunca devam eder. Güney Amerika'ya, Arjantin'e giden gemide yine, çoğunluğu İtalyan olmak üzere göçmenler bulunmaktadır. Bu yolculuğa fotoğrafçı Auguste Léon (1857-1942) da eşlik eder. Léon, aynı zamanda, Gezegen Arşivleri projesinin ilk profesyonel fotoğrafçısı ve fotoğraf direktörüdür (BBC, 2007).

Albert Kahn dünya turunu gerçekleştirmeden önce, dünyayı dolaşarak, tecrübe ederek anlamının önemini farkındadır. Bu nedenle, 1898 yılından itibaren yerli ve yabancı genç mezunlara, dünyayı gezip dolaşmaları, bakış açılarını genişletebilmeleri, yeni coğrafyaları ve toplulukları tanıma olanağına sahip olabilmeleri için "Dünya Seyahat Bursu"nu (Bourses de Voyage Autour du Monde) sağlamıştır. "Tüm öğrendiklerinizi unutun: gözleriniz açık kalsın" (Beausoleil, 2001) diye öğütler. Bilginin iktidarına sahip bir batılının değil, bir dünya vatandaşının sözleridir bunlar.

Dünya seyahati sırasında bir araştırmacı disipliniyle gördüklerini aktarabilmek için yardımcısı Dutertre'ye fotoğraf ve film kaydı yaptırmış, notlar aldırmıştır. Böylece Gezegen Arşivleri'nin ilk örnekleri şekillenmeye başlar. Üstelik, muhtemelen Amerika, Güney Amerika ve Asya'da çekilen ilk renkli görüntülerdir bunlar. Cam pozitif özelliğinden dolayı otokromları projeksiyonla yansıtarak izlemek mümkün olduğundan, Kahn sık sık misafirlerine arşivindeki fotoğrafları gösterip içeriğini anlattığı sunumlar gerçekleştirmiştir.

### **Gezegen Arşivleri (1909-1931)**

Gezegen Arşivleri'nin içeriğini kendi içinde ikiye ayırabiliriz: İlki, beşeri coğrafya odaklı kültürel ve etnografik değere sahip fotoğraflar, örneğin tabiat, çevre, toplum, mimari, kırsal alanlar, evler, anıtlar, günlük yaşamdan sahneler, geleneksel kıyafetleriyle insanlar, esnaf, hayvancılık, tarım ve taşımacılık gibi; diğeri ise toplumsal, ekonomik ve politik olaylara işaret eden görüntülerdir. Bu grupta daha çok 1913-30 arası Fransa ve Avrupa'da ortaya çıkan politik ve tarihsel olayların, I.Dünya Savaşı'nın yarattığı tahribat, seçimler, grevler, savaş sonrası barış görüşmeleri gibi kritik durumların sinema filmleri de dahil olmak üzere kayıtları bulunmaktadır. Arşivin tamamında toplam 55 ülkeye dair görüntüler mevcuttur (BBC, 2007).

Albert Kahn'ın satın aldığı ilk otokromlar Cezayir asıllı profesyonel fotoğrafçı Jules Gervais-Courtellemont'a (1863-1931) aittir. Bunlar, 1908 yılında Cezayir ve Tunus'ta çekilmiş 84 adet otokromdur (BBC, 2007). Daha önceki yıllarda farklı fotoğrafçılar Kuzey Afrika'da siyah beyaz fotoğraflar çekmiştir, Albert Kahn bunları gördü mü bilmiyoruz. Ancak Gervais-Courtellemont'nun fotoğraflarında, otokromun özellikle dokusu ve rengi dolayısıyla mükemmel bir betimleme sağladığını görmüştür. Geleneksel olanın, hızla değişen dünyanın yok olmadan önce fotoğraflanması gereklidir ve tüm bunlar mutlaka otokromla çekilmelidir.

Böylece Kahn profesyonel fotoğrafçı ve kameramanlardan oluşan bir ekip kurmuş ve bu kişilerin hangi bölgelere gönderilmesi gerektiğine karar vermiştir.



Fot2: Krusevac, Sırbistan, 29 Nisan 1913, Auguste Léon

Gezegen Arşivleri'nde görev alan fotoğrafçı ve kameramanların, görev yerleri ve yılları aşağıdaki şekilde listelenmiştir:

Auguste Léon (Avrupa, 1909-1930), Jean Brunhes (Avrupa, 1912-1930), Léon Busy (Afrika, Hindistan, Avrupa, 1914-1920), Paul Castelnau (Ortadoğu, Mısır, 1917-1919), Georges Chevalier (Avrupa, Kuzey Afrika, 1914-1945), Fernand Cuville (Avrupa, 1917-1921), Stéphane Passet (Avrupa, Uzak Doğu, Kuzey Afrika, 1912-1917 ve 1929-1930 arası), Frédéric Gadmer (Orta Doğu, Afrika, Kanada, 1919-1932), Roger Dumas (Avrupa, Hindistan, Japonya, 1920-1931), Lucien Le Saint (Avrupa, Orta Doğu, Newfoundland, 1918-1923), Camille Sauvageot (Avrupa, Kuzey Afrika, 1919-1932) (Albert Kahn Müzesi. 28 Nisan 2016).

Kahn, Haziran 1909'da projenin ilk profesyonel fotoğrafçısı olan August Léon'u projeye dahil eder. August Léon 20 sene boyunca Avrupa'nın birçok yerini fotoğraflayan bir kartpostal fotoğrafçısıdır. Léon'un çektiği ilk fotoğrafta, Paris'in bir sokağında mahalle sakinleri fotoğrafçıya bakmaktadır. Ancak renkli otokromun pozlanması için yaklaşık 8-10 saniye gerektiğinden çoğu kişinin yüzü flu çıkmıştır. Kahn bu nedenle insan gibi hareketli konuların aynı zamanda sinema filmine çekilmesi gerektiğini düşünerek fotoğrafçıların yanı sıra bir kameraman ekibi de oluşturur.

Antropolojik ve etnografik çalışmalarda fotoğrafın kurtarıcı bir rolü olduğu düşünülür. Gözlem yeterli olmayabilir veya araştırmacı ön yargılarıyla hareket edebilir. Yabancıyı gerçekliğiyle görmek, kişisel değerler veya eksik gözlemler sonucu yetersiz kalabilir. Bu kaygıdan dolayı konunun, malzemenin farklı açılardan fotoğraflanması gerekli görülür. Fotoğraf çoğaltılabilir, büyütülüp detaylar alınabilir, dosyalanıp arşivlenebilir ve istatistikler için kullanılabilir (Collier, 1996, s.10).

Beşeri coğrafya (insan coğrafyası) konusunda çalışmaları olan ve Gezege Arşivleri projesinin kilit isimlerinden biri Jean Brunhes (1869-1930), I.Dünya Savaşı'ndan önce Balkanlara seyahat etmiştir. Amacı, küreselleşme dolayısıyla giderek yok olan küçük ekonomik ve kültürel toplumları, yok olup gitmeden önce kendi yöntemiyle belgelemek ve kayıt altına almaktır. Birçok meslektaşısı gibi Brunhes da, fotoğraf ve sinematografi gibi görsel kayıt teknolojilerinin öneminin farkındadır. Dolayısıyla, objektif ve güvenilir bir bilgi kaynağı olarak fotoğrafı araştırmalarında kullanır. Çizim ve resimlere dayalı temsile nazaran, görsel kayıt teknolojilerinin daha güvenilir olduğu düşünülmektedir. Örneğin, fotoğrafın icadıyla birlikte, seyahatlerde araştırmacılara eşlik eden ressamların yerine fotoğrafçılar gönderilmeye başlanır. Üstelik ressamların çizimlerinin doğru olup olmadığını tespit etmek için aynı yerin aynı açıdan fotoğraflanmasını talep etmeleri de ironiktir.

Jean Brunhes'un "La Géographie Humaine" kitabının gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci baskısı üzerine yapılan bir inceleme yazısında İspanya ve Kuzey Afrika ülkelerinin coğrafyası, ekonomisi ve toplumsal ilişkileri üzerinden yaptığı kapsamlı eseri, önemli bir antropocoğrafya eseri olarak değerlendirilmiştir.<sup>1</sup> Brunhes'a göre, bir coğrafyacının sanki Yer'e bir sıcak hava balonundan bakıyormuşçasına çalışma yürütmesi gerekmektedir. Görünen peyzaj hem doğal koşulların hem de insan emeğinin tezahürlerinin sonucunu yansıtacaktır (Holt-Jensen, 2017, s.96). Bu konuda Brunhes'un çalışması sadece olgulara yaklaşımı dolayısıyla değil, aynı zamanda sınıflandırma ve metodoloji bakımından da orijinaldir. Özellikle doğanın yüzeyinde değişikliğe neden olan insanın fiziksel çevresiyle olan ilişkisine odaklanmıştır. Bunları bölgesel plandan ziyade sistematik olarak ele almıştır. Üç ana başlık vardır: 1- Verimsiz toprağa kurulan evler ve yollar. 2- Sebze ve hayvanların verimli kullanıldığı alanlar, yani işlenmiş tarlalar ve hayvancılık. 3- Mineral, bitki ve hayvan gibi doğal kaynakların tahrip edici şekilde kullanılması. Bu son maddede, doğal kaynakların korunmasının gerekliliğini keskin bir şekilde sorgular. Brunhes insan coğrafyasının etnografiyle ve tarihsel, toplumsal, politik ve ekonomik coğrafyayla olan ilişkilerinin temel işlevlerini tanımlar. Bu kapsamlı seyahatinde özgün gözlemlerinin yanı sıra neredeyse tüm fotoğraflar Brunhes'un kendisi tarafından çekilmiştir (Robinson, 1913, s.364-365).

Brunhes fotoğrafçı ve kameramanlara seyahatlerde neye dikkat ederek kayıt yapacakları konusunda titizlikle talimatlar verir. Hatta bütün çalışanlara, ilk basımı 1910 tarihinde yapılmış olan kendisinin *La*

<sup>1</sup> Bu konuda yazılmış ilk eser, beşeri coğrafyanın kurucusu olarak bilinen Friedrich Ratzel'in 1882'de birinci cildini yayımladığı "*Anthropogeography or Outline of the Influences of the Geographical Environment upon History*"dir. Ratzel, doğa bilimi yöntemlerini beşeri coğrafya çalışmalarına aktarmayı amaçladığı bu ciltte, insanlığın doğa yasalarına tabi olduğunu vurgulamaktadır (Holt-Jensen, 2017, s.81-82).

*Géographie Humaine* kitabını gönderir. Projenin felsefesine dair temel bilgi kaynağı bu kitaptır (Castro, 2006, s.4). Brunhes tarafından tanımlanan talimatlar doğrultusunda görevliler, insanları günlük uğraşları içinde, günlük kıyafetleri ve günlük alet edevatlarıyla fotoğraflamışlardır. Bunların yanı sıra detaylı haritalar, coğrafya kitapları gibi coğrafik, etnografik, politik veya ekonomik türde konuyla alakalı çeşitli dokümanlar da eklenmiştir. Ayrıca Brunhes görsel bilginin doğruluğunu kanıtlamak adına çekim koşullarına dair yazılı bilgi de istemiştir. Yolculuğa çıkmadan önce fotoğrafçı ve kameramanlara basılı bir form verilir. Formda çekim ayı, günü ve saati, bölge hakkında ve çekilen konu hakkında olabildiğince bilgi yazılmalıdır. Orijinal formların birçoğu kaybolmuş olsa da, kaydedilmiş kopyaları sayesinde temel bir takım bilgilere ulaşmak mümkündür. Brunhes kameramanlara, gittikleri her toplulukta dokümacılık ve pazarda alışveriş gibi konuları mutlaka kaydetmelerini ister. Böylece aynı eylemin çeşitli topluluklarda nasıl farklılık veya benzerlik gösterdiği ortaya çıkacaktır. Ancak Brunhes'un arzu ettiği ölçüde bir sonuç ortaya çıkamamış, farklı ülkelerdeki izinler veya çalışma koşullarına bağlı olarak kayıt yapılabilmektedir. Örneğin Fransız Hindic'in'de Fransız kolonisi memuru, kendi estetik bakış açısını yansıtmak üzere fotoğraf çekimine izin vermiştir. Aynı şekilde Dahomey (Benin)'de neyin fotoğraflanması gerektiğine Katolik rahip karar vermiştir (BBC, 2007).

3 Haziran 1913'de, coğrafyacı Jean Brunhes, Auguste Léon ile birlikte Bursa'ya gelir. Brunhes 1912'de Gezegen Arşivleri'nin idaresini üstlenmiştir. Yanı sıra dünya üzerindeki insan aktivitelerini tanımlayan, bir yanı sıra doğa bilimlerini, diğer yanı sıra toplumbilim ve etnografiyi içeren beşeri coğrafya üzerine çalışmaktadır.

Jean Brunhes, Albert Kahn'ın talimatına uygun olarak gündelik görünümlere önem verecektir. Bakış açısında her zaman var olan özneliği mümkün olduğunca ortadan kaldırmak için fotoğrafçıdan şehrin ve çevresinin birçok panoramasını en geniş açıdan orta açığa doğru ilerleyerek çekmesini ister, böylece anlamlı bulunan ayrıntıya ulaşılabilecektir: kültürler, bir köprü, sokaklar, kadın ve çocuk toplulukları, bir evin dekoru... (Beausoleil, 2001).

Brunhes fotoğrafların her türlü okunabilir olması için farklı açılardan çekilmesini gerekli görür. Ayrıca sürekli, "görmek istediğini görme" diye hatırlatmada bulunur. Doğu'ya dair klişelerin peşinde olmayan bir batılının bakış açısıdır bu. Jean Brunhes görsel kayıtları Paris'teki College de France'da beşeri coğrafya konusunu öğretmek için kullanırdı; Albert Kahn da "Around the World Circle" konuşmaları sırasında misafirlere gösterirdi (Werner, 2015, s.441).

Günümüzde, bir bölgenin fotografik haritasını çıkartırken gözetilen bir takım konular vardır. Örneğin bölgeyi tanımlayacak herhangi bir şeyin fotoğrafının çekilmesi; bölgenin genel olarak karakteristiğini gösterebilecek,

binaların, yolların fotoğraflanması; bölgenin hem geniş açıdan hem de detaylı çekimlerinin yapılması; insan çeşitliliğinin ve günlük hayatın, aktivitelerin kaydedilmesi; geçmiş yansıtan eski yapıların ve değişimin, örneğin yıkım veya inşa halindeki yerlerin gösterilmesi son derece önemlidir (Collier, 1996, s.41-42). Bu tip bir görsel haritalandırma çalışması, antropolojiden coğrafyaya farklı disiplinler için yardımcı bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Jean Brunhes da kendi araştırmaları için çektiği fotoğraflarda ve Gezegen Arşivleri fotoğrafçılarına verdiği talimatta benzer bir sistematığı kullanmıştır.

### Ülkeler, Kültürler

Kelt tarihi eğitimi almış ve İrlanda'ya aşına olan Marguerite Mespoulet (1880-1965), grubun tek kadın fotoğrafçısı olarak, 1913'te İrlanda'da dokuz hafta boyunca Kelt topluluklarını fotoğraflar. Bu fotoğraflar son derece önemlidir, çünkü İrlanda'nın son Kelt topluluğunun günlük yaşamı, geleneksel kıyafetleri içerisinde kaydedilmiştir. Balıkçılıkla geçinen Kelt halkı, yaklaşık yirmi yıl sonra büyük balık teknelerinin yaygınlaşmasıyla baş edemez ve yaşadıkları yerden ayrılmak zorunda kalırlar. Fotoğraflarda erkeklerin balığa çıktıklarını, kadınların ise balıkları pazarda sattığını görürüz. Çeşme başında kadınlar balıkları temizlemekte, kimi kadınlar ise tipik Kelt evleri önünde ip eğirmektedir. Muhteşem kırmızılıktaki geleneksel şalıyla genç bir kız (Colleen) önden ve arkadan fotoğraflanmıştır. Mespoulet İrlanda'da patates kıtlığı döneminden kalma hayalet köylerin ve harabelerin de fotoğraflarını çekmiştir. Albert Kahn, 73 adet otokromun yanısıra bir günlük de tutan Mespoulet'nin çalışmalarından son derece hoşnut kalır (BBC, 2007).



Fot3-4: Claddagh, İrlanda, 26 Mayıs 1913, Marguerite Mespoulet

Albert Kahn hangi fotoğrafçıyı ne zaman ve nereye göndereceğine titizlikle karar vermiştir. Örneğin belgesel fotoğraf konusunda kendine özgü bir yorumu olan Stéphane Passet (1875-?) çoğunlukla Asya ülkelerinde bulunmuştur. Passet'yi öyle kritik bir dönemde Çin'e gönderir ki

(1913) hemen öncesinde imparator uzaklaştırılmış, Cumhuriyet kurulmuştur. Saçının ön tarafı traşlı, arkası uzun tek örgü biçimindeki geleneksel saç stilleri ve kıyafetler, yeni Cumhuriyetle birlikte değişmiştir. Filmde, kadınlara uygulanan (Cumhuriyetle birlikte yasaklanan) ayak bağlama (foot binding) geleneğine maruz kalmış kadınları görürüz. Dolayısıyla artık geride kalacak olan bu gelenekler ilk kez renkli otokromla çekilebilmiş, belki de son kez kaydedilmiştir. Diğer yandan Passet marangoz, urgancı gibi bir takım zanaatkarları da fotoğraflamıştır. Fotoğraflardan birinde geleneksel yöntemlerle taş kesen ustaları görürüz. Passet Çin’de yaklaşık 500 adet otokrom çekmiştir (BBC, 2007).



Fot5: Pekin, Çin,1912, S.Passet Fot6: Ourga Moğolistan, 1913, S. Passet

Stéphane Passet 1913 yazında Çin’den Moğolistan’a geçer. Moğolistan 1911’de Çin’den ayrılıp bağımsızlığını ilan etmiştir. Ülkenin ilk renkli fotoğraflarını çeken Passet’dir. Fotoğraflarda stepler, çayırlar, güneş ana karakterdir. Başkent Ulanbatur’da Rus askerlerini görürüz. Ayrıca, geleneksel kıyafetleri içinde kadınlar, göçebe halkların fotoğrafları yer almaktadır. Ourga’da çektiği suçlu fotoğrafları çok çarpıcıdır. Zina suçundan hüküm giymiş kadın ahşap bir kutunun içine kapatılmıştır. Bir başka fotoğrafta kişinin boynunun etrafına geniş bir tahta takılmış, tahtanın üzerinde, muhtemelen suçunun ne olduğu yazılı bir kâğıt iliştilmiştir. Bir diğer mahkûm herhangi bir yerde kapalı değildir ancak boynunda çok kalın bir zincir görürüz. Bunun nedeni Moğolistan’daki ceza sisteminin göçebe kültüre uyumlu yapılmış olmasıdır. Steplere göç etmeleri gerektiğinde mahkûmlarda onlarla birlikte gelir. Üzerlerindeki ağır tahta ve zincir nedeniyle de kaçma olanakları yoktur. Moğolistan’da Budistler devlette söz sahibidir. Keşişlerin kademeleri giydikleri kıyafetin rengine göre değişmektedir. Passet’nin Budist manastırında çektiği fotoğraflar zamanla yeni bir önem kazanır. 1930’da Komünist rejimle birlikte din yasaklanır ve buradaki 30 bin keşiş öldürülür. Ne manastır, ne insanlar, geriye bir şey kalmaz. Gezegen Arşivleri’nde bunun gibi, özellikle I.Dünya Savaşı ve Balkan savaşlarından ölüm ve yıkıma dair çok sayıda fotoğraf bulunmaktadır.



Fot7: Ourga Moğolistan, 21 Temmuz 1913, S. Passet

Moğolistan'dan dönen Passet birkaç ay sonra Kahn tarafından, bu sefer de Balkanlardaki yıkımı belgelemesi için görevlendirilir. Eylül 1913'te Makedonya'ya vardığında binlerce Müslüman köylerini terk etmektedir. Türkiye'ye göç edenleri fotoğraflar, aynı zamanda filme de çeker. Hastalık ve çaresizlik her şekilde hissedilmektedir. Akabinde I.Dünya Savaşı çıkar. Albert Kahn kendisini pasifist bir enternasyonalist olarak tanımlar, oysa dünyadaki bu değişimler ona göre hiç umut verici değildir (BBC, 2007).

## I. Dünya Savaşı

Fotoğraf tarihinde yönetim tarafından görevlendirilerek fotoğrafı çekilen ilk savaş Kırım Savaşı'dır. Kraliçe Victoria'nın emirleri doğrultusunda savaşı tüm yönleriyle, ancak halkı demoralize etmemek adına ölü ve yaralı görüntüleri hariç, kaydetmesi için fotoğrafçı Roger Fenton görevlendirilir. Fenton, karavanına 5 fotoğraf makinası, üç değişik boyutta 700 adet cam plaka, laboratuvar malzemeleri ve bir yatak yükleyerek yolculuğa hazırlanır. Kullandığı teknik ışık koşullarına bağlı olarak 3 ile 20 saniye arasında pozlama gerektirmektedir. Fenton çoğunlukla kumandanların ve subayların portrelerini çeker. Savaş alanı, ölü ve yaralılar veya hastaneler yerine, rıhtımda askeri ekipmanların tahliye edilmesini, karargahları, dinlenen askerleri ve mezarları fotoğraflar. Meşhur "Ölümün Gölgesi Vadisi" (The Valley of the Shadow of Death, 1855) isimli fotoğrafında sadece yol boyunca dağılmış top güllerini görürüz. Bu fotoğraf savaşın korkunçluğunu yansıtmak yerine, isminin de çağrıştırdığı gibi, kasvet ve hüznü hissini uyandıran savaşın bir metaforudur (Frizot, 1998, s.137).

I. Dünya Savaşı sırasında ise Albert Kahn Fransız ordusunun görsel kayıtlarını üstlenmek üzere Savaş Bakanlığından izin alır. Fransa'da çekilen otokromlar Kahn'ın fotoğrafçıları tarafından kaydedilmiştir. I. Dünya Savaşı "Siper Savaşı" olarak anılır. Askerler gündüzleri siperlerde beklemekte, çatışmalar ise genellikle geceleri olmaktadır. Fakat dönemin fotoğraf teknolojisi hareketli ve karanlık görüntüleri kaydetmek için yeterli değildir. Dolayısıyla ekibin çektiği fotoğraflarda çatışma görüntüleri yoktur, çoğunlukla ordunun günlük rutini fotoğraflanmıştır. Örneğin askerler vakit geçirmek için el işleri, yüzük, takı, hatıralıklar, fişeklerden heykeller



yaparlar, mektup yazarlar veya temizlik yapanları görürüz. Komutanlar siperde veya çadırlarının önünde fotoğrafçıya poz vermiştir. Askeri hastanede çekilmiş fotoğraflarda, yaralıların yanı sıra doktorların, dizlerinden birbirine dikilmiş iki hasta gibi, muhtemelen imkânsızlıktan yeni yöntemler denediğine tanık oluruz. Reims’de, boş meydana bisikletli bir haberci asker öğle yemeğini yemek için bir mola vermiştir. Verdun’daki şiddetli çatışmaların sonucu yıkılan binalar da fotoğraflanmıştır. Savaşın izleri olan silahlar, tanklar, toplar geriye kalmıştır (Okuefuna, 2008).



Fot8: Le Ployron, Fr.,1916, S. Passet, Fot9: Provence, Fransa, 1916, G. Chevalier

II. Dünya Savaşı fotoğraflarıyla kıyaslandığında, otokromla çekilen I. Dünya Savaşı fotoğraflarının biricikliği ortaya çıkar. Boyanmış ve patates nişastasıyla sıvanmış emülsiyonlu cam üzerinde oluşan görüntüler pastel tonlarda, sıcak ve resimsi bir etki yaratır. İlk renkli fotoğraf olan otokromda yağlıboya tabloları özgü bir doku ve renk hissedilir. Diğer yandan hareketli konuların otokromla kaydedilmesi teknik olarak mümkün olmadığından, çekim için manzara, mimari gibi sabit konular seçilmiş, insanların ise, net çıkmaları için poz verdirilerek fotoğrafı çekilmiştir. Savaş zamanında da hem fotoğraf makinesinin pratik olmaması, hızının yetmemesi gibi teknik nedenlerden, hem de çatışmaların daha çok gece sürmesinden dolayı, sıcak savaş görüntüleri yerine günlük hazırlıklarıyla uğraşan veya bekleyen askerlerin fotoğrafları mevcuttur. Sadece Fransız askerlerin değil, Fransa’nın sömürgelerinden getirilmiş Cezayir, Tunus, Hindistan, Mali, Gine, Senegalli askerlerin şalvar, fes gibi kendi kültürlerine özgü aksesuarlarla birleştirilmiş üniformaları içinde çekilmiş portreleri de bulunmaktadır. Bu otokromlarda üniformaların renklerinin göz kamaştırıcı canlılığı, arkalarındaki manzara veya mimarinin hoş dokusu, gerçeküstü bir sahneye bakıyormuşuz izlenimi uyandırır. Bu askerlerin yabancı oldukları bir coğrafyada, kendilerini ve ülkelerini doğrudan ilgilendirmeyen bir savaşın içerisinde ne işleri vardır? Albert Kahn teknolojiye etkilenmişti ve bu arşivi oluşturmasında teknolojik yenilikler etkindir. Ancak diğer yandan yıkımı getiren de teknoloji olmuştur. Bu durum, barış yanlısı Kahn için bir paradokstur. Gezegen Arşivleri Albert Kahn’ın küresel bir dünya görüşü üzerine temellenmiştir, ancak bu küreselliği batılı ülkelerin sömürgeleştirme politikası sağlıyorsa bu durum Kahn için bir başka handikaptır.



Fot10: Reims,France, 1917, P. Castelnau, Fot11: Reims,Fransa 1917, F. Cuville

Albert Kahn hayatın nasıl değiştiğiyle ilgilenmekteydi ve bu yüzden fotoğrafçıları dünyanın dört bir yanına gönderiyordu. Diğer yandan ise dünya, savaşın yıkıcılığıyla değişmektedir. Günlük yaşamın izlerinde değişimler gözlenir. I.Dünya Savaşı'nda erkeklerin yokluğunda, kadınlar işleri üstlenmişlerdir. Örneğin tarım işleri devam eder ancak genelde fotoğraflarda, savaşta olduklarından veya öldüklerinden dolayı erkekler yoktur. Fabrikalarda kadınlar çalışmaktadır. İki Fransız ordu fotoğrafçısı Fernand Cuville ve Paul Castelnau hem ordu hem de Kahn'ın arşivi için fotoğraf çekerler. Reims'de büyük bir yıkım yaşanmıştır, bu iki fotoğrafçı meşhur Gotik katedralin harabe halini fotoğraflamıştır. Geleceğin, umudun metaforu olarak bekleli çocuk fotoğrafı bu sırada çekilmiştir. Burada 2 ay kadar kalırlar. Fotoğraflarda bazı insanların yüzleri siliktir. Yine de değerlerinden bir şey yitirmez, savaşın anlamsızlığının metaforu olarak okunurlar. Fotoğrafçılar Kahn'ın doğum yeri olan güneybatı Fransa'daki Alsace'a, Almanların eline geçmiş bölgeye giderler. Alsace'da çekilen fotoğraflar mültecilere yardım toplanmasında etkili olmuştur. Kahn'ın görevlendirdiği kişiler, 4 yıl boyunca iki binden fazla renkli fotoğraf, metrelerce film çekmiştir. Savaş karşıtı Kahn'ın eşsiz arşivi I. Dünya Savaşı'nı anlamamızda benzeri olmayan bir kaynak teşkil eder (BBC, 2007).

### I. Dünya Savaşı Sonrası Değişimler

I. Dünya Savaşı sonrası hareketlilik durulmamış, yenilen ülkelerde değişimler devam etmektedir. Albert Kahn, fotoğrafçıları Camille Sauvageot ve Frédéric Gadmer'i 1922'de İstanbul'a gönderir. Fotoğrafçılar Kasım 1922'de önemli bir seremoniyi kaydederler. Yeni Halife Abdülmecit, İngiliz konsolos George Yann ile anlaşmaya oturmuştur. İngiliz ve Fransız gemileri boğazdadır. Bu dönemde Mustafa Kemal Atatürk'ün de fotoğrafını çekerler. Güneye, Ege'ye doğru indiklerinde Manisa ve Alaşehir'de yanmış yıkılmış evleri fotoğraflarken, bir ağacın kovuğunu kendine sığınak yapmış bir adamın fotoğrafı hüznüldür. Manisa'da yıkıntılar arasında iki yaşlı adamın ayaklarında ayakkabı yerine bezin sarılı olduğunu görürüz. Bir başka fotoğrafta bir kadın ve yanında sakatlanmış bir erkek fotoğrafçıya poz vermiştir. Fotoğraflarda İzmir'in karakterine şekil veren Rum kültürü ve

evleri de görülmektedir. Saat Kulesi ve Kordon'dan manzaraların yanı sıra İzmir yangını filmi de mevcuttur arşivlerde. Atatürk'ün İzmir'e gelişi de filme çekilmiştir.

İzmir yangını 4 gün boyunca sürer. Rumlara ayrılmaları için 15 gün süre verilir. Kahn'ın fotoğrafçıları insanların ayrılışlarını fotoğraflar, filme çekerler. Yaklaşık 30 km boyunca yağmurun altında binlerce insan yürümek durumunda kalır. Rumlar rıhtıma ve tren istasyonlarına vardığında Kahn'ın fotoğrafçıları bu çaresizliği fotoğraflamıştır. Bir kadın ve üç kız trende küçük bir aralıktan bakmaktadır, trenin üstünde ise bir asker görürüz. Bu fotoğraf tarihteki başka acı bir olayı, Yahudilerin trenlerle toplama kamplarına götürülüşlerini anımsatmaktadır. 1923'te 6 ay içinde yaklaşık yarım milyon Rum ülkeyi terk eder. İzmir'den ayrılan bir Rum "Neye sahip olduğun senin kim olduğunun bir parçasıdır. Ayrılırken hiçbir şeye sahip değilsen, kimliğinin bir parçasını kaybedersin" der (BBC, 2007). Proshansky, kimlik olgusunun fiziksel mekanla ilişkisini "yer kimliği" kavramıyla tanımlar. "Yer ya da mekan, insanın yoğun deneyimlerine sahne olan ve her birey için ayrı, özel anlamlar taşıyan, kişinin yaşamını dolaysız olarak etkileyen ve biçimlendiren, bu nedenle de sosyal, duygusal ve davranışsal planda sembolik anlamlar taşıyan fiziksel birimler anlamına gelmektedir (Göregenli, 2015, s.182-183). Yani yerinden edilme, sadece fiziksel anlamda bir mekandan mahrum olma durumu değildir. Zamanın ve mekanın şekillendirdiği benliğin ve kişisel belleğin yitimidir. Fotoğraflar bir yandan yokluğu temsil etmekte, diğer yandan da zamanın katmanlarını üzerinde muhafaza etmektedir. Dolayısıyla Albert Kahn'ın fotoğrafçıları 22 yıllık süreçte imparatorlukların çöküşüne, yeni ulusların doğuşuna tanıklık etmişler, çağın en önemli anlarını kayıt altına alabilmişlerdir. Dünyanın unutulmaması gereken bir döneminin görsel belleğini oluşturmuşlardır.



Fot12-13: İzmir, Ocak 1923, Frédéric Gadmer



Fot14: Alaşehir, 8 Ocak 1923, F. Gadmer, Fot15: Edirne, 4 Kasım1922, F.Gadmer

Savaş sonrası Kahn, 1920’de fotoğrafçıları Asya, Ortadoğu ve Güney Afrika’ya gönderir. Üstelik fotoğrafçıların Lumière plaque, Lumichrome gibi yeni teknoloji ürünlerini tecrübe etme fırsatları olur. Yeni teknolojiler yaşam şeklini de değiştirmiştir. Savaş sonrası Avrupa yeniden inşa edilmeye başlamıştır. Savaş sonrası sokaklarda Almanlardan kalan silahların yanı sıra hala ceset kalıntıları da görmek mümkündür. Tarihsel olarak çok önemli bir doküman olan, 250 km.lik alanın havadan çekilmiş filmlerini izleyince, yıkımın boyutunun büyüklüğü ortaya çıkmaktadır. Bu arada savaş sonrası inşa sürecinde çalışmak için yarım milyon göçmen işçi gelmiştir: İtalyan ve Portekizliler inşaat, Polonyalı ve Ruslar ise tarım işçisi olarak çalışırlar (BBC, 2007).

### Film Arşivi

Albert Kahn hızla değişen dünyanın tanıklığında fotoğrafın yanı sıra özellikle hareketli konuların sinema filmine çekilmesinin son derece önemli olduğunu farkındadır. Bu yüzden ekibinde fotoğrafçılarla birlikte kameramanlar da bulunmaktadır. Üstelik bir takım stratejik projeler geliştirir. Örneğin bir kameramanını, sadece, Paris’in en yoğun bulvarını günlerce ve yıllarca filme alması için görevlendirir. Sonuç heyecan vericidir. Mesela, 1917 yılında bir gündüz çekiminde, bulvarda çoğunlukla kadınları görürüz. Biliriz ki erkeklerin çoğu savaştadır, kadınlar da muhtemelen işe gitmektedir. 1921 yılında çekilen filmde, bulvarda bol miktarda bebek arabalı aileler görürüz. Bu şunun göstergesidir: savaştan sonra hayat normale dönmeye başlamış, doğum sayısında bir patlama olmuştur. 1923 yılındaki kayıtlarda, yeni kısa saç modelleri ve şık elbiseleriyle kadınlar kendine güvenli bir şekilde ilerlemektedir. 1925 yılındaki filmde ise bulvarı artık arabalar doldurmuş, bu nedenle kameraman da eski sabit açısını yitirmiştir (BBC, 2007).

Diğer yandan, Müslüman Arap kentlerinde çekilen filmleri izlediğimizde kentin olağanüstü bir bakış açısıyla kaydedildiğini gözlemleyebiliriz: Kentin çevresini de içeren panoramalar, surların ve duvarların yakın çekimleri, mimari özellikleri yansıtan detay çekimleri ve sokaktan manzaralar. Genelden özele, kentin içinden dışına biriken ve çoğalan bu görüntüler, neyin görülmeye değer olduğunun bir seçkisidir. Bütün bu sistem içerisinde film kareleri, kaybolmakta olan dünyayı tanımlamak ve arşivlemek için hatırlatıcı bir araca dönüşmüştür (Castro, 2006, s.6-7). 1900'lerin teknolojik yenilikleri kültürlerin değişmesine, savaşın etkileri ise mekanların değişmesine neden olmuştur. Albert Kahn'ın sinematografik sistematigi sayesinde bu değişimler dönem dönem kayda alınmıştır.

Albert Kahn, kritik olayları, çekim izni alınmadığı veya kendi kameramanını önemli noktalara gönderemediği zaman, arşivde bir eksiklik olmaması adına Gaumont veya Pathé gibi Fransız film şirketlerinden ilgili filmleri satın alarak arşive dahil etmiştir (BBC, 2007).

Teresa Castro Gezegen Arşivleri ile ilgili makalesinde film arşivini "sinematografik bir atlas" olarak tanımlıyor. Arşivin önemini üç bölümde değerlendiriyor: 1- Metodik görseller topluluğu 2- Bir bilgi yolu ve bilginin iletimi 3- Görüntüleri organize etmek ve ilişkilendirmek için özel bir araç. Arşiv, dünya haritasının bilinmeyen yanlarını aydınlatma niyetiyle, gezegeni betimleyen ve sınıflandıran bir haritalama yöntemi gütmüştür. Albert Kahn'ın arşiviyle Diderot ve D'Alembert'in Ansiklopedisi ya da Dünya atlasları, bütünün içindeki ayrıntıları göstermesi, bilginin resmedilerek yayılması ve aynen bir anıt gibi kalıcı olarak hatırlanması dolayısıyla benzerlikler gösterir. Mercator'un öncülüğündeki ilk örnekten 19.yüzyıldaki orijinal denemelerle atlaslar, imgeler yoluyla mekân ve doğayı disipline edebilmeyi dilemiştir (Castro, 2006, s.5-6).

### **Albert Kahn Müzesi ve Dünya Bahçeleri**

İflas ettiği Kahn'ın tüm mal varlığına el konulmuş olsa da arşivin bütünlüğü korunabilmiştir. Günümüze gelinceye kadar da arşiv uzmanlar tarafından korunmuş ve geliştirilmiştir. Albert Kahn koleksiyonunda çoğu 9x12 cm olan 71,494 adet otokrom plaka, 161,945 metre siyah beyaz sinema filmi (çoğu 16 fps), yaklaşık 4,000 adet siyah beyaz stereoskopik plaka bulunur. Boulogne-Billarcourt'da yaşadığı ev ve özenle düzenlediği bahçesi 1990 yılında ziyarete açılmıştır. Albert Kahn Müzesi ve Bahçesi'nin yürütücülüğünü FAKIR (Fonds Albert Kahn Informatisé pour la Recherche) isimli kuruluş üstlenmiştir. Müzede koleksiyonun sadece bir bölümü görülebilir ancak 2018'de bütün arşiv dijital ortama aktarılıp hem sanal ortamda hem de müzede ilgililerle paylaşılacaktır. Bu arada müze binası da genişletilip daha geniş bir sergi alanına sahip olacak şekilde düzenlenecektir. Filmler de dijital kopyaları alındıktan sonra korunaklı bir ortama aktarılmaktadır.

Albert Kahn'ın global dünya görüşü dikkatle ilgilendiği bahçesine de yansımıştır. Paris yakınlarında, Boulogne-Billancourt'da yaşadığı evin çevresini çok etkilediği Japon kültürü ve bahçeciliğine, diğer yandan Doğu ve Avrupa kültürü ve coğrafyasına ait bitkilerin yer aldığı, zamanla gelişen büyük bir bahçeye dönüştürmüştür. Bahçenin bir tarafında Japon bahçelerine özgü taşlar, havuzlar, kırmızı Japon balıkları, bitkiler ve geleneksel Japon mimarisinde bir ev; diğer tarafta meyve ağaçları ve tipik özellikleriyle İngiliz bahçesi ve camdan kış bahçesi; daha ileride çeşitli türde ağaçlar barındıran bir orman; bahçıvanlara ve ailelerine ait evler bulunmaktadır. Ormanda gezerken orada büyümüş çocukların anılarının yazılı olduğu tabelalara ve fotoğraflara rastlamanız mümkündür.



Fot16: Albert Kahn'ın bahçesi, Boulogne-Billancourt, 1911, Auguste Léon

Fot17: Albert Kahn'ın bahçesi, Boulogne-Billancourt, Temmuz 2015, Nezaket Tekin

## SONUÇ

Albert Kahn I.Dünya Savaşı süresince ve sonrasında, Sovyet devriminin kapitalizme meydan okuyan etkisi altında, barışı sağlamak adına genç araştırmacıları olduğu kadar politikacı ve ekonomistleri de finansal olarak desteklemiştir. Bunlar arasında: Toplumsal ve Siyasal Çalışmalar Ulusal Komitesi (National committee of social and political studies), Toplumsal Belgeler Merkezi, Toplumsal ve Siyasal Çalışmalar Basımevi gibi merkezleri desteklemiştir. (Paris X Nanterre Üniversitesi kütüphanesinde yaklaşık 300 bin sayfa baskı bulunmaktadır). Ne yazık ki tüm bu yardımseverlik faaliyetleri 1929 ekonomik krizinin de etkisiyle 1931-32'de son bulmak zorunda kalır, iflası açıklanır ve bütün varlıkları satılır. Boulogne'daki evi, yüzlerce çeşit bitkinin olduğu muhteşem bahçesi ve Gezegen Arşivleri bir yerel toplum enstitüsü tarafından satın alınır. II. Dünya Savaşı sırasında Almanların işgali sırasında bile, birkaç parça eşya dışında, herhangi bir kayıp olmaz ve arşiv günümüze kadar muhafaza edilir.

2002 yılında, Rusya devlet arşivinden, Kahn'a ait bazı belgeler Albert Kahn Müzesi'ne iade edilmiştir. Albert Kahn 1940 Kasım'ında 80 yaşındayken hayata veda eder. Bir yanıyla şanslıdır, çünkü onun gibi Yahudi olan birçok kişinin hayatı o yıllarda toplama kamplarında sonlanmıştır (Okuefuna, 2008).

Gezegen Arşivleri, modern dünya tarafından hızla silinen eski yaşam biçimlerini hafızalarda muhafaza etmek isteyen sistematik ve bilimsel bir projedir. Albert Kahn farklı kültürleri tanımanın ve kültürlerarası anlayışın dünya barışını da getireceğine, farklılıklara saygı duyulması gerektiğine inanmıştır. Ne yazık ki günümüzde savaşlar ve yıkım devam etmektedir. Savaş sırasında ve sonrasında fotoğraflar çekilmeye devam ediyor. İnsanlar hala yaşam alanını terk etmek zorunda kalıyor. Savaştan kaçan insanlar sığındıkları yeni ülkelerde çoğu zaman ayrı tutuluyor veya asimile olmaları bekleniyor. Albert Kahn'ın hayali, farklı kültürlerin barış getireceği düşüncesi hayata geçmişi değildir.

Fotoğraf tarihi açısından bakılacak olursa, yaklaşık yüz yıl öncesine ait bu kayıtlar çoğu bakımdan biriciktir. Bir çok ülkenin ilk kez, kendine özgü dokusu ve tonu olan renkli otokromla çekilmiş olması, üstelik bu malzemenin kullanımdan kalkmasıyla sadece belli bir döneme ait kalması Gezegen Arşivleri'ni en özgün görsel arşivlerden biri yapar. Sarah Gibbons'ın yazısında belirttiğine göre National Geographic dergisinin şu an dünyanın en büyük otokrom koleksiyonuna sahip olduğu, ikinci sırada ise Albert Kahn'ın Gezegen Arşivleri'nin yer aldığını belirtir. National Geographic'de basılan ilk otokrom 1914'de, kaşif Eliza Scidmore'un Japonya seyahatinden bir görüntüdür. Sonuncu otokrom ise 1939 yılında yayınlanmıştır (Gibbens, 2017).

Arşivin günümüze kadar korunabilmiş olması ve dijital platforma aktarılıyor olması Albert Kahn ile benzer duyarlılığa sahip bir kültür anlayışı dolayısıyla gerçekleşmiştir. Görüntü kaydının oluşturulması ve korunmasının önemi, Fransa'da André Malraux'nun Hayali Müze'siyle (sanat eserlerinin fotoğrafik röprodüksiyonları dolayısıyla özgürleşmesi ve bilinirliğinin artması) ve Henri Langlois'nin Sinematek'i (titizlikle biriktirdiği zengin film arşivini paylaşması) ile devam etmiştir. Kahn, bellek üzerine de çalışmaları olan ünlü filozof Henri Bergson (1859-1941) ile tanışmaktadır ve onunla çalışmalar yapmıştır. Muhtemelen bir arşiv oluşturma fikri, Bergson'un üzerinde durduğu bellek ve zaman kavramlarının şekillenmesi neticesinde gerçekleşmiştir. Bu yüzdendir ki Albert Kahn'ın öngörüsüyle, fotoğrafçılar ve kameramanlar en kritik zamanlarda son derece önemli olay ve durumları kayıt altına alabilmişler, bir dönemin görsel belleğini yaratmışlardır. Bu kadar kapsamlı bir projeyi 22 yıl boyunca destekleyen Albert Kahn ve projenin gerçekleşmesini sağlayan fotoğrafçıların hikayesi "The Wonderful World of Albert Kahn"

TEKİN, N.

EDEBİYAT FAKÜLTESİ (2018)

belgeselinde işlenmiştir (BBC, 2007). Ayrıca yakın zamanda Albert Kahn Müzesi'nde arşivin tamamına sanal olarak ulaşmak mümkün olacaktır.



**KAYNAKÇA**

Albert Kahn Museum. 28 Nisan 2016 <http://albert-kahn.hauts-de-seine.fr/archives-de-la-planete/les-collaborateurs/les-operateurs/>

Amad, P. (2010). *Counter Archive : Film, the Everyday, and Albert Kahn's Archives de la Planete*. New York: Columbia University Press. ProQuest ebrary. Web. 3 Nisan 2015.

Anonymous, (2009). *The Dawn of the Colour Photograph: Albert Kahn's Archive of the Planet*. İçerisinde: Quenn's Quarterly. 3 Nisan 2015.

<http://search.proquest.com/docview/233295763?accountid=10527>

Bajac, Q. (2012). *Karanlık Odanın Sırları, Fotoğrafın İcadı*. Çev. A. Berktaş. İstanbul: YKY.

BBC (Prodüksiyon). (2007). *Edwardians in Colour: The Wonderful World of Albert Kahn*, (Belgesel), England, BBC

Beausoleil, J. (2001). *Basın Bildirisi*. 18.12.2015

<http://www.plan-pr.com/pr-etkinlikleri/bursa.htm>

Castro, T. (2006). *Les Archives de la Planete, A Cinematographic Atlas*. İçerisinde: Jump Cut. 30 Mart 2017  
<http://www.ejumpcut.org/archive/jc48.2006/KahnAtlas/text.html>

Collier, J. (1996). *The Challenge of Observation and the Nature of Photography*. Albuquerque: University of New Mexico Press

Frizot, M. (1998). *A New History of Photography*. Italy: Könemann.

Gibbons, S. (2017). *These 18 Autochrome Photos Will Transport You to Another Era*.

<https://news.nationalgeographic.com/2017/04/autochrome-photography-archive-vintage-history/>

Göregenli, M. (2015). *Çevre Psikolojisi, İnsan Mekan İlişkileri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Holt-Jensen, A. (2017). *Cografya: Tarihi, Felsefesi ve Temel Kavramları*. Çev. E. Bekaroğlu. İstanbul: İdil Yayıncılık.

Hubbard, P. (2008). *Key Texts in Human Geography*. G.B.: Sage

Krygier, J.B. (1995). *Visualization, Geography and Landscape: Visual Methods and the Study of Landscape Dereliction as a Process*. Ph.D. diss. The Pennsylvania State University. OMI Kicrofora 9531965

Lavedrine, B. & Gandolfo, J.P. (2013). *The Lumière Autochrome, History, Technology, Preservations*. Los Angeles: The Getty Conservation Institute.

Okuefuna, D. (2008). *The Dawn of The Color Photograph: Albert Kahn's Archives of The Planet*. United States: Princeton University Press.

Roberts, E. (2012). *Geography and the Visual Image*. İçerisinde: Progress in Human Geography. SAGE DOI: 10.1177/0309132512460902

Robinson, E.V.D. (1913). *La Géographie Humaine by Jean Brunhes*. İçerisinde: American Economic Association. 14.01.2015 <http://www.jstor.org/stable/1827968>

Rose, G. (2000). *Practising Photography: An Archive, A Study, Some Photographs And A Researcher*. İçerisinde: Journal of Historical Geography. Ideal. doi:10.1006/jhge.2000.0247

Schwartz, J. & Ryan, J. (2003). *Picturing Place: Photography and The Geographical Imagination*. Great Britain: I.B.Tauris.

Werner, J.F. (2015). *The Archives of The Planet: The Life and Works of Albert Kahn*. İçerisinde: Visual Anthropology, 28:5, 438-450, DOI: 10.1080/08949468.2015.1086215



## ANLATICININ KIPLİKLER AÇISINDAN İNCELENMESİ: *KÜRK MANTOLU MADONNA*'DAKİ ANLATICILARIN KIPLİKLERİ

Funda UZDU YILDIZ, Sibel ÇAPAN TEKİN, Esra AYDIN  
ÖZTÜRK, Şule DÜZDEMİR, Gökhan SOYŞEKERCİ\*

### ÖZET

Bu çalışmanın amacı anlatıcı türlerinin ve anlatıcı özelliklerinin kiplikler açısından incelenmesi ve özellikle kahraman anlatıcının yer aldığı anlatılarda anlatıcı ile okuyucu arasındaki ilişkinin kipliklere göre betimlenmesidir. Bu betimleme Sabahattin Ali'nin *Kürk Mantolu Madonna* adlı romanı çerçevesinde örneklendirilmiştir. Bu romanın seçilme nedeni anlatı yapısı itibarıyla iki anlatıcı içermesidir. Kiplik incelemeleri anlatı kişilerinin anlaşılmasını sağlayan temel ulamlardan biri olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan anlatıcı için de aynı incelemenin yapılması anlatının anlam evreninin oluşma sürecinin gözlemlenmesine katkı sağlayacaktır. “Belirli kiplik türlerinin ön plana çıkması metindeki kişinin/anlatıcının psikolojik bakış açısını ortaya koyma konusunda da yardımcı olabilir” (Parina ve D Leon, 2014, s. 101). Anlatıdaki ses olarak anlatıcının bakış açısı kipliklerle birlikte ele alındığında anlatıya dair yeni belirlemeler yapılabilir. Bu amaca yönelik olarak, çalışmada anlatıcının konumu ve işlevleri hakkında alanyazın incelemesi yapıldıktan sonra kiplik ve anlatıcı ilişkisi ele alınmıştır. Kuramsal olarak elde edilen bilgiler *Kürk Mantolu Madonna* romanındaki anlatıcıları betimleyebilmek için kullanılmıştır. Çalışmada araştırılması hedeflenen olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizi söz konusu olduğundan (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 217), alanyazın taramasında ve eser incelemesinde kullanılan ve nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesinden yararlanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Anlatıcı, Kiplik, Bakış Açısı, *Kürk Mantolu Madonna*

\*Dr. Öğr. Üyesi., Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dilbilim Bölümü,  
Araş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim Bölümü,  
Araş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim Bölümü,  
Okt. & Doktorant, Dokuz Eylül Üniversitesi & Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Dilbilim Bölümü,  
Doktorant, Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Dilbilim Bölümü.

## AN EXAMINATION OF THE NARRATOR IN TERMS OF MODALITY: THE MODALITIES OF THE NARRATORS IN THE BOOK OF “MADONNA IN A FUR COAT”

### ABSTRACT

The aim of this study is to analyze the types and qualities of the narrator in terms of modality and describe the relationship between the reader and the narrator particularly in stories in which the narrator is the hero. This description is exemplified in the frame of *Madonna in a Fur Coat* written by Sabahattin Ali. The reason of choosing this novel is that it consists of two narrators considering with the structure of narration. Analysing modality is considered as one of the basic categories to understand the person of narration. In this respect, making the same analysis contributes to the observation of the formation process of the meaning. “Emerging of specific modality types can help to show the psychological point of view of the person/narrator in the text” (Parina and D Leon, 2014, s. 101). When the point of view of the narrator as a voice is considered along with the modality, recent determinations can be made relating to narration. Intended for this aim, after making inquiry about the setting and functions of the narrator in the theory, the relation of modality and narrator is handled. Thus, theoretically obtained information is used to describe narrators in the novel called " *Madonna in a Fur Coat* ". As a method, document examination is used for the scanning of literature and in the analysis of the study. The analysis of written materials containing information about the aimed cases or phenomena (Yıldırım and Şimşek, 2013, s. 217) is the reason of this methodological choice.

**Keywords:** Narrator, modality, point of view, Madonna in a Fur Coat

### GİRİŞ: ANLATICI, KONUMU VE İŞLEVLERİ

"Bir metnin anlatısal tip olmasını sağlayan ilk özellik; bir olay örgüsünün, anlatıcı tarafından belirli bir bakış açısı ile belirli bir zaman kesiti içinde ve onun (anlatıcının) belirleyeceği bir sıralama düzeninde anlatılmasıdır" (Günay, 2013, s. 137). Anlatı metinlerinde anlatısallığın iki nedenini sözcüleme edimi (anlatma biçimi) ve olayların arka arkaya gelmesi oluşturmaktadır. Anlatı, anlatılanların ya da anlatıcının imgesini belirtebilmekte ya da silebilmektedir. Üstelik anlatıcı biçimlerinin anlatıdan anlatıya farklılık göstermesi anlatı içinde bir rol gerçekleştirebilmektedir. Yazar ile anlatıcı, okuyucu ile anlatılan ayrı kişilerdir (Günay, 2013, s. 142).

Günümüzde okuyucular romanın yazarı ile yazarın ortaya koyduğu birinci ve üçüncü tekil kişi anlatımını kullanan anlatıcıyı ayırabilmektedir.

Bu ayırımın yapılamadığı durumlarda yazar okuyucu tarafından çok iyi tanınıyordur ve okur, yazarın düşüncelerinin anlatıcı ağzından anlatıldığının farkındadır. Yazarın sesinin anlatıcı olarak var olmasını metnin yazarları açısından dilsel ifadelerle nesnel bir biçimde kanıtlamak neredeyse mümkün olmamaktadır (Kıran ve Kıran, 2013, s. 360). Bu belirsizliği ortadan kaldırmak için Kıran ve Kıran'da (2013, s. 360) da olduğu gibi pek çok araştırmacı, yazar ya da romancı terimleri yerine yazarın ortaya çıkardığı anlatıyı aktaran ve metinde sesi oldukça belirgin olan "anlatıcı" terimini benimsemektedir. Anlatının işlevini yerine getirebilmesi için bir anlatıcıya bir de örtük okuyucuya ihtiyaç duyulmaktadır ve bunlar anlatıda kendi yerlerine geçen temsilciler (*agent*) aracılığıyla ifade edilmektedir. Bir öyküyü yazan onun yazarı, yazılmış metni bir yerde ve bir zamanda okuyan ise onun okuyucusudur ve bu kişiler gerçektir; ancak "anlatıcı" ve "örtük okuyucu" anlatı için düşünülmüş ara-kişilerdir (Lothe, 2000, s. 16). Yani anlatıcı anlatısal metinlerde sorumluluğu üstlenen, kendini bazen bir anlatıcı olarak gösteren bazen de varlığını hissettiren kişi; imgesel ve kâğıttan bir kimliktir. Bir başka deyişle anlatıcı, anlatıda olayları okuyucuya aktaran kişi olarak anlatıyı anlatı yapan önemli parçalardan birisidir. Yazar anlatıyı aktarmak için kurmaca, yaratılmış, soyut bir anlatıcı seçmektedir. Anlatıcı anlatıyı oluşturan unsurlar içerisinde önem ve işlev bakımından öncelikli konuma sahiptir. "Romanın genel terkiibini oluşturan diğer unsurların varlığı da, büyük ölçüde anlatıcıya bağlıdır: O; gören, duyan, konuşan, tanıtan; kısacası hikayeye "anlatı" boyutu kazandıran bir elemandır" (Tekin, 2004, s. 25). Anlatıcı olmazsa anlatı da kurgulanamaz; konu ile okuyucu arasındaki bağlantı kurulamaz ve anlatının biçemi geliştirilemez. Anlatıcılar anlatıda hem yapıcı hem de yansıtıcı işleve sahiptir; bu nedenle okur ile yazar arasında "ara-kışı" olarak tanımlanmaktadırlar (Sözen, 2008, s. 167-168). Metinde tutarlılığı kahramanların bir düzen içinde yer alması sağlamaktadır. Farklı dünyalara sahip olan birçok bilinç olay örgüsü içinde birbirine karışmadan uyumlu bir şekilde yer almaktadır (Maingueneau, 1986, s. 77). Anlatıda çokseslilik seslerin çoğulluğunun yanı sıra düşüncelerin ve bilinçlerin çoksesliliğidir (Jenny, 2003, s. 14).

Genette (2007, s. 15) çözümleme yöntemini metin ile sınırlandırarak anlatının üç yönüne değinmektedir. Buna göre söylem (*discourse*) anlatı metninin niteliğini, öykü (*story*) anlatıda sıralı olarak düzenlenen olaylar zincirini ve anlatım (*narration*) anlatmanın üretim biçimini tanımlamaktadır. Anlatı çözümlemesinde bu üç yön oldukça önem taşımaktadır; çünkü Genette'in (2007) çözümleme yöntemi anlatıda zaman, kip ve çatının açılmasında oldukça yol göstericidir. Bu yöntemde göre roman esas

alınmakta ve zaman (*time*) , çatı (*voice*) ve kip (*mood*) olmak üzere üç ana bağımsız değişken çerçevesinde çözümlenmektedir.

Zaman; süre, düzen ve sıklık kavramları ile ilgilidir ve anlatıyla öykü arasındaki zamanı ele almaktadır. Kip anlatının temsilleştirilme biçimi ve dereceleri ile ilgilidir. Çatı, öykülemenin eylem kipiyle ilişkilidir (Henderson, 1986, s. 2). Metin oluşturulurken onun sözel sunumuyla ilgili tercihler yapılmakta ve bu çerçevede anlatı kipliği oluşturulmaktadır. Konu ne kadar gerçeğe yakın olursa olsun bir anlatıda gerçek taklit edilemez; ancak anlatıcı kurgusal bir dil edimi oluşturabilir yani anlatıda gerçek ya da kurgusal bir olay dil yoluyla ifade edilmektedir. Böylece anlatı metinlerinde anlatının iki temel kipi olan "anlatma" (*diegesis*) ve "taklit"ten (*mimesis*) sadece anlatma kipi kullanılmaktadır. Anlatma kipinin dereceleri ise anlatıcının anlatmaya dahil olma ya da anlatı edimine yer verme miktarına göre değişmektedir. Anlatıcı hiçbir durumda anlatıdan tamamen yok olmamaktadır. Anlatı mesafesi (*narrative distance*) ve anlatının bakış açısı (*narrative perspective*) kipi alt ulamlarını oluşturmaktadır (Genette, 2007, s. 164). Kip ile ilgili yapılan her çalışmada anlatıcı ile öykü arasındaki mesafenin değerlendirilmesi söz konusu olmaktadır. Bir anlatının kesinlik derecesini ve iletinin doğruluğunu mesafe belirlemektedir. Anlatıda anlatıcının metne bağlı olarak aldığı mesafeyi gösteren dört söylem tipi; mesafe ve kısaltmanın en fazla bulunduğu "anlatılan konuşma", "dolaylı söylem", "serbest dolaylı söylem" ve "dolaysız söylem"dir. Özne öyküde kendini dile getiren kişi yani anlatıcıdır (Henderson, 1986, s. 2).

Bir anlatıda kimin konuştuğu okuru anlatıcıya götürürken, olayı kimin gördüğü ise bakış açısına (odaklayım) götürmektedir. Anlatıda farklı bakış açıları bulunmaktadır; anlatıcının benimsediği bu bakış açıları için Genette (2007, s. 194) "odaklanma" terimini kullanmaktadır. Odaklayım temelde iki ayrı ögeye gönderme yapmaktadır. İlki bakışın "şey"lere olan uzaklığı yani anlatıcının anlatıya karşı mesafesi, diğeri ise bakış noktasına ait olan düşünsel konum yani izleyicinin anlatıya karşı mesafesini göstermektedir (Chatman, 1990, s. 139). Genette'e (2007, s. 191) göre anlatıda "ses" (*voice*) ile "odaklanma"yı (*focalization*) birbirinden ayırmak gerekmektedir ve bu ayırım için Brooks ve Warren'ın tipolojisine yer vermektedir:

Tablo 1: Anlatıdaki ses ve odaklanma

	<i>Olayların içsel analizi</i>	<i>Olayların dışardan gözlenmesi</i>
Anlatıcı, öyküde yer alan bir karakterdir.	1. Ana karakter, kendi öyküsünü anlatır.	2. Yardımcı karakter, ana karakterin öyküsünü anlatır.
Anlatıcı, öyküde yer alan bir karakter değildir.	4. Her şeyi bilen yazar, öyküyü anlatır.	3. Yazar, öyküyü, bir gözlemci olarak anlatır.

Tablodaki sütunda bulunanlar odaklayım ile satırdakiler ise ses yani anlatıcının kimliği ile ilgilidir. Genette'e (2007, s. 191) göre bakış açısı türleri ile anlatıcı arasındaki ilişki ele alındığında üç tür odaklayımdan söz edilmektedir.

Sıfır odaklayım bakış açısında (sınırsız bakış açısı) anlatıcı ile yazar birbirine karışmaktadır ve anlatıcının her şeyi bildiği, her şeyi gördüğü ve her yerde bulunduğu durumdan söz edilmektedir. Bu tip anlatıcı aynı zamanda "dışöyküsel anlatıcı" olarak adlandırılmaktadır. Sıfır odaklayımda anlatıcı bütün olay kahramanlarından daha çok bilgiye sahiptir yani sınırsız bir gücü bulunmaktadır. Anlatıcı gerekli olduğunda olayla ilgili ayrıntılara yer vermekte böylece olayı istediği yöne çekebilmektedir. Bu anlatıcı için aynı zamanda her şeyi bilen, her şeyi gören "tanrı bakışı" terimi kullanılmaktadır (Kıran ve Kıran, 2011, s. 142; Günay, 2013, s. 144). "*Herkes genç adamın mutlu olduğunu sanıyordu; ancak içi cam kırıklarıyla doluydu*" tümcesinde, sıfır odaklayım ve dış öyküsel anlatıcı bulunmaktadır (Kale, 2017, s. 42).

Dış odaklayım bakış açısında anlatıcı anlatıda görünmemekle birlikte anlatının dışında bulunan bir gözlemcidir; yani tanık-gözlemci durumunda bulunmaktadır ve gelişen olayları yansız olarak anlatmaktadır. Anlatı kişilerinin ya da kendinin duygularını, düşüncelerini, niyetlerini, izlenimlerini aktarmamaktadır; ancak bu durum Amerikan davranışçı roman türünde kahramanların eylemlerinden ve yüzlerinden anlaşılmaktadır. Dış odaklayımda anlatıcının anlatı kişilerine göre daha az bilgisi bulunmaktadır, o sadece dışarıdan bir tanıktır (Kıran ve Kıran, 2011, s. 144; Günay, 2013, s. 145). "*Genç adam mutlu görünüyordu*" tümcesinde düşündüğünü aktaran ancak anlatı kişisinin görünüşü ile ilgili gözlemlerini dile getirip içinden geçenleri bilmeyen bir anlatıcı bulunmaktadır ve dış odaklayım söz konusudur (Kale, 2017, s. 42).



İç odaklayım bakış açısında (sınırlı bakış açısı) ise anlatıcı bir ya da birden çok kahramanla örtüşmektedir. Anlatı ve betimlemeler anlatı kişinin yani anlatıcının gördükleri ile sınırlıdır. Anlatıcı bu kahramanın duygularını, düşüncelerini, niyetlerini, izlenimlerini aktarmaktadır yani kahramanın ya da anlatıcının özyaşamöyküsü anlatılmaktadır. İç odaklayım dış odaklayıma göre öznel bir anlatıma sahiptir (Kıran ve Kıran, 2011, s. 145; Günay, 2013, s. 146). “*Dışarıdan bakıldığında mutlu görüldüğümden emindim; ancak içim cam kırıklarıyla doluydu*” tümcesinde, ben öyküsel anlatıcı tipiyle iç odaklayımda aktarım söz konusudur. “*Mutlu görüldüğünü tahmin ediyordu; ancak içi cam kırıklarıyla doluydu*” tümcesinde ise yine iç odaklayım dış öyküsel anlatıcı ile aktarılmaktadır (Kale, 2017, s. 42-43).

"Kısaca özetlemek gerekirse, bir anlatı içinde, hiçbir anlatı kişisi ayrıcalıklı bir durumda değilse sıfır odaklayımdan, anlatı kişinin görülmesi, içerden ya da dışardan algılanmasına göre iç ya da dış odaklayımdan söz edilebilir" (Günay, 2013, s. 147).

Kıran ve Kıran'a (2011, s. 115) göre birinci kişi adlı kullanılıyorsa anlatıcı üç farklı tipte olabilmektedir. Birincisi, üçüncü tekil adında olduğu gibi anlatıcı adı, yeri ve cinsiyeti belli olmadan olaylara dışarıdan seyirci olabilmekte ve okura yalnızca bir ses olarak seslenebilmektedir. İkinci türde, anlatıcı yaşamöyküsel anlatılarda ve günlüklerde olduğu gibi hem kahraman hem de anlatıcı olabilmektedir. Anlatıcı bu tür anlatılarda "ben" adını kullanmakta hatta kendi adını öyküde vermekte ve bu sebeple kolayca tanınmaktadır. “Onun dünyası, anlatı çevresinde kurgulanan dünyadır ve bu dünyada o, hem ‘anlatan’, hem de ‘anlatılan’ figür konumundadır. Okuyucu onun zihin ve bakış açısının izin verdiği ölçüde olaylara tanık olur; kişi ve nesnelere, yine onun verdiği/verebildiği ipuçlarıyla tanımaya, anlamaya çalışır. Onun görmediğini bilmediğini okuyucu da göremez, bilemez” (Tekin, 2004, s. 41). Olayların ikinci derecede kahramanı olan üçüncü tip anlatıcının asıl görevi, olup biteni anlatmaktır ama çok sık olmasa da olaylara karışabilmektedir (Kıran ve Kıran, 2011, s. 116).

Günay (2013, s. 142) ise anlatıda kullanılan birinci tekil kişi adının iki durumu belirttiğini savlamaktadır: Birincide kahraman-anlatıcı tipine uygun bir anlatıcıdan söz edilmektedir. Anlatıcı kendisi ile ilgili bir anlatımda “ben” adını kullanmaktadır. İkinci anlatımda ise anlatıcı her şeyi kendi bakış açısı ile anlatsa da yer yer kahramanların düşüncelerine onların konuşmalarıyla yer vermektedir. Yani “ben” adını kullanan anlatıcı değil kahramandır. Bu durumda anlatıdaki kahraman sayısı kadar “ben” kullanımı bulunmaktadır.

Anlatıcı üçüncü kişi adını kullanıyorsa anlatıya katılan kişilerle anlatıyı anlatan kişiyi birbirinden ayırmak gerekmektedir; ancak anlatıcı anlatının dışında kaldığı için bu ayrımı yapmak oldukça zor görünmektedir. Anlatıcı hakkında herhangi bir bilgi bulunmadığı gibi adı dahi bilinmemektedir. Anlatıcının birden fazla işlevi olabilmektedir ve birinci işlevi olayı anlatmaktır. Anlattığı olayları yorumlamak, konu hakkında fikirlerini belirtmek vb. için olaylara müdahale de edebilmektedir. Anlatıcının müdahale ettiği durumlarda anlatı nesnel değil öznel bir biçimde ele alınmış olmaktadır (Kıran ve Kıran, 2011, s. 116). Bu bakış açısında anlatıcı bir anlatı kişisinden bahsediyorsa “o” adını kullanmaktadır. Anlatı kendi kendine anlatılıyormuş izlenimi vermektedir (Günay, 2013, s. 142).

Anlatıda birinci ve üçüncü kişi adını dışında Butor’un *La Modification* (1957) adlı romanında olduğu gibi ikinci çoğul kişi adının da kullanıldığını savlayan Rıfat’a (2007, s. 60) göre bu tür seslenişte anlatıcı, okuyucu ve dinleyici arasında sıkı bir bağ oluşmaktadır. Bu seslenişin kullanıldığı anlatılarda kahraman kendi yaşadıklarını çok iyi bilir ama bunları kendine de bir başkasına da aktaramamaktadır. Bu türde anlatıcı kahramanın serüvenlerini kahramana anlatmaktadır. Anlatıcı kahramanın düşünce tarzını aydınlatmaya çalışırken okuyucu da kahramanın dünyasında gizli kalmış şeyleri kendinde bulup ortaya çıkarabilmektedir. Butor’un da savunduğu gibi anlatıda üçüncü kişi yazar ve okuyucudan ayrı olan evreni, birinci kişi yazarı, ikinci kişi ise okuyucuyu canlandırmaktadır ama bu kişiler anlatıda o kadar iç içedir ki bir süre sonra yer değiştirebilirler. Böylece anlatıcının ikinci kişiye seslendiği anlatıda birinci kişi ağızdan anlatılan bölümlere de rastlanmaktadır (Rıfat, 2007, s. 60).

Kurgusal metinlerin katılımcılarının en önemlisi sayılabilecek olan anlatıcı, anlatmaya dayalı metinlerde farklı biçimlerde ortaya çıkmakta ve metnin çözümlemesinin yapılabilmesi için anlatıcının tespiti büyük önem taşımaktadır (Demir, 2002, s. 14). Anlatıdaki anlatıcının konumu anlatıya göre farklılık göstermektedir. Anlatıcı anlatı gereği yazarla iç içe olmak zorunda kalabileceği gibi anlatıcıyı istemediği durumlarda kendisinden ayrı tutarak kurguya dahil edebilmektedir. Bu durumda anlatıcı anlatı kişisi olabileceği gibi olayları dışarıdan izleyen kurgusal bir kişi ya da yazarın kendisi olabilmektedir (Kale, 2017, s. 43). Anlatıda karşımıza üç tip anlatıcı çıkmaktadır: anlatıcı- gözlemci, iç öyküsel anlatıcı ve ben öyküsel anlatıcı. Anlatıcı-gözlemci anlatıcı başka kahramanların başından geçen olayları dışarıdan gözlemci olarak anlatmaktadır. Anlatıcı anlatıda "ben" adını kullanarak söz alabilir ancak kahraman değildir ve olaylara karışmamaktadır

(Kıran, 1999, s. 165). Anlatıcı olayın dışında bulunması nedeniyle "dış öyküsel anlatıcı" olarak da anılmaktadır. “*Genç adam yaşadığı acı tecrübelerin ağırlığını omuzlarında taşıyormuşçasına bitkin görünüyordu*” tümcesinde, anlatıcı olayın dışındadır ve gözlemlerini üçüncü tekil kişi adıyla dile getirmektedir (Kale, 2017, s. 43).

İç öyküsel anlatıcı ise ikinci derecede bir kahramandır; anlatıda "ben" diyen kişi başkahraman değildir. Olaylara az da olsa karışmakta, kahramanları etkilemekte, olayları bir gözlemci ya da tanık olarak anlatmaktadır. Bu tip anlatıcı anlatının tamamıyla içinde olduğu için olayların tümünde gözlemleyen ve yorumlayan, bazı olaylarda da kahraman olabilmektedir. Bu nedenle anlatıcının özneliği korunmakta ve olayları kendi bildiği kadarıyla aktarmaktadır. Bilgisi yeni edinimlerle genişlediğinde nesnellığe daha yakın bir bilgi alanı oluşmaktadır. Sözcenin (öykünün) ve sözceleminin sesi olması iç öyküsel anlatıcının bir diğer özelliğidir. Bu kahraman aynı zamanda dış öyküsel anlatıcıyı da anımsatmaktadır. Bazı kahramanların düşüncelerini, duygularını ve içinden geçenlerini dış öyküsel anlatıcı gibi bilmekte ya da tahmin etmektedir. Okur, iç öyküsel anlatıcı hakkında bilgilere anlatıdan ulaşmakta; anlatıcı zorunlu durumlar dışında kendi hakkında bilgi vermemektedir (Kıran, 1999, s. 165). “*Bu olaydan sonra, onun düşlerindeki aşkı bulduğuna nasıl inandığını merak ettim; ancak sormayı göze alamadığım için bana verdiği ayrıntılarla yetinmek zorunda kaldım*” tümcesinde anlatıcı ikinci dereceden bir kahraman ve iç öyküsel bir anlatıcıdır (Kale, 2017,s. 43).

Ben öyküsel anlatıcı ise aynı zamanda başkahramandır; yani aynı bilince, belleğe ve deneyime sahip olan başkahraman ile anlatıcı aynı kişidir. Anlatıcı olayların akışı ile ilgili sınırlı bir bilgiye sahiptir (Kıran ve Kıran 2011, s. 151). “*Başımдан çok acı tecrübeler geçti*” tümcesinde, ben öyküsel anlatıcı bulunmaktadır (Kale, 2017,s. 43).

Genette (2007, s. 191) "anlatım konumu" olarak adlandırdığı anlatıcının metindeki konumu ile ilgili Stanzel'in (1955) tasnifine yer vererek üç tip anlatıcı konumu olduğunu savlamaktadır. Bunlardan birincisi "her şeyi bilen yazar-anlatıcı konumu" anlatıcının her şeyi bildiğini, "ben anlatım konumu" anlatıcının anlatıda karakterlerden biri olarak yer aldığını ve "kişisel anlatım konumu" ise anlatıcının anlatıdaki olayı herhangi bir karakterin ağzından üçüncü tekil kişi biçimini kullandığını göstermektedir.

## Anlatıcı ve Kiplik

Genette (2007, s. 267)'e göre Jakobson'un iletişim şemasındaki dilin işlevleri gibi anlatıda da anlatıcının farklı yönlerini ortaya çıkaran beş farklı işlev vardır: anlatma, yönlendirme, ideolojik, bildirişim ve doğrulama.

*Anlatma işlevi*, anlatıcının anlatma özelliğini kaybetmeden gerçekleştirdiği işlevdir. *Yönlendirme işlevi*, anlatıda metinle ilgili yorumlara yer vermek için anlatma işlemine ara verilmesi olarak tanımlanır. *İdeolojik işlev* ise anlatıcının herhangi bir durumla ilgili doğrudan ya da dolaylı olarak anlatıya müdahale etmesi durumudur. *Bildirişim işlevi* okuyucu ile ilişki kurulması ve sürdürülmesi olarak tanımlanırken *doğrulama işlevi* ise anlatıcının bilginin kaynağını doğruladığı, kesinlik düzeyini gösterdiği işlev olarak belirtilir.

Genette (2007, s. 268)'e göre anlatıcının kendine yönelmesi Jakobson'un dilin işlevlerinde anlatım (coşku) işlevi olarak adlandırdığı işleve benzer bir işlevdir. Anlatıcı bir taraftan anlatma eylemini gerçekleştirirken diğer taraftan da anlatı ile duygusal, zihinsel bir ilişki içinde yer alır. Jakobson'un verici üzerine odaklandığını belirttiği anlatım işlevi, Genette (2007, s. 268)'in tanımlamasında anlatıcı üzerine odaklanır. Bir diğer işlev olan çağrı işlevi ise alıcı ya da gönderilen üzerine odaklanan ve alıcıda etkin bir davranış belirlemeyi ya da varoluş koşullarını değiştirmeyi amaçlamaktadır (Klinkenberg, 1996, s. 53). Anlatıcı işlevleri açısından değerlendirildiğinde bu işlev anlatıcının okuyucuya (alıcı) yöneldiği, okuyucuyla bir ilişki kurduğu ya da var olan ilişkiyi sürdürdüğü işlevdir (Genette, 2007, s. 268, 269). Metinde bu dilsel işlevleri birbirinden ayıran egemen öge kavramından bahsetmek mümkündür. Bir işleve yönelik baskın bir kullanım söz konusuysa bu durum metnin dilsel işlevinin ne olduğuna işaret etmektedir (İşeri, 2017, s. 47). Dilin işlevlerinde belirtilen bu duruma benzer şekilde anlatıcının işlevleri de birbirine bağımlı olarak gerçekleşmemektedir.

Anlatıda, anlatıcı işlevleri zorunlu olarak birbirini gerektirmez. Genette (2007, s. 269)'e göre bu işlevlerden ilki olan anlatma işlevi dışındaki işlevlerin gerçekleşmesi zorunlu değildir. Anlatma işlevi ise anlatıda zorunlu olarak yer alması gereken bir anlatıcı işlevidir.

Anlatıcının işlevleri, anlatıcının anlatma eylemi dışında metinde farklı görünümlemlerle de yer aldığını göstermektedir. Anlatıcı, kimi zaman anlatma eylemine ara verip anlatıyla ilgili yorumlar yaparken kimi zaman da olay örgüsüne müdahale eden bir eyleyen olarak görev üstlenmektedir. Genette (2007, s. 259) bu durumu anlatı tipleri ile açıklar. Ona göre anlatıcının anlatıda yer almadığı (heterodiegetik) ve anlatıda bir karakter olarak yer aldığı (homodiegetik) olmak üzere iki tür anlatı vardır.

Anlatıların göstergebilimsel çözümlenmeler yoluyla incelenmesini sağlayan anlatı izlencesi öznenin nesneyi araması ve ona ulaşması süreci ile gerçekleşmektedir. Bu durumun sağlanabilmesi, öznenin eyleme hazır duruma gelebilmesi edinç aşamasında kipliklerin tamamlanması ile ilgili bir durumdur. Edinç aşaması öznenin dört temel kipliğe sahip olması ile sağlanır: /istemek/, /bilmek/, /muktedir olmak/ ve /zorunda olmak/. Kiplikler gücüllük kiplikleri (zorunda olmak, istemek), edimsel kiplikler (muktedir olmak, bilmek) ve gerçekliğin kipliği (yapmak) olmak üzere öznenin üç farklı edinç aşamasını ortaya çıkarmaktadır (Groupe d'Entrevernes, 1979, s. 34). “Göstergebilimde ele alınan kiplikler, göstergebilimin tüm çözümlenme ve anlamlandırma aşamalarında olduğu gibi öncelikle özne açısından incelenirler” (Uzdu Yıldız, 2011, s. 48). Bir başka deyişle öznenin değer nesneye ulaşış eylemini başarılı bir biçimde gerçekleştirmesi için öncelikle kipsel nesneye ulaşması gerekmektedir. Göstergebilimsel çözümlenmelerde eylemi gerçekleştirmeyi sağlayan bu kiplikler özne tarafından gerçekleştirilmektedir. Genette (2007, s. 267)'in anlatıcı işlevleri göz önünde bulundurulduğunda anlatıda özne, olay örgüsündeki bir kişi olarak ele alınabileceği gibi “anlatıcı” açısından da değerlendirilebilmektedir. Anlatıcının temel ve zorunlu işlevi anlatma eylemidir. Ancak anlatıcı bu eyleme ara verip olay örgüsüne de müdahale edebilmektedir. Anlatıcının anlatma eylemini gerçekleştirirken özne konumunda bulunması ya da anlatı içinde nesneye ulaşmaya çalışan bir özne olarak yer alması kiplikler sürecinin tamamlanmasıyla mümkün olmaktadır. Anlatıcının anlatma eylemini gerçekleştirdiği bir özne olması “anlatıda alıcının inanmak istemesi; anlatıcının da inanmak isteyen bir alıcısının olduğunu bilmesi, anlatıların algılanmasında ve anlamlandırılmasında kipliklerin öne çıktığını gösterir” (Uzdu Yıldız, 2015, s. 320). Anlatıcı, anlatma eylemini gerçekleştirerek okuyucuya ulaşma amacındadır. Anlatıcının anlatma eylemini gerçekleştirmesi ise okuyucuyu ikna etme gücüne, isteğine ve bilgisine sahip olmasıyla mümkün olabilmektedir. Öznenin nesneye ulaşmak için neler yapması gerektiğini bilmesi eylemini olumlu sonlandırabilmesine olanak sağlamaktadır (Uzdu Yıldız, 2011, s. 64). Aydın Sevim (2011, s. 28)

haber sunucusunu anlatıcı olarak ele aldığı çalışmasında anlatıcının anlatma eylemini gerçekleştirip izleyiciye ulaşması için haberi dikkat çekici kılacak anlatım tarzına yer verildiğini, izleyicide merak uyandırıcı bir anlatı düzeninin var olduğunu belirtmektedir. Alıcının anlatıdaki varlığını korumak için anlatıcı ikna etmek çabasıdır ve bunu nasıl gerçekleştireceğini bilmektedir. Bunun yanı sıra anlatıcı, okuyucunun varlığını metinde sürdürmek için sıklıkla empati kurma yoluna gitmektedir. Aydın Sevim, anlatıcının (sunucu) bu tutumunu “Empati yoksa izleyicinin öyküyle ilişkisi sona ermekte ve empati kurulmadan bir öykünün başarısından söz edilememektedir.” (2011, s. 19) diyerek açıklamaktadır. Anlatıcı izleyiciye sıklıkla seslenerek bildirişim işlevini gerçekleştirmekte varsayımsal okuyucu ile iletişim kurmaktadır.

Anlatıcı, anlatma işlevini gerçekleştirirken okuru yönlendirme işlevini de gerçekleştirebilmektedir. Durumu nesnel bir biçimde ortaya koymaktan çok alıcıyı metnin içine çekecek, etkileyecek anlatımlara da yer verebilmektedir. Anlatıcının bildirişim işlevi okuyucuyla iletişim kurmaya çalışmasına olanak sağlamaktadır.

Göstergebilimde anlatı izlencesi üç aşamalı olarak düşünüldüğünde (Kıran, 1999, s. 159) ikinci aşama olan eylem aşaması öznenin nesneye ulaşma çabasını içermektedir. Gönderen tarafından harekete geçirilen özne eyleme geçmektedir. Sonraki aşama ise eylemin sonucuna göre öznenin değerlendirildiği yaptırım aşamasıdır. Anlatıcı bu bağlamda özne olarak değerlendirildiğinde onun temel eylemi “anlatma” olarak kabul edilebilmektedir. Bu öznenin anlatma eylemini gerçekleştiren anlatıcı olabilmesi için kiplikler açısından yeterli olması beklenmektedir. Anlatma eylemi açısından anlatıcının özne olduğu bir durumda özneleşme sürecinde bir /üst-isteme/ kipliği söz konusu olmaktadır. Anlatıcı okura metni ulaştırmak ve anlatma eylemini gerçekleştirebilmek için eylemine başlamışsa burada bir üstlenilmişlik vardır. Yani öncelikle eylemi gerçekleştirme konusunda bir isteğe sahip olması gerekmektedir.

Göstergebilim kipliklerinden isteme/zorunda olma, bilme ve muktedir olma bakımından anlatma eyleminin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Anlatının varlığı anlatıcının özne olarak anlatı eylemini gerçekleştirdiğinin göstergesidir. Anlatıcının aynı zamanda bir kahraman olması ve anlatı içinde diğer eylemlerinin kipliklerinin yer alması katmanlı bir eylemler ve kiplikler ilişkisi ortaya çıkarmaktadır. Öznenin olay örgüsü içindeki eylemleri anlatıcı olarak anlatma eylemini dolaylı olarak etkilemektedir. Anlatıcının işlevleri açısından bakıldığında onun karşısında

bir okuyucu bulunmaktadır ve anlatma eylemi okuyucu için gerçekleşmektedir. Anlatıcının okuyucuyu okuma eylemini sürdürebilmesi için ikna etmesi gerekmektedir.

Tablo 2: İkna için gereken kiplikler

Anlatıcı	ethos (güç)	Okuyucu
	pathos (istek),	
	logos(bilgi)	

Bu bağlamda anlatıcı okuyucuya anlatmaktadır; anlatıcı, anlatmayı bilmektedir, okuyucuya bilgi vermektedir. Dolayısıyla anlatıcının bilme kipliği iki aşamalı bir kipliktir. Birincisi “şeylerin” bilgisi olarak anlatacağı konu ile ilgili tüm anlatı unsurları (konu, zaman, mekan, olay örgüsü, anlatı kişileri vb.) hakkında sürekli bir bilgi aktarımı yapmaktadır. İkincisi “anlatmayı bilme” kipliğidir ve buradaki bilgi, anlatı tekniğine yönelik bilgilerdir (sıralama, öteleme, anlatmayla ilgili diğer teknik bilgiler).

İsteme kipliği anlatının içinde öznenin eylemini yapmasıyla ilgilidir ve anlatıcının eyleyen olarak özneleştiği süreci de belirlemektedir. Eyleyen söylediğinin ya da yaptığının farkında olup sorumluluğu üzerine almakta ve özneye dönüşmektedir.

### ***Kürk Mantolu Madonna* Romanında Anlatıcılar, İşlevleri ve Kiplikler**

Sabahattin Ali, Türk Edebiyatında toplumsal gerçekçiliğin temsilcilerinden biri olarak kabul görmektedir. Eserlerinin çoğu bu bağlamda değerlendirilir ancak *Kürk Mantolu Madonna* romanı toplumsal gerçekçiliğin yanında romantik unsurlar barındırmasıyla da bilinmektedir. Bu roman 1940 yılında tefrika halinde, 1943 yılında ise kitap olarak basılmıştır. Yazıldığı günden bugüne çok okunanlar arasında yer alan romanın günümüzde gördüğü ilgi de oldukça yüksektir.

*Kürk Mantolu Madonna* anlatı yapısı itibariyle okuyucuya ulaşabilmiş bir roman olarak kabul edilebilmektedir. Konu olarak Raif Efendi'nin yaşantısını ve aşkını merkeze almasının yanında, aydın bir karakter olarak Raif Efendi'nin ve “Anlatıcı”nın çevreleriyle uyumsuzlukları da işlenmektedir. Anlatı, bir çerçeve ve bir iç anlatıdan oluşmaktadır. Romanın “defter” bölümünde Raif Efendi'nin anlatıcılığında Raif Efendi'nin yaşamının bir bölümü ve aşkı anlatılmaktadır. Çerçeve anlatı ise Raif

Efendi'nin öyküsünü hazırlayan bir kurguda “anlatıcı” tarafından; anlatıcının kendi yaşantısını da içine alan bir yapıdadır. Bu açıdan roman içinde iki anlatı ve iki anlatıcının varlığı görülmektedir. İki anlatıcı da anlatıda yer alan karakterlerdir.

Tablo 3: *Kürk Mantolu Madonna* 'da ses ve odaklanma

	<i>Olayların içsel analizi</i>	<i>Olayların dışardan gözlenmesi</i>
<i>Anlatıcı, öyküde yer alan bir karakterdir.</i>	<i>Ana karakter, kendi öyküsünü anlatır.</i>	<i>Yardımcı karakter, ana karakterin öyküsünü anlatır.</i>
Anlatıcı ve Raif Efendi	Raif Efendi'nin anlatıcılığındaki “defter” bölümü ve çerçeve anlatıdaki “anlatıcının kendi hakkında anlatımları”	Anlatıcının Raif Efendi'nin öyküsü hakkında aktardıkları

İç odaklı bakış açısına sahip olan anlatıcılar ben öyküsel anlatıcıdır. Çerçeve anlatının anlatıcısı bu bağlamda kendi yaşamına ilişkin bilgilerinin ve duygularının yanında Raif Efendi'ye dair gözlemlerini de sunmaktadır. Raif Efendi ise iç anlatıda kendi yaşamöyküsünden bir kesiti aktarmaktadır. Birinci kişi adının kullanıldığı anlatıda Kıran ve Kıran (2011, s. 11) belirlemesine göre Raif Efendi ikinci tür anlatıcı, çerçeve anlatıdaki “anlatıcı” ise üçüncü tür anlatıcı olarak betimlenebilmektedir. Ben anlatıcının kullanılması okuyucu açısından anlatının daha rahat anlaşılmasını sağlayabilmektedir. “...roman kahramanının anlatıcısıyla çok çabuk özdeşleşmesini ve bu özdeşleşmenin anlatılanlara gerçekçi bir nitelik kazandırmasını, (ben) anlatıcı yönteminin getirdiği bir avantaj olarak görmek gerekir” (Tekin, 2004, s. 41-42). Ancak anlatılanların tek bir bakış açısında sığdırılması bir sınırlılık olarak da değerlendirilebilmektedir. “(ben) anlatıcı, hem ‘anlatan’ hem de ‘anlatılan’ olması itibarıyla romancıyı sıkıntıya sokmakta, dolayısıyla ‘anlatıcı’ ile ‘anlatan’ arasında makul tutulması gereken uzaklığı kurmak, düzenlemek pek kolay olmamaktadır. Bu durumda (ben) anlatıcı ve onun kişiliğinde gerçekleşen anlatım biçimi, romancının ifade etme özgürlüğünü kısıtlamakta, W.C. Booth’un ifadesiyle ‘aşırı sınırlamayı’ beraberinde getirmektedir” (Tekin, 2004, s. 43). Bunu aşabilmek için anlatıcıya bazı özelliklerin verilmesi ya da belirli anlatım tekniklerinin kullanılması gerekebilmektedir (Tekin, 2004, s. 44, 45). “Ben” anlatıcının okuyucu tarafından daha iyi tanınıp bilenebilmesi için anlatı içinde nasıl teknikler kullanılabileceğini üç yolla açıklanmaktadır.



A) “Ben” anlatıcısını donanımlı kılmak. Sözelimi, görme ve sezme gücü güçlendirilmiş bir anlatıcının, çevreyi ve eşyayı anlatırken kendi mizaç ve kültüründen birtakım işaretler göndermesi.

B) Anlatı sistemine “ben” anlatıcısının sorumluluğunu yüklenip paylaşıp yükünü hafifletecek bir veya birkaç gözlemci kahramana yer vermektir. Herhangi bir vesileyle “ben” anlatıcısının yakınında yer alan gözlemci kahraman, görevini iki şekilde yerine getirir: Anlatıcı hakkında ya doğrudan bilgi verir ya da anlatıcının kendi kendisini tanıtmaya aracı olur.

C) Mektup ve anı yöntemini kullanmak.

Romanda bu tekniklerin ilk ikisinin yer aldığı görülmektedir. Birinci teknikte donanımlı bir anlatıcının varlığından söz edilmektedir. Bu durum romandaki şu alıntılardan da anlaşılacağı üzere kliplerden bilme ve muktedir olma klipleri ile açıklanabilmektedir: *"Halbuki o hiç de fevkalade bir adam değildi" (s. 11). "Sonu çıkmayacağını bile bile girdiğim birçok kabul imtihanlarının hakikaten sonu çıkmayınca nedense gene üzülüyor..." (s. 12).* Anlatıcıların anlatma eylemi konusunda yeterli olmaları onları anlatma eylemi konusunda güçlü; teknik konusunda ise bilgili kılmaktadır. Romanda “anlatıcının” kahraman özne olarak da yazan, edebiyata karşı ilgili bir karakter olması, anlatıcı olarak onun teknik konularda muktedir olduğunu göstermektedir. Anlatıda Hamdi pek çok konuda anlatıcılar hakkında bilgi veren bir karakterdir. Şu sorusu anlatıcının yazma ile olan ilgisini okuyucuya sunmaktadır: *"Yazı filan yazıyor musun? –Ara sıra...Şiir,hikaye"(s.15).* Ayrıca Raif Efendi de bir anlatıcı olarak edebiyata meraklı bir karakterdir ve iç anlatı olarak değerlendirilebilecek olan “defter” bölümünün anlatıcısıdır. Bu bakımdan iç anlatının anlatıcısı da anlatmaya muktedir bir kliptedir. *"Zaten bu defteri neden aldım?.....İnsanın muhakkak kendini boşaltması lazım...Dünkü hadise olmasaydı..." (s. 47).* İkinci teknik, gözlemcilerin düşüncelerini dile getirişleriyle anlatıcı hakkında bilgi vermeleridir ve romanda çerçeve anlatıdaki anlatıcının tanıtılması için kullanılmıştır. Anlatı kişilerinden Hamdi, anlatıcı ile ilgili bazı bilgilerini okuyucuya aktarır: *"Sen zeki çocuksundur, bilirim; pek çalışkan değildin ama, bunun ehemmiyeti yok"(s. 15).*

Anlatıcıların donanımlı kılınması onların kiplikler açısından anlatı tekniğine ilişkin bilgili ve muktedir olmalarını sağlamaktadır. Bu durum okuyucu tarafından anlatılanlara ikna konusunda olumlu bir izlenim yaratmaktadır. Teknik olarak okuyucunun anlatıyı sürdürbilmesine destek vermektedir. Çerçeve anlatıdaki anlatıcının anlatma tekniğiyle ilgili bazı kullanımları yine onun teknik konusundan bilme kipliğine sahip olduğunu göstermektedir: “*Sonradan hiç böyle olmadığını gördüm, fakat bunlardan daha ilerde bahsedeceğim*” (s. 19-20) ve “*Bunun sebebini pek çabuk, fakat pek hazin bir şekilde öğrendim. Fakat her şeyi sırasıyla anlatacağım*” (s. 34) diyerek okuyucuyu konumlandırmakta ve öteleme, geciktirme tekniğini kullanmaktadır. Bu, okuyucuda merak ve istek uyandırması bakımından aynı zamanda kipliklerle ilgili bir belirim olarak değerlendirilebilmektedir.

Tablo 4: Anlatıdaki işlevleri açısından *Kürk Mantolu Madonna*’da anlatıcılar

<i>Anlatıcının işlevi</i>	<i>Anlatıdaki Görünümleri/Vartığı</i>	<i>Okuyucunun Kiplikleri</i>
Anlatma		Gerçekliği kabul etme
Yönlendirme		Merak üzerinden isteme
İdeolojik		Genellemeye bağlı inanma
Bildirişim		İsteme
Doğrulama		Bilme/inanma

Çerçeve anlatıcının okuyucuyla olan ilişkisinde bu işlevlerin çoğunu gerçekleştirdiği görülmektedir. Anlatıcı, yönlendirme işlevini en belirgin biçimde romanın ilk sayfasındaki şu sözleriyle yerine getirmektedir: “*Fakat insanlar nedense daha ziyade ne bulacaklarını tahmin ettikleri şeyleri araştırmayı tercih ediyorlar. Dibinde bir ejderhanın yaşadığı bilinen bir kuyuya incek bir kahraman bulmak, muhakkak ki, dibinde ne olduğu hiç bilinmeyen bir kuyuya inmek cesaretini gösterecek bir insan bulmaktan daha kolaydır.*” (s. 11). Burada yönlendirme ve bildirişim işlevleri birliktedir; çünkü okuyucunun anlatılacakları önemsemesini ve merak etmesini sağlamaktadır. İdeolojik işlev olarak anlatıcının yorumlarıyla genellemelere gittiği bölümler ele alınabilir. Bu genellemeleri kendi ideolojisine göre yaptığı düşünüldüğünde bu ifadeler anlatıcının kimliği konusunda okuyucuya bilgiler vermektedir. “*İnsanlar arasındaki münasebetleri tanzim eden amiller ne kadar gülünç, ne kadar dıştan, ne kadar boş ve bilhassa asıl insanlıkla ne kadar az alakası olan şeylerdi*” (s. 16) gibi bir ifadede

anlatıcının insan ilişkilerine verdiği önemi görmek mümkündür. “İnsanlar birbirlerini tanımının ne kadar güç olduğunu bildikleri için bu zahmetli işe teşebbüs etmektense, körler gibi rasgele dolaşmayı ve ancak çarpıştıkça birbirlerinin mevcudiyetlerinden haberdar olmayı tercih ediyorlar” (s. 32) ifadesinde ise insanların ilişkilerine emek vermekten kaçındıklarını anlatması, anlatıcının ilişkiler konusunda hassas, insani değerlere önem veren bir ideolojisinin olduğunu göstermektedir. Doğrulama işlevinde anlatıcı özellikle Raif Efendi hakkında çevresindeki insanların yorumlarından bahsederek bir doğrulamaya gitmektedir. Örneğin Raif Efendi’nin ailesiyle ilgili detaylı bilgileri “öğrendiğime göre” (s. 19) ifadeleriyle sunar. Karakter olarak anlatıcıların ikisinin de “düşük özsaygılı görünümde” (Arslan Akfırat, 2012, s. 161) olmaları da anlattıklarının doğruluğu konusunda okuyucuyu ikna edebilen bir durum oluşturmaktadır.

Tablo 5: Anlatıcı ve Raif Efendi’nin “Anlatma” eylemine ilişkin kiplikleri

	Kiplikler	Anlatıcı	Raif Efendi
Anlatma Eylemi	<b>Bilme</b>	<i>Konuyu bilme:</i> Anlatıcı Raif Efendi’nin hikâyesini anlatıyor, bu konuda bilgilenmeye çalışıyor, süreci okura aktarıyor. <i>Anlatmayı bilme:</i> Anlatı tekniğine hâkim bir anlatıcı olduğu anlatı kişisi olarak da “yazma” eylemiyle ilişkili.	Birinci kişi anlatıcı olarak kendi hikâyesini anlattığı için <i>konuyu bilme</i> konusunda iç odaklayıma sahip. <i>Anlatmayı bilme</i> konusunda da anlatıcı gibi yazma eylemiyle ilişkili.
	<b>İsteme</b>	Raif Efendi’nin hikâyesini anlatmayı istiyor.	Başından geçenleri anlatma isteği bir “katharsis” (arınma) olarak değerlendirilirse zorunda hissetme gibi de değerlendirilebilir.
	<b>Muktedir olma</b>	Anlatmaya yetkin, anlatma eylemini engelleyici unsurlar bulunmamakta.	Anlatma eylemini engelleyici bir unsur yok gibi görünse de son ana kadar bunları kimseyle paylaşmaması anlattıklarının öğrenilmesi konusunda çelişki oluşturmaktadır.

Raif Efendi’nin anlatma eylemine ilişkin isteme ve muktedir olma kipliklerinin “Söylemek, bir şeyler, birçok şeyler anlatmak istiyorum...”

*Kime? Şu koskocaman dünyada benim kadar yapayalnız dolaşan bir insan daha var mı acaba? Kime, ne anlatabilirim? On seneden beri hiç kimseye bir şey söylediğimi hatırlamıyorum. Boşuna yere herkesten kaçmış, boş yere bütün insanları kendimden uzaklaştırmıştım; ama bundan sonra başka türlü yapabilir miyim?” (s. 46-47) ifadesinde yer aldığı görülmektedir.*

Tablo 6: Anlatıcının “Raif Efendi’nin hikâyesini öğrenme” eylemine ilişkin kiplikleri

	Kiplikler	Anlatıcı
Raif Efendi’nin hikâyesini öğrenme	Bilme	Nasıl öğreneceğini bilmiyor ancak bu konuda ona Raif Efendi’nin kendisi yardımcı oluyor. ( <i>defteri vermeyi kabul ederek</i> )
	İsteme	Raif Efendi’nin hikâyesini öğrenmeyi istiyor.
	Muktedir olma	Öğrenmeye muktedir, anlatıcı baskıcı bir karakter olmadığı için bilgiye ulaşma süreci zamana yayılıyor.

Anlatıcının hikâyeyi bilmeyip merak etmesi ve Raif Efendi’nin kendisinin ona bu konuda yardımcı olması romanda şu ifadelerden anlaşılmaktadır: *"Sözüne devam edemedi. Öksürüyordu. Nihayet gözleriyle defteri işaret ederek: 'Oku, göreceksin!' dedi." (s. 45).*

Anlatıcının Raif Efendi’nin hikâyesini öğrenme konusundaki isteği *"Bundan sonra Raif Efendi’nin her hali, sahiden manasız ve ehemmiyetsiz olan hareketleri bile, bana merak vermeye başladı. Onunla konuşmak, hakiki hüviyetine dair bir şeyler öğrenmek için her fırsattan istifadeye kalktım." (s. 24)* ifadeleriyle ortaya çıkmaktadır.

Anlatıcının Raif Efendi’nin hayatı ile ilgili meraklı olduğu ancak baskıcı bir yapıya sahip olmamasından dolayı bilgiye geç ulaştığı romandaki şu ifadelerden anlaşılmaktadır: *"Alakamın sahi olup olmadığını araştırır gibiydi. Onu inandırmak için birçok şeyler yapmaya hazırdım, fakat ilk defa olarak herhangi bir şekilde bir heyecan ifade ettiğini gördüğüm gözleri*

*çabucak eski ifadesizliklerine ve o her zamanki bomboş tebessüme döndüler" (s. 27). "Gerçi bazı akşamlar daireden beraber çıkararak evine kadar yürür, hatta bazen içeri de birlikte girerek, kırmızı mobilyalı misafir odasında birer kahve içerdik. Fakat bu esnada ya hiç konuşmaz yahut da havadan sudan, Ankara'nın pahalılığından, İsmetpaşa mahallesindeki kaldırımların bozukluğundan bahsederdik. Evine, çoluk çocuğuna dair bir şey söylediği nadirdi. Ara sıra: 'Bizim kız riyaziyeden gene kırık numara almış!' der sonra hemen lafı değiştirirdi" (s. 27).*

Anlatıcının Raif Efendi'nin hikâyesini öğrenme ve bunu okuyucuya sunma konusundaki kiplikleri anlatı kurgusunun doğal birer örgüsü haline dönüşmüş olduğu için gözlenmesi kolaylaşmıştır. Özellikle teknik anlamda anlatma eylemiyle ilgili kiplikler her anlatıda bu kadar belirgin görülemeyebilir.

## SONUÇ

“Kipliklerin işleyiş biçimini anlamak, kısa öykülerin veya hatta diğer edebi eserlerin daha çok takdir edilmesini sağlayabilir, çünkü metne canlılık kazandırdığı bir gerçektir” (Parina ve D Leon, 2014, s. 101). Bu çalışmada incelenen kiplikler anlatıcıların özelliklerinin anlatıya nasıl yansıdığını göstermektedir. Okuyucuda yaratılması hedeflenen algılar, anlatıcının işlevleri ve bu işlevlere bağlı olarak da kipliklerle oluşturulmuştur. İncelenen romandaki anlatıcıların işlevlerini gerçekleştirmede “bilme” ve “muktedir olma” kipliklerinin etkili kiplikler olarak ortaya çıktığı görülmüştür.

Arslan Akfırat (2012) *Kürk Mantolu Madonna*'daki karakterleri benlik kavramı bağlamında incelediği çalışmasında anlatıcı ve Raif Efendi'ye dair benlik hakkında betimlemelerde bulunmuştur. Güdülü benlik, benlik değerlendirme, olumlu benlik görüşünü sürdürme, özsaygı ve kendini doğrulama başlıkları bakımından incelenen anlatıcı ve Raif Efendi hakkında ulaştığı bulgular bu çalışmanın anlatıcılarının kipliklerinin incelenmesi sonucunda ulaşılan bulgularla koşutluk göstermektedir.

Anlatıcının başlarda muktedir olmayan karakter kipliği özelliği “istikrarsız düşük özsaygılı” (Arslan Akfırat, 2012, s. 158) biri olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Buradaki istikrarsızlık yani sürekli olmama durumu muktedir olmama kipliği için de geçerli olduğundan geçici bir kiplik görünümü oluşturmuştur. Raif Efendi için de “muktedir olma” kipliği anlatma eylemiyle ilişkilendirildiğinde “anlatmayı bilme” kipliğindeki olumlu durum nedeniyle sürekli hale dönüştüğü söylenebilir.

Sonuç olarak *Kürk Mantolu Madonna* romanının okuyucu kitlesine ulaşmada başarılı olabilme nedenleri arasında anlatı düzeninin de bir etkisi olduğu söylenebilir. Bu düzenin unsurlarından biri olan anlatıcılar incelendiğinde, anlatıcıların kiplikler açısından donanımlı olmalarının ve okuyucuyu anlatılanlar konusunda ikna edebilmelerinin anlatının başarısında etkili olduğu görülmektedir.

## KAYNAKÇA

Arslan Akfırat, S. (2012). Benlik kavramı bağlamında “Kürk Mantolu Madonna” karakterlerinin çözümlenmesi. *International Journal of Human Science*, 9(1): 142-173.

Aydın Sevim, B. (2011). Gerard Genette’in Kavramları Çerçevesinde Mehmet Ali Birand’ın Anlatıcı Kimliği. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Araştırmaları Dergisi*, 1: 14-29.

Butor, M. (1954). *La Modification*. Paris: Minuit.

Chatman, S. (1990). *Coming to Terms-The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*. USA: Cornell University Press.

Demir, Y. (2002). *İlk Dönem Türk Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Genette, G. (2007). *Discours du récit*. Paris: Editions du Seuil.

Groupe d’Entrevernes. (1979). *Analyse sémiotique des Textes*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

Günay, V. D. (2013). *Metin Bilgisi*. 4. Baskı. İstanbul: Papatya Yayıncılık.

Henderson, B. (1986). *Filmde Zaman, Kip ve Çatı*, Nilgün Abisel (çev), Ankara BYYO, Yıllık-VIII, 1-22.

İşeri, K. (2017). *Sözden Yazıya Dile Gelen Metin*. Ankara: Pegem Akademi.

Jenny, L. (2003). “Méthodes et problèmes. Dialogisme et Polyphonie”, <http://www.hum.au.dk/romansk/polyfoni/fraind.htm>, (26.12.2017).

Kale, Ö. (2017). Anlatıcının Macerası. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (6) 12: 41-47.

Kıran Z. ve Kıran A.(Eziler) (2011). *Yazınsal Okuma Süreçleri*. 4. Baskı, Ankara: Seçkin Yayınevi.

Kıran Z. ve Kıran A.(Eziler) (2013). *Dilbilime Giriş*. 4. Baskı, Ankara: Seçkin Yayınevi.

Kıran, A. (1999). “Ben ve Ötekiler” *Dilbilim Araştırmaları*. İstanbul: Simurg Yayınevi , 153-172.

Klinkenberg, J. M. (1996). *Precis de sémiotique generale*. Bruxelles : De Boeck Université.

Lothe J. (2000). *Narrative in Fiction and Film*. USA: Oxford University Press.

Mainueneau, D. (1986). *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*. Bordas: Paris.

Parina, J. C., ve D Leon, K. D. (2014). A stylistic analysis of the use of modality to identify the point of view in a short story. *The Southeast Asian Journal of English Language Studies*, 20(2): 91-101. <http://dx.doi.org/10.17576/3L-2014-2002-08>.

Rifat, M. (2007). *Metnin Sesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sözen, M. (2008). Anlatıcı Kavramı, Sinematografide Anlatıcı Tipolojisi ve Örnek Çözümler. *Selçuk İletişim*, 5(2): 167-182.

Tekin, M. (2004). *Roman Sanatı*. 4. baskı. Ankara: Ötüken Yayınları.

Uzdu Yıldız, F. (2011). Göstergibilim Kiplikleri Açısından Anlatı Kişilerinin İncelenmesi. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Uzdu Yıldız, F. (2015). Fantastik Anlatı ve Okurun Fantastik Anlatıdaki İşlevi. *International Journal of Language Academy*, 3(4): 314-321.

Yıldırım A., Şimşek H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

## BAZI ARKEOLOJİK BULUNTU ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN ANTİK SMYRNA/İZMİR'DE İNANÇLAR

Akın ERSOY\*

### ÖZET

Bu çalışma içerisinde Antik Smyrna/İzmir kazılarında ele geçen bir grup pişmiş toprak dini obje buluntuları üzerinden kuruluşundan itibaren Smyrna'da yaygın olarak saygı gören inançlar üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Taş, pişmiş toprak, cam, bronz, kurşun ve altın vb farklı malzemelerden yapılmış dini objeler ait oldukları inancın ve bu inancın seremonilerinin ayrılmaz parçası olup antik ritüellerin somut arkeolojik belgeleridir. Bu anlamda çalışmamızda bir grup pişmiş toprak obje değerlendirilmiş olup Smyrna kazıları çerçevesinde farklı arkeolojik noktalarda yapılan çalışmalarda ele geçmişlerdir. Objeler Hellenistik Dönemin başından Geç Bizans Dönemine kadar geniş bir zaman sürecine aittirler. Antik kaynaklar, epigrafik belgeler, tarihi ve dini vesikalar çerçevesinde Smyrna'daki bilinen inançlar bu objeler ile birlikte değerlendirilmiştir. Son söz olarak İslam inancının Smyrna'daki başlangıcına ilişkin kısa bilgiler ve bir değerlendirme sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Smyrna, Pişmiş Toprak, Objeler, İnanç, Arkeolojik Kazı

### ON BELIEFS IN ANCIENT SMYRNA/IZMIR BASED ON SOME SAMPLES OF ARCHAEOLOGICAL FINDINGS

#### ABSTRACT

This study reviews the commonly respected religions in Smyrna since its establishment based on a group of terracotta religious objects unearthed during the excavations in Ancient Smyrna / Izmir. Religious objects made of various materials such as stone, terracotta, glass, bronze, lead and gold are inseparable parts of the religions and related ceremonies they belong to and are tangible archeological evidences of ancient rituals. In this regard this study examines a group of terracotta objects found in different areas during the excavations in Smyrna. The objects spread to a wide span of time from the beginning of the Hellenistic Period until the Late Byzantine Period. Religious beliefs of Smyrna known from ancient resources, epigraphical documents, historical and religious records are examined together with these objects. The epilogue provides information about the outset of Islam in Smyrna.

**Keywords:** Smyrna, Terracotta, Object, Religion, Excavation

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü  
akin.ersoy@deu.edu.tr



Büyük İskender'in Doğu Seferi'nin hemen ardından, MÖ 4. yüzyılın sonu ve MÖ 3. yüzyılın başında, yeni yerinde yeniden inşa edilen Smyrna/İzmir kenti, Eski Smyrna'dan (Bayraklı Smyrnası) ve çevredeki köylerden gelen "yeni" kentlilerin inançlarına da doğal olarak ev sahipliği yaptı (Ersoy, 2015, s. 14 vd.). Olymposlu Tanrılar ve Tanrıçalara inananlar yeni kentte yeni tapınaklarda, yeni tahsis ve tesis edilen kutsal alanlar veya mekanlarda ibadetlerine devam ettiler.

İbadet alanları için diğer birçok antik kentte gördüğümüz gibi, Smyrna'da da kentin çoğunlukla kalabalıkların uğrak noktaları olan örneğin Agoralar, Liman çevresi ve görünürlüğü açısından kentin sur içinde kalan tepe ve tepelikleri seçilmişti. Şehirlerin surları dışında da ibadet noktaları yok değildi ancak sayıca daha azdır. Strabon, Pausanias, Aristeides ve benzeri antik kaynakların yanı sıra yüzey araştırmaları ve arkeolojik kazılar ile ortaya çıkarılan somut epigrafik buluntular kentin kuruluş yüzyıllarında saygı gösterilen çok sayıda Olymposlu Tanrılar ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir.



Resim 1. Smyrna Agorası'ndan ele geçen heykel grubu. Artemis-Poseidon- Amphitrite

Bu çerçeveden bakıldığında, Smyrna/İzmir'de Araştırmacılar tarafından önerilen Tanrılar için ibadet noktaları önerilse de, önerilen hiçbir noktada arkeolojik kazılar yapılmadığı gibi arkeolojik kazı çalışmaları

yürütülen hiçbir yerde de Semavi dinlere ilişkin ibadethaneler dışında doğrudan Pagan Tanrılara ait tapınak gibi bir kutsal yapı veya alana ulaşılmış değildir.

Buna karşın antik kentin Agorası, Tiyatrosu, Akropol tepesi Kadifekale'de ve Basmane'deki konut alanlarında gerçekleştirilen arkeolojik kazılarda Pagan Tanrı ve Tanrıçaları temsilen küçük boyutlu pişmiş toprak heykelcikler veya mermerden yapılmış irili ufaklı heykeller gibi taşınabilir buluntular ele geçirilmiştir (Resim 1).

Tanrıları tasvir eden bu heykel veya heykelciklerin yanısıra, kişisel ibadetler veya dini bayramlar sırasında kullanılan çeşitli kap formları, takı ve benzerleri, ibadetin önemli ve somut buluntu örnekleridir. Eski Yunan ve Roma Dünyasında dini ritüeller günlük yaşamın içinde önemli bir yer tutmaktadır. Tüm inançlarda olduğu gibi "su ve ateş" başta "arınma" olmak üzere ibadetin en önemli parçasıdır. Smyrna Agorası'nda ele geçen ibadete yönelik veya ibadet dışı birçok farklı malzemeden yapılmış farklı kap formlarına ait tam veya parçalar ele geçmiştir.

Bu kap formlarından biri bir *patera* parça örneğidir (Resim 2). *Pateralar*, Klasik Dönem'de *phiale* olarak adlandırılan ve *Libasyon* için kullanılan tören kaplarının Roma döneminde yaygın olarak kullanılan karşılığıdır.<sup>2</sup> Antik Yunan ve Roma kültüründe Tanrılar için onların sunaklarına yapılan şarap ve benzeri sıvıları sunma törenini kavramlaştıran *Libasyon* sunusunda *rython*, *phiale* ve *patera* gibi kutsanmış kaplar kullanılırdı (Detaylı bilgi için bkz. Scheid, 2007, p.263-271). Büyük çoğunluğu bronzdan olan *pateraların*, gümüş, cam ve pişmiş topraktan yapılmış örnekleri bulunmaktadır. Gümüş ve benzeri metal malzemeden yapılmış kapların form ve süslemelerini, pek çok kap örneğinde olduğu gibi, taklit eden pişmiş toprak örneklerin üretildiği bilinmektedir (Popović, 2008, p.119). Roma seramikleri içerisinde ayrı bir kategori içerisinde değerlendirilen *Pateralar* form, dekorasyon ve işlevsellik olarak farklı özelliklere sahiptirler. *Libasyon* için kullanıldıkları bilinen bu kapların kulpları genellikle kaliteli ve sanatsal bir anlayışla süslenmiştir (Man, 2010, p. 99, Plate 4). Bu süslemeler bazen mitolojik bir sahneyi, bazen stilize edilmiş bir bitkisel bezemeyi bazen de Agora örneğinde olduğu gibi çeşitli hayvan başlarını yansıtmaktadır. Yazılı kaynaklardan anlaşıldığına göre bu kapların törensel işlevinin yanı sıra, cenaze ziyafetlerinde kullanıldığı, aynı zamanda adak hediyesi olarak sunulduğu, günlük hayatta şarap içilen sofraya kabı olarak kullanıldığı da bilinmektedir (Onurkan, 1988, s.48). Bilinen başka bir işlevinin ise, bu kapların *oinokhoe* (*sürahi*) ile bir takım oluşturduğu ve içlerine su konarak soylu kişilerin eline su dökmekte

<sup>2</sup> Thomson de Grummond et Simon, 2006, p.171. Ayrıca bkz. Matthews, 1960, p. 31-42. *Patera* burada omphaloslu bir çanak olarak kabul edilmiş, saplı kap tipi için *patera* yerine küçük çanak anlamına gelen *patella* kelimesi kullanılmıştır. Bazı yazılı kaynaklarda *Trullae* olarak da adlandırıldığı görülmektedir (Popović, 2008, p. 119).

kullanıldığı yönündedir (Onurkan, 1988, s. 48. Dipnot 252). Sıklıkla bir arada bulunan bu ikilinin eski edebi kaynaklardan edinilen bilgilere göre yemeğin başında ve sonunda ellerin yıkanması için kullanıldığı, Yunan orijinli bu ritüelin Romalılar tarafından da kabul görmüş olduğu düşünülmektedir; bu gelenek devam ederek günümüze kadar gelmiş, arınma ve kutsama için Semavi dinlerce de benimsenmiştir (Khamis, 2013, p. 95-96. Dipnot.27).

Hayvan başlarının dekoratif olarak kullanıldığı gerek pişmiş toprak<sup>3</sup> gerekse bronz (Onurkan, 1988, Levha 28(a-d) ve Levha 29 (a-d), Khamis, 2013, Figüre 7. BR7) *patera* örneklerinde koçbaşının sıklıkla tercih edildiği görülmektedir.<sup>4</sup> Milet Nekropolü, Değirmentepe Mevkii kazılarında bulunan pişmiş toprak bir *patera* koçbaşı şeklinde kulp/tutamak kısmına sahiptir. Parçalar halinde mezar odalarında ele geçmiş olan söz konusu örnek, kırmızı astarlı ve derin bir gövdeye sahiptir. İç kısmında kabartma şeklinde kadın ve erkek tasvirinin yer aldığı *patera*, *symplegma* sahnelerinin sıklıkla işlendiği Pompei bronz *pateralarının* taklidi olarak değerlendirilmiş, MS 1. yüzyıla tarihlendirilmiştir (Akat İslam ve Aslan, 2015, s.380-381). Cam örneklerin sayısı az olmakla birlikte, 2012 yılı Ankara Akyurt - Kalaba Tümülüsü Kurtarma Kazılarında bulunan böyle bir cam *patera* örneği oldukça dikkat çekicidir. MS 1 yüzyıla tarihlendirilen uçuk mavi-yeşil renge sahip bu cam *patera* kalıba döküm tekniğiyle yapılmıştır. Kulp kısmı yedi yivle bir sütun gövdesi şeklinde olup, farklı bir hayvan başı (köpek) ile tamamlanmıştır (Arslan ve Metin, 2014, s.156, 6. Ephesos'ta ele geçen pişmiş toprak örneği için bkz. Krizinger, 2010, Tafel 258, B-G 55).

Benzer pişmiş toprak örneğine şu ana kadar rastlayamadığımız Agora buluntusu, kulp kısmı klasik oluklu bir sütun gövdesi şeklinde yapılmış ve stilize bir aslan başı ile sonlandırılmıştır. Koyu gri ve sert hamurlu bir yapıya sahip olan parçanın, korunabilmiş küçük bir ağız parçasından hareketle yayvan ve geniş bir forma ait olduğu anlaşılmaktadır. Bir pateraya ait olduğu düşünülen bu parçalardan kulp parçasının yukarıda sözü edilen örneklere göre daha kalın ve daha kısa tutulduğu bir farklılık olarak göze çarpmaktadır. Smyrna Agorası idari ve ticari bir alan olarak bilinmekteyse de Agora'nın meydanında Tanrılar için ayrılmış yerel taşan veya mermerden yapılmış altarlardan/sunakların olması beklenir ki belki de böyle bir amaca hizmet etmesinin ardından terkedildiği varsayılabilir.

<sup>3</sup> Rotroff et Oliver, 2003, p.169, Pl.129, 734. Sardis'te bulunan koç başlı *patera* kulbu ve ağız parçası kuşun sırlı seramikler arasında kategorize edilmiş, Geç Hellenistik- Erken Roma dönemine tarihlendirilmiştir. Benzer örneği için bkz. Vaagé, 1948, p. 41, Fig.24-11. Roma döneminin ortalarına tarihlendirilen koç başına benzer *patera* kulbu, hayvan başlı kulp olarak tanımlanmıştır.

<sup>4</sup> Khamis, 2013, p.103. Pompei, Herculaneum ve Boscoreale gibi yerlerde MS 1. yüzyıl örneklerinde aslan, kurt gibi hayvanların yanı sıra, tiyatro maskaları ve Silenus başlarının da tasvir edildiği görülmektedir.

Bununla birlikte ticari bir alan olarak Agora'da bu tür dinsel veya günlük kap formlarının satıldığını da göz ardı etmemek gerekir.

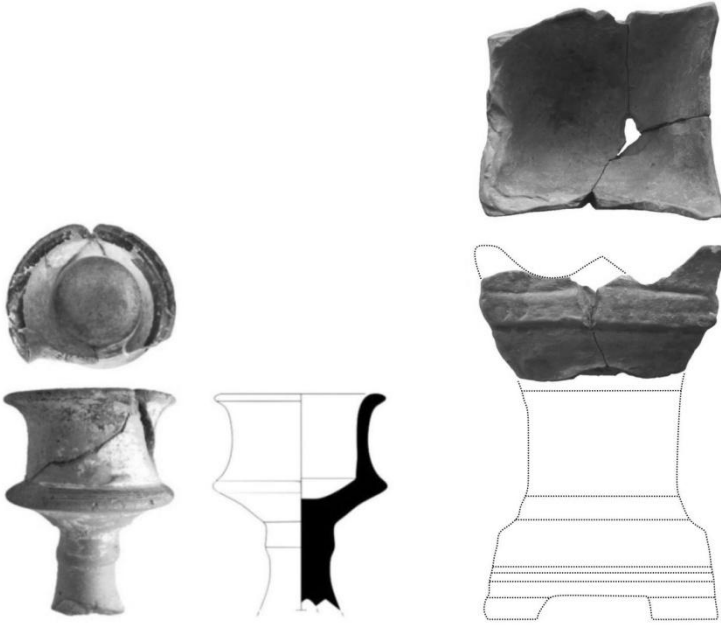


Resim 2. Aslan başlı tutamağa sahip patera kulp ve tamamlama önerisi

Eski Yunan ve Roma Dünyası'nda dini ritüeller günlük yaşamın içinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlamda sadece tapınaklarda veya Tanrılar için ayrılmış alanlarda değil konutlarda da ibadetlerini yaptıklarını belirtmek gerekir. Tanrılar veya Tanrıçalar konutlarda mermer, metal veya pişmiş topraktan küçük heykelcikler/figürinler veya onlara ibadet için saklanan yine mermer, metal veya pişmiş toprak tütsü kapları ve küçük sunaklarla evlerde bulunurdu. Nitekim Konak/Bahribaba Mevki'nde bu tip küçük sunaklardan birine ait bir parça ile Basmane Mevki konut kazılarında (Ersoy, 2015, s. 139 vd.) bir tütsü kabı parçası bu ibadet yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilmiştir (Resim 3).

*Arulae* olarak da bilinen sunaklar MÖ 6. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren özellikle Güney İtalya ve Sicilya'da karakteristik bir şekilde görülmeye başlamış ve Roma Dönemine kadar varlığını sürdürmüştür (Salapata, 2001, p.25). Çeşitli biçimlere sahip bu sunakların genellikle dörtgen ve yuvarlak biçimli sabit büyük taş sunakları taklit ettikleri, sabit taş sunakların mezarların yakınında ve içinde, kutsal alanlarda ve yerleşim alanlarındaki kalabalıkların bir araya geldikleri Agoralarda kullanıldıkları

tespit edilmiştir. Yunanistan'da yaygın bir biçimde Korinth ve Olythos'ta bulunan taşınabilir, minyatür sunak örnekleri, Ege Dünyası'nın en erken örnekleri arasında değerlendirilmiştir (Şakar, 2015, s. 238-239). Atina Agorası'nda bulunan pişmiş toprak erken örneklerin daha çok yoksul insanlar tarafından evlerin içinde kullanıldığı ileri sürülmektedir (Burr-Thompson, 1993, p.61). Bununla birlikte benzer bir durum Mısır'da Tell Atrib'de bulunan çeşitli malzemelerden yapılmış bu sunakların aynı şekilde ev içinde yaygın olarak kullanılmış olduklarıdır. Kült inancıyla bağlantılı pek çok küçük obje ile birlikte özellikle bu objeler için düzenlenmiş nişlere yerleştirilerek, evin tanrısını onurlandırmak adına kullanıldıkları ifade edilmektedir (Tybulewicz, 2015, p. 197-198).



Resim 3. Solda, Altınpark konut alanından ele geçen küçük tütsü kabı (*tymiaterion*), sağda Konak/Bahribaba kazılarında bulunan pişmiş toprak boynuzlu küçük sunak parçası ve tamamlama önerisi

Çoğunlukla pişmiş toprak örneklerin ağırlıkta olduğu bu tip sunakların taş ve bronz örnekleri de mevcuttur. Roma Dönemi'ne gelince, Pompei kazılarında ortaya çıkarılan bazı evlerin *lararium*larında<sup>5</sup> bu

<sup>5</sup> *Lararium*, Antik Roma evlerinde tapım için ayrılan kutsal bölümlerdir. Her evde ölümlerin ruhunu simgeleyen ve ailenin koruyucu tanrısı olduğuna inanılan *Lares* tanrılarının bir *Lar*'ın heykelciği bulundurulurdu. Örnekler ve görseller için bkz. Kaufmann-Heinimann, 2007, p. 200, Figure 14.5 (Lararium of the House of the Red Walls at Pompeii), Guzzo et D'Ambrosio, 2002, p.103, 31. House of the Vettii, Guidobaldi, 2013,106, House of the Black.

minyatür sunakların taş, bronz ve pişmiş toprak örneklerine rastlanmıştır. Bu örneklerin üzerinde görülen yanık izlerinden, içlerinde ateş yakıldığı sonucuna varılmıştır (Şakar, 2015, s. 239-240). Larariumlarda sadece minyatür sunaklar değil aynı zamanda tütsü amaçlı olarak kullanılan, *Tymiatērion* adı verilen tütsü kapları da saklanırdı. Evin bir köşesinde bir duvar girintisi şeklinde bir niş, tapınak görüntüsü şeklinde bir dolap veya tapınak maketinden ibaret olabilen *lararium*larda Atalara ait masklar da sunak, tütsü kapları ve diğer dini objeler ile birlikte saklanırdı.

Roma Dönemi evlerinde Roma Pantheonu'nda yer alan Yunan kökenli Tanrıların yanı sıra Etrüsk kökenli Tanrılara da saygı duyulduğu görülür. Konutlarda tüm diğer Tanrılara olduğu gibi, ev halkının saygı duyduğu ve onun için evin bir köşesinin ayrıldığı evlerin içini koruyan, evin Atalarının ruhunu simgeleyen "cin"ler olan ve kuşaklar boyunca heykelcikleri aktarılan ve Etrüsk kökenli olduğu kabul edilen, *Lares* kültürünü barındıran bir *Lararium* bulunurdu. Lares (Larlar) kültü sadece bir ev kültü olduğu kadar ve aynı zamanda kamusal ve Roma halkının yaşadığı şehirleri de korurlardı (Erhat, 2010, s.193). Şehir Larları için şehrin merkezinde, örneğin en bilinenlerinden biri olan Pompei Forumu'nda bir *Lararium* bulunuyordu, onlar için bir kutsal alan veya mekan ayrılırdı.

Smyrna Antik Kenti kazı çalışmaları çerçevesinde gerçekleştirilen Altınpark konut alanlarında ve Konak/Bahribaba kazılarında bulunan pişmiş toprak minyatür sunak ve tütsü örnekleri üzerinde de aynı şekilde yanık izlerinin var olduğu gözlemlenmiş, Smyrna'daki konut alanlarından ele geçmiş olmaları nedeniyle diğer Tanrılarla ilişkin olabilecekleri gibi, ev/ata kültü için de kullanılmış oldukları yönünde değerlendirilmiştir (Şakar, 2015, s. 238-241. Şekil 157- 172).

MS 2. yüzyıl, tüm imparatorluk topraklarında çoğu zengin Romalılar olmak üzere İmparatorların destekledikleri veya bizzat istedikleri görkemli anıtların inşa edildiği bir yüzyıl oldu. Diğer yandan yapılan görkemli anıtlar ile hiç sönmeyecekmiş gibi görünen imparatorluğun parlak güneşi, var olan Pagan Tanrıların ölümünden sonra ruhun ne olacağı sorusuna yeterli cevabı verememesi gerçeğini aydınlatamamaktaydı. Ancak toplumun alt tabakalarında giderek artan bu arayış bazen Mısır'dan gelen mistik inançlarda arandı, Pergamon'da, Ephesos'da ve başka kentlerde Mısır kökenli inançları barındıran tapınaklar inşa edildi. Bununla beraber bu mistik din anlayışına paralel olarak Hıristiyanlık da toplumun özellikle alt tabakalarında hızla yayılmaya başlamıştı.

Aslında bir ticaret limanı olması nedeniyle Smyrna/İzmir çok erken tarihlerden beri mistik inançlar ve semavi dinlerle tanışmıştı. Yahudilerin Anadolu'ya tam olarak ne zaman geldiklerine ilişkin kesin bilgiler olmamakla birlikte Tevrat'taki bazı anlatılara dayanılarak Anadolu'nun tüm bölgelerinde ve özellikle ticaret yollarının geçtiği kentlerde yaşadıkları genel kabul görmektedir (Pardo, 2007, s.10). Yahudi kaynaklara göre MÖ 586'da

Yehuda Devleti dağıldığında, Fırat nehri çevresine sürülen Yahudilerin bir kısmı Ephesos ve Rhodos'un yanısıra Smyrna'ya göç etmişlerdi (Bora, 2015, s. 11). Bu göç Smyrna'nın eski yerinde, Bayraklı'da olduğu döneme denk düşmektedir. Yine MÖ 6. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen kutsal metinlerden Fenikeli esir tüccarlarının, Yahudi esirleri İonialılara sattıkları öğrenilmektedir. (Pardo, 2007, s. 10). MÖ 5. yüzyılda bir Yahudi topluluğu Smyrna'nın komşu kentlerinden ve önemli bir idari ve ticari merkez durumunda olan Sardis'te bulunuyordu (Pardo, 2007, s. 10). Ortadoğu'dan Smyrna ve/veya çevresine bir başka Yahudi göç dalgası, Büyük İskender'in İsrail topraklarına egemen olmasının ardından gerçekleşmişti (Pardo, 2007, s. 10).

Sonuç olarak çok erken tarihlerden itibaren bir Yahudi bir topluğu eski kentte yaşıyordu ve Büyük İskender sonrasında kurulan yeni kentte de bu topluluğun varlık gösterdiğini varsaymak mümkündür. Ancak Smyrna'da veya diğer coğrafyalarda Yahudi topluluğun etnik din inancı dışarıdan inanç sahiplerini kabul etmeye uygun olmaması Hz İsa'dan sonraki süreçte Hıristiyanlık öğretisinin umutsuz halk tabakalarında giderek yayılmasının da önünü açmıştı. Hıristiyanlara ilişkin birçok bilgiye en azından MS 2. yüzyıl ile birlikte Smyrna'da ulaşılabilirken Yahudi topluluğa ilişkin dini metinler ve antik kaynaklar Hz İsa'dan sonraki Roma egemenliğinin ilk yüzyılları için sınırlı bilgi sunarken arkeolojik bulgular da sessizdir. Hıristiyanlık MS 4. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun resmi dinleri arasına girmesinden sonra Hıristiyan inancı hem Smyrna'da hem diğer coğrafyalarda hızla yayılıp arkeolojik bulgu sayısı artarken Yahudi topluluğa için ip uçları yine sınırlı kalmaktadır.

Smyrnalı Yahudi topluluğa işaret eden arkeolojik buluntuların sessizliğine karşın MS 124 yılına tarihlendirilen bir Yunanca yazıt üzerinde *Iudaioi* olarak tanımlanan bir grubun Smyrna'da varlığı (Wilson, 2017, s. 291 vd) anlaşılma ile beraber uzun bir sessizliğin ardından Smyrna Agorası Hamam yapısında ve Basmane Mevki kazılarında ele geçen ve Erken Bizans Dönemi'ne tarihlendirilen çok sayıda kandil üzerindeki yıldız tasviri tarafımızdan dikkat çekici bulunmuştur (Resim 4, 5). Yahudiliğin önemli sembollerinden biri olan Davud Yıldızı'na (*Magen David*) bu kandiller üzerindeki yıldız tasvirlerinin benzerliği bu topluluğun Smyrna'daki varlığının işareti olarak değerlendirilmiştir. Yıldızın tasviri 5.-7. yüzyıllar arasındaki bir süreci işaret etse de, modern Yahudi anlayışı bu yıldız tasvirini Ortaçağ sonrası sürecin bir ürünü olarak görmekte, ilgili olduğumuz dönemde Yahudiliğin bir referansı olarak değerlendirmediklerini burada belirtmeliyiz.



Resim 4. Basmane Mevki kazılarında ele geçen Erken Bizans Dönemi kandilinin diskusu üzerinde Davut Yıldızı tasviri, ortada aynı yüzyıla tarihlenen ampulla ve sağda, haç bezemeli matara gövde parçası

Erken Bizans Dönemine ait kandillerin dışında hemen aynı tarihsel süreçten, MS 4./5. yüzyıla tarihlendirilen Smyrna'da bulunmuş olan bir yazıt ise bir Sinegog'un onarıldığı bilgisini vermektedir ki bu topluluğun varlığının önemli bir kanıtı durumundadır. Bu yazıtta göre, bir Presbyter (din görevlisi) olan (Jakop'un oğlu) bir kişi kendisi, karısı ve çocuğu adına bir Sinegog'un taban döşemesi ve oturma yerlerinin düzenlenmesi hususunda maddi destek sağlamıştı (Petzl, 1987, s. 315-316, No. 844). Agora Hamamı Kazılarında yukarıda sözünü ettiğimiz yıldız tasvirli kandillerin yanı sıra yine aynı tarihlerden, MS 5.-7. yüzyıllara tarihlendirilen, haç tasvirli kandil örneklerine ulaşılması Agora Hamamı'nı kullanan farklı grupların farklı tasvirlerle sahip kandilleri, modern Yahudi anlayışının yıldız tasvirini referans almadığını da dikkate alarak, tercih etmiş olabileceğinin bir işareti olarak değerlendirilebilir. Yahudi topluluğun Smyrna'daki varlığına ilişkin arkeolojik buluntular 13. yüzyıla kadar şimdilik sessizdir ve ancak başkaca kaynaklardan, örneğin 1207'de, Kuşadası'ndan bir grup Yahudinin Smyrna'ya göç ettiği öğrenilmektedir (Bora, 2015, s. 13-14, dipnot 14).

Yahudiliğin Smyrna/İzmir'de arkeolojik buluntular çerçevesinde izlediği bu yolculuğa karşın, Hıristiyan kimliğin MS 1. yüzyıldan itibaren giderek yükselen bir değer olduğu antik kaynaklar ve arkeolojik buluntular üzerinden de izlenmektedir. MS 1. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, *Asia Eyaleti*'nin diğer kentleri gibi Smyrna, Yahudi topluluğunun yanı sıra artık küçük bir Hıristiyan topluluğa da sahipti. Smyrna, MS 54 yılında Ephesos'a gelerek, 2 yıl üç ay kalacak olan Aziz Paulus'un üçüncü misyonerlik yolculuğunda (Blake-Edmonds, 1994, s. 147), Ephesos'a gelmeden önce veya sırasında çok kısa süre de olsa ev sahipliği yaptı (Lequenne, 1979, s. 148-154). Hıristiyan öğretisi özellikle Yahudi topluluğu içinde taraftar buldu ve Smyrna'da en eski Hıristiyan topluluklarından biri oluştu. Smyrna Kilisesi'nin Aziz Paulus'un geldiği zaman ve/veya sonrasında veya Aziz Yuhanna'nın kesin olarak bilinemeyen bir tarihte Smyrna'ya geldiği zaman kurulduğu ileri sürülmektedir (Fairchild, 2015, s. 151-152). Smyrna Kilisesi'ne ilişkin tek atıf İncil'de (The Book of Revelation (2: 8-11)) 7 kiliseden birinin bulunması ile ilgilidir. Özellikle Aziz Yuhanna'nın



öğretileri doğrultusunda hareket eden bu topluluklar *Asia* Eyaleti'nde 7 büyük kentte ciddi olarak örgütlendiler. Nitekim Erken Bizans Dönemi'nde inşa edilecek 7 St. John (Aziz Yuhanna) Kilisesi'nden biri de Smyrna'da inşa edilecekti. Kilisenin yeri konusunda ne yazık ki somut arkeolojik verilerden yoksun bulunmaktayız. Ancak olasılık da olsa Smyrna Agorası'nın hemen güneyindeki yamaçta yer alan metruk Aya Yanni Kilisesi'nin bulunduğu yeri en uygun nokta olarak düşünmek mümkündür.<sup>6</sup>

Hıristiyanlığın bu ilk yüzyılında, Hıristiyan öğretisi hem tüm sosyal tabakalarda hem de imparatorluk topraklarının en ücra köşelerine kadar yayılmaya devam etti. Örneğin Batı'da bulunan Roma Lejyonlarında *Kybele* ve *Mithra*'ya inananların yanı sıra, Anadolu ve Suriye kökenli önemli sayıda Hıristiyan asker bulunuyordu. Domitianus zamanında büyük anıtsal yapı projelerine yapılan harcamaların hazineyi tüketmesi ile birlikte hoşgörü yılları sona erecek, MS 92'de tekrar Hıristiyanlara karşı kovuşturma başlayacaktır.



Resim 5. Sağıda üstte, Agora Hamam Kazılarında ele geçen discusu üzerinde haç tasvirli kandiller ve sağıda altta yıldız tasvirli kandil, solda Ampulla örnekleri

Aziz Paulus'un ölümünden sonra Aziz Yuhanna (Aziz Yahya), Ephesos ve ona bağlı kiliselerin önderi oldu. Hz. İsa'nın çok değer verdiği bu

<sup>6</sup> Kilisenin yeri için bkz. Beyru, 2011, s. 62-63, 71 Resim 78, No 35.

havarisini görmek üzere her yerden insanlar Ephesos'a geliyorlardı. İlerlemiş yaşına rağmen Aziz Yuhanna yolculuklara çıkıyor ve Hıristiyan öğretiyi yaymaya çalışıyordu. Asya şehirlerinde, Pergamon'da, Smyrna'da Hıristiyan düşmanlığının en aşırı olduğu bu zamanda, Roma'ya götürülmüş ve orada işkence görmüş, ardından Yunanistan'ın Patmos Adası'na sürgüne gönderilmişti. Domitianus'un öldürülmesinin ardından ancak Ephesos'a dönebilmişti. Bir yandan Aziz Paulus ve Aziz Lukas'ın İncilleri Anadolu'ya yayılırken, Ephesos'a dönen Aziz İohannes de İncili'ni yazmaya başlamış ve seleflerinkilerle birlikte Roma toprakları boyunca Hıristiyan inancının yayılmasına öncülük etti (Lequenne, 1979, s. 157-159).

Hıristiyanlık öyle hızlı yayılıyordu ki, Eyaley Valileri Hıristiyanlar nedeniyle tapınakların çevresinin boşaldığına ilişkin notları imparatorlara gönderilen raporlarda yer alıyorlardı. Bir entellektüel olan ve Hıristiyanlıkta üstün bir felsefe olduğunu düşünen İmparator Hadrianus Anadolu'daki Valilere yazdığı mektuplarda Hıristiyanlara karşı yapılan takiplerde ölçülü olmalarını dahi isteyecektir. İmparator Traianus ve ardından Hadrianus dönemlerinde genel olarak Hıristiyanlara karşı hoşgörü hakim görünse de onlara ilişkin şikayetler ve cezalandırmalar da yok değildi. Örneğin ilk Hıristiyan şehitlerinden biri olarak kabul edilen ve Aziz Paulus'un öğrencisi olan Antiokheialı (Antakya) İgnatios cezalandırılanlardan biriydi ve cezalandırılmak üzere Roma'ya gönderilirken Smyrna'ya getirilmişti. Aziz İgnatios burada Hıristiyan topluluklara yazdığı yedi mektubundan dördünü (Ephesoslulara, Magnesialılara (Manisa), Tralleslilere (Aydın), Romalılara) Smyrna'da, biri Smyrnalılara ve bir diğeri ise Smyrnalı Polykarpos'a olmak üzere üçünü Aleksandria Troas'da yazacaktır. (Tiefenbach, 2012, s. 26-35). Olasılıkla Smyrna Kilisesi'nin lideri Aziz Polykarpos ile Smyrna'da tanışacak, ardından Aziz İgnatios MS 166'da Roma'da öldürülecektir.

Havarileri son görenlerden biri ve Aziz Yuhanna'nın yaşlılığında onun öğrencisi de olan, yine belki onun tarafından Smyrna Piskoposu olarak atanması öğütlenmiş olan Aziz Polykarpos, MS 2. yüzyılın ilk yarısının en önemli Hıristiyan kişiliklerden biri olarak Smyrna Hıristiyan topluluğunun önderi durumunda idi (Lequenne, 1979, s. 159). Lakabını hak edecek şekilde, bir Pagan olmasına karşın dürüst bir insan olan İmparator Antoninus Pius (Dindar) zamanında Hıristiyanlar göreceli olarak nefes almışlardı. Smyrnalı Aziz Polykarpos ise Galatia, Bithynia, Kappadokia'dan gelen Misyonerleri Batı'nın her yanına yollayarak Doğu'dan Batı'ya Hıristiyan inancın hızla yayılmasına önderlik edenlerden biri oldu. Bu misyonerlerden *Presbyteros* (İhtiyar/Kilise Yöneticisi) Pothinus'un başlarında bulunduğu ve içlerinde Smyrnalı İreaneus'un da bulunduğu Anadolu'lu bir misyoner grubu Aziz Paulus ve Aziz Yuhanna'nın öğretilerini imparatorluğun "ikinci başkenti" ve Pessinus Ana Tanrıçası'nın Pessinus'tan sonra en önemli kutsal yeri olan Lyon'a (Lugdunum) ve Ephesos'tan sonra Artemis'in ikinci en önemli kutsal yerine sahip olan Marsilya'ya (Massalia) kadar ulaştırdılar.

Hıristiyanlara dönük aralıklarla sürdürülen kovuşturmaların başladığı bir sırada, MS 155 yılında, Asia Eyaleti Kentleri Birliği'nin Smyrna Stadiumu'nda yapılan şenlikleri sırasında tutuklanan Hıristiyanlar arasında, Smyrna Kilisesi'nin 115-155 yılları arasında liderliğini yapmış olan Aziz Polykarpos da vardı.<sup>7</sup> Ondan İmparator Kültü'nü kabul etmesi, İmparator için kurban kesmesi, tütsü yakması istendiyse de o bunu kabul etmeyerek Stadium'da Pagan halkın ve iddia edilir ki Yahudilerin istekleri doğrultusunda öldürülmüştür. Aziz Polykarpos'un öldürüldüğü Smyrna Stadium'u bugün modern evlerin altındadır ve ancak bulunduğu yeri topografyasından anlamak mümkün olabilmektedir (Ersoy, 2015, s. 133 vd.). Aynı yerde Aziz Polykarpos'un hatırasına daha geç bir tarihte, Erken Bizans Dönemi'nde, bir *Martyrium* (Şehitlik) ve belki de yanına veya yakınına bir kilise inşa edildi. Bu iki yapının kalıntıları son olarak İzmir'e gelen Batılı Seyyahlar tarafından görülmüştü (Pinar, 2001, s. 6, 16).

Smyrna Agorası, Hıristiyan inancının hızla yayıldığı MS 3. yüzyılda Hıristiyanlar için kötü hatıralar barındırmaktadır. İmparator Decius'un (MS 249-251) emriyle Roma İmparatorluğu'nun pek çok farklı bölgesinde Hıristiyanlar kovuşturulurken, bunlardan biri de bu sırada Smyrna Hıristiyan Kilisesinin önderi Pionios olmuştu. Hıristiyanlarca "din şehiti" ilan edilenlerden Pionios'un şehit edilmesini anlatan *Martyrium Pionii* den öğrenildiğine göre, Pionios, MS 250'de, Aziz Polykarpos'un şehit edildiği 23 Şubat günü diğer iki Hıristiyan Sabina ve Asklepiades ile birlikte tutuklanmış, Hıristiyanları aramakla ve onları pagan tanrılara kurban kesmeye zorlamakla görevli Smyrna *Neokoros* Polemon tarafından Agora'ya götürülmüştü. Pionios Agora'ya götürülmeden önce kendisi ve beraberindekiler boyunlarına birer zincir geçirerek tanrılara kurban keseceklerine hapse girmeyi kabul ettiklerini göstermeye çalışmışlardır. 23 Şubat kentte genel tatil ve Yahudiler için de Şabat günü olduğundan Smyrna Agorası oldukça kalabalıktı. Smyrna bu dönemde hitabet sanatı (retorik) merkezlerinden biriydi ve Pionios Agora'da Smyrnalıları Homeros'tan, Hz. Musa'dan ve Hz. Süleyman'dan alıntılar yaparak etkileyici bir konuşma yapmıştır. Polemon Agora'nın hemen yakınındaki Nemesisler Kutsal Alanı'nda kurban kesmeleri karşılığında kendilerini cezalandırmayacağını söylemişse de Pionios ve beraberindekiler bunu ısrarla reddetmişlerdir. Tekrar hapse atılan Pionios ve arkadaşları bir süre sonra tekrar Agora'ya getirilirler ve pagan tanrılara kurban kesmeye bu kez kaba kuvvetle zorlanırlar. Ancak yine de "putlara" tapmayacaklarını belirterek bir kez daha kent yönetimine ve yasalara karşı gelirler. Pionios, 12 Mart 250 günü *Asia* Valisi Quintillianus tarafından yargılanarak ölüme mahkum edilmiş, aynı

<sup>7</sup>Aziz Polykarpos ile aynı tarihte öldürülen bir diğer aziz de Hierapolisli (Pamukkale) Papias'tır. Aziz Yuhanna'nın öğrencisi ve Aziz Polykarpos'un da arkadaşı olan Papias inancı uğruna Pergamon'da öldürülecektir. Bkz. Tiefenbach, 2012, s. 49-57.

gün Smyrna Stadium'unda yakılarak idam edilmiştir (Tiefenbach, 2012, s. 314, dipnot. 881).

MS 313'de Roma İmparatorluğunun resmi dinlerinden biri kabul edilmesi ile birlikte gizli yürütülen Hıristiyan öğreti toprak üstüne çıkmış ve artık kendini Hıristiyan olarak tanımlayan İmparatorlar ve tebaası giderek Hıristiyan olan bir Roma Devleti ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlar zamanla Hz İsa'nın çarmıha gerildiği yere, bu öğretinin ilk liderleri ile şehitlerine ev sahipliği yapan kutsal mekanlara, onların mezarlarına, ilk Hıristiyanların hikayelerinin ve mucizelerinin yaşandığı yerlere "hac" ziyaretlerinde bulundular. Ziyaretleri sırasında gidilen yerlerden alınan hatıralar inananlar tarafından farklı coğrafyalara taşındılar. Bu hatıra objelerden biri de günümüzün terminolojisi ile "*hacı yağı şişesi*" olarak da tanımlayabileceğimiz *Ampulla* adı verilen küçük mataralar idi. Nitekim Kutsal Topraklar'dan ve Anadolu'daki hac merkezlerinden taşınan içlerindeki muhtevası ile MS 5.-7. yüzyıllar arasına tarihlendirilen Ampulla örnekleri Antik Smyrna /İzmir Kazılarında azımsanmayacak sayıda çok ele geçmiştir (Resim 4, 5)<sup>8</sup>. Ampullalar genellikle yassı ve yuvarlak formu, basık gövdeli, kısa silindirik boyun yapısına sahip ve boynun her iki tarafında iki ayrı tutamak veya ip deliği bulunan, boyutları 4 - 10 cm. arasında değişen minyatür mataracıklar olarak tanımlanırlar (Köroğlu, 2015, 158). İçlerinde genelde kutsal veya kutsanmış çeşitli sıvılar taşındığı kabul edilen bu formların pişmiş toprak, kurşun ve cam örnekleri bulunmaktadır.

Artık tümüyle Bizans Devleti'nin resmi dini haline gelen Hıristiyanlığın halkın günlük yaşamının her alanına girdiği yine Smyrna Kazıları sırasında ele geçen bir ekmek mührü üzerinden de izlenebilmektedir (Resim 6). Basmane - Altınpark Mevki kazı çalışmalarında ekmek mührü ile birlikte ele geçen en erkeni MS 4. yüzyılı işaret eden bronz haç ve buhurdanlıklar, pişmiş topraktan ampulla ve benzeri objelerin varlığı buradaki ev sahiplerinin de diğer çoğu İzmirli aile gibi artık Hıristiyan inancı paylaştıklarını göstermektedir (Resim 7). Altınpark Arkeolojik Alanı'ndaki konutların kullanımı dönem dönem yapılan onarım ve eklentilerle MS 6./7. yüzyıla kadar sürdüğü ve büyük bir yangın ile sona erdiği tespit edilmiştir. Alanda 10. yüzyıldan sonra yeniden yapılaşmaya gidildiği anlaşılınca beraber mevcut mimari izlerden, bugün için, yapılaşmanın niteliği anlaşılacakla birlikte ele geçen dikkate değer miktardaki kemik ağırşakların ele geçmesinden yola çıkarak bu tip objelerin üretildiği ya da bu objelerin kullanıldığı tekstil atölyelerinin bulunduğu bir sanayi alanına dönüştüğünü ileri sürmek mümkündür (Ersoy, 2015, s.141).

---

<sup>8</sup> Smyrna/İzmir kazıları Ampullaları hakkında geniş bilgi için bkz. Köroğlu, 2015, 155-170.



Resim 6. Pişmiş toprak ekmek mührü

Sözü edilen ekmek mührü (Resim 6) Orta Bizans Dönemi'ne (yaklaşık 9. -12. yy.) tarihlenmekte, üzerinde *Malta Haçı* olarak adlandırılan bir haç betimi yer almaktadır.<sup>9</sup> Bu mührler, Hıristiyanlık inancında önemli bir yeri olan ve genellikle cumartesi, pazar ve yortu günlerinde düzenlenen ekmek - şarap ayininde dağıtılan ekmeklerin üzerine hamur henüz yaşken basılmaktaydı (Köroğlu ve Perk, 2010, s.529). Ekmek mührlerinin Hıristiyanlıkta, *Ökaristi* ayiniyle birlikte kullanılmaya başlandığı, bu mührlerin *ökaristi* ekmekleri için ayrı *Eulogia*<sup>10</sup> ekmekleri için ayrı şekilde iki farklı tipinin olduğu bilinmektedir<sup>11</sup>. Hem *ökaristi*, hem *eulogia* ekmeklerinin üzerinde yer alan Hıristiyanlıkla ilişkili betimlemeler, yazılar ve çeşitli tasvirler ekmeklerin hazırlanmasındaki son aşama olup, mührlenecek olan ekmeğin tamamını mührlemek için kullanılmaktadır. Mührlenen ekmeklerin kutsallığının arttığına ve sembolik olarak İsa'nın kutsal bedenine dönüştüğüne inanılmaktadır (Köroğlu ve Perk, 2010, s.531). Pişmiş toprak, taş veya ahşaptan yapılmış ekmek mührleri genellikle konik ya da basık yarım küre şeklinde olup, baskı yüzeyleri yuvarlak, dörtgen veya oval biçimdedir. Arka kısmında tutmayı kolaylaştırmak amaçlı bir tutamak yer alır (Köroğlu ve Perk, 2010, s. 531). Altınpark örneği, pişmiş topraktan yapılmış yuvarlak ve basık yarım küre formu, 10.1 cm. genişliğinde ve 2.4 cm. yüksekliğindedir. Arka kısmında ortası delik rozet biçiminde tutamak yer almaktadır. Bazı mühr örneklerinin tutamak kısmının da

<sup>9</sup>Ersoy ve Önder, 2011, s. 51. Altınpark kazılarında ele geçen bu ekmek mührü, Doç. Dr.Gülğün Köroğlu tarafından değerlendirilmiştir. Ayrıca bkz. Köroğlu, 2016, Resim.8.

<sup>10</sup>Takdis, dua, kutsama.

<sup>11</sup>Çaylak Türker, 2005, s.89. "*Ökaristi ekmeklerinde kullanılan damgalar, Gelibolu'daki örnekte olduğu gibi, damgalanacak ekmeğin boyutundadır ve bir damga tüm somunu damgalamak için kullanılır. Bu damgaların üzerindeki bezemeler, ekmeğin kolaylıkla parçalara bölünebilmesini sağlar. Eulogia ekmekleri için kullanılan damgalar ise daha küçüktür ve üzerlerinde ökaristi için hazırlanan ekmek damgalarında olduğu gibi ekmeği parçalara ayırmayı sağlayacak desenler genellikle bulunmaz*".

şekillendirilerek mühür haline getirildiği bilinmektedir (Köroğlu ve Perk, 2010, s.531).



Resim 7. Altınpark Kazılarında ele geçen Bizans Dönemi pişmiş toprak ve kemik objeler. Solda üstte Ampulla örnekleri, solda ortada ekmek mührü ve Ampulla örnekleri, sağda Paganik tasvirler içeren Matara, alt sırada kemik ağırsaklar

Son olarak İzmir'de İslam inancının ilk izlerine ilişkin söz etmek de doğru olacaktır. Müslümanlığa ilişkin arkeolojik buluntular İslam'ın ilk yüzyılları için suskundur. Somut arkeolojik izler henüz tespit edilememiş olmakla beraber askeri ve siyasi olarak İzmir, MS 7. yüzyılın ikinci yarısında özellikle İstanbul'u ele geçirmeyi amaç edinerek yola çıkan Müslüman Araplar'dan, 654 yılında Muaviye'nin Suriye Valisi olduğu zamanda ve 672 yılında Muhammed İbni Abdallah komutasındaki bir Arap donanması tarafından işgal edilmiş (Doğer, 2006, s. 128; Daim-Ladstatter, 2011, s. 32) ve böylece Müslümanlarla iki kez tanışmıştı. 632'de Hz. Muhammed'in ölümü sonrasında Dört Halife'nin sonuncusu olan Hz Ali'nin 661'de öldürülmesi üzerine Halifeliği alan Muaviye (661-680), büyük destek gördüğü Suriye'de Şam'ı başkent yaparak 750 yılına kadar sürecek olan Emevi Devleti'nin kurucusu olmuştu. Müslümanlar tarafından, Dört Halife Dönemi'nde, 630larda, Filistin, Ürdün, Suriye, Irak ve 642'de Mısır Bizans Devleti'nin elinden alınmıştı. Şam'ın uygun jeopolitik konumu nedeniyle Emeviler Kuzey Afrika ve İran coğrafyasına olduğu gibi, hem karadan hem denizden Anadolu'ya da akınlar düzenliyorlardı. Nitekim bu seri askeri hareketlerle Kos (İstanköy Adası), Khios (Sakız Adası) ve nihayetinde Smyrna ele geçirilmiş, 672'de kışı Smyrna'da geçiren Müslüman Emevi Arapları, Kyzikos'u lojistik merkez olarak kullanarak, 673'den başlayarak 678'e kadar, İstanbul'u 5 yıl boyunca kuşattılsa da kenti ele geçiremeyince İstanbul'dan ve Smyrna'dan çekildiler (Norwich, 2013, s. 263). Altınpark Arkeolojik Alanı'nda tespit edilen konutların bir yangın ile son bulmuş olmaları, 7. yüzyıldaki bu işgaller ile ilişkilendirilmektedir.

Uzun bir aralıktan sonra bu kez Smyrna Müslüman Türklerle 11. yüzyılın sonunda tanışacaktır. Malazgirt Savaşının ardından kısa sürede Türklerin Batı Anadolu kıyılarına tutundukları tarihi vesikalardan bilinmektedir. Nihayetinde Çaka Bey (1081-1092) İzmir merkezli bağımsız bir Türk Devleti'ni kısa süreli olsa da kurmuştu. İzmir'in sakinleri tarafından bir Bizans komutanı olarak saygı gördüğü varsayılsa da devletin yapılanmasında Türklerin varlığını da yok saymak mümkün değildir. Nitekim bir yüzyıl kadar sonra, 12. yüzyılın sonunda, Bizans topraklarındaki azınlıklardan biri olan Müslümanlar İstanbul'da ilk kez resmen ibadetlerini yapabileceklerdi. Selahaddin Eyyubi'nin isteği üzerine 1189'da II. İsaakios Angelos tarafından Müslümanlar için cami veya ibadethane yapılmıştı. Bu ibadethaneden önce 717 yılında (veya en geç 860 yılında) bir cami/mescidin ilk kez İstanbul'da inşa edildiği ve bir ikincisinin de Anadolu Selçuklu Hükümdarı Mesud (1116-1156) ile ittifakın işareti olarak İoannes II Komnenos (1118-1143) tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir (Price, 1998, s. 101).

Sonuç olarak kısa süreli de olsa 654'te Muaviye, 672'de Emevilerin ve sonrasında Çaka Bey'in kontrolünde kalan Smyrna'da Müslümanlar için ibadet yapı ve yapılarının varlığını İstanbul örneğinde olduğu gibi bu tarihlerde beklemek yanlış olmasa gerektir. Ancak buna rağmen Anadolu Selçuklularına ait 13. yüzyıl sikke buluntuları hariç ilk kez Kadifekale'de Aydınoğulları Beyliği egemenliğinin hemen öncesinde veya sırasında 14. yüzyılın ilk yarısına ait bir mescid yapısı arkeolojik kazılar sırasında tespit edilmiş olup bu yapı en azından, bugün için, İzmir'in ilk Türk-İslam Dönemi ibadet yapısı olarak değer taşımaktadır.

**KAYNAKÇA**

Akat İslam, H. ve Aslan, A. (2015). "Milet Nekropolü, Değirmentepe Mevkii Kazı Çalışmaları (2012-2013)", 23. *Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu*, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları Yayın No: 170, Ankara, 2015: 377-396.

Arslan, M. ve Metin, M. (2014). "2012 Yılı Akyurt-Kalaba Tümülsü Kurtarma Kazısı", *Anadolu/Anatolia* 40, 2014: 145-178.

Beyru, R. (2011). *19. Yüzyılda İzmir Kenti*, İstanbul 2011.

Blake, E. C. ve Edmonds, G. (1994). *Biblical Sites in Turkey*, Redhouse Press, İstanbul 1994.

Bora, S. (2015). *Karataş Hastanesi ve Çevresinde Yahudi İzleri*, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı 101, İzmir 2015.

Burr Thompson, D. (1971). *An Ancient Shopping Center, The Athenian Agora Excavations of the Athenian Agora Picture Book No. 12*, Princeton, New Jersey, 1993.

Çaylak Türker, A. (2005). "Gelibolu'da Bizans Seramikleri ve Ökaristik Ekmek Damgası", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:22, Say: 2, 2005: 87-104.

Daim, F. Et Ladstatter, S.(2011). *Bizans Döneminde Ephesos*, (Çev: Selma Gün-Filiz Öztürk-Banu Yener/Marksteiner), Ege Yayınları, İstanbul 2011.

Doğer, E. (2006). *İzmir'in Smyrnası: Paleolitik Çağ'dan Türk Fethine Kadar*, İletişim Kitabevi, İzmir 2006.

Fairchild, M. R. (2015). *Christian Origins in Ephesus and asia Minor*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2015.

Ersoy, A. ve Önder, M. (2011). *Antik Smyrna Seçilmiş Eserler ve Sikkeler (2007- 2009)*, İzmir Ticaret Odası, Antik Smyrna Kazısı Yayın Çalışmaları I, İzmir, 2011.

Ersoy, A. (2015). *Büyük İskender Sonrasında Antik Smyrna (İzmir)*, İBB Kent Kitaplığı 106, İzmir 2015.

Guidobaldi, M. P. (2013). *"Herculaneum, Guide to the Excavations"*, Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Napoli e Pompei, 2013.

Guzzo, P. G. et D'Ambrosio, A. (2002). *Pompeii: Guide to the Site*, Electa, Napoli, 2002.



Kaufmann-Heinimann, A. (2007). "Religion in the House", *A Companion To Roman Religion*, (Ed.Jörg Rüpke), Blackwell Companions To The Ancient World, Blackwell Publishing, 2007:188-201.

Khamis, E. (2013). "Copper Alloy Objects", *Excavations at Zeugma, Vol.III*, Oxford University (Ed.W. Aylward) The Packard Humanities Institute Los Altos, California 2013: 93-166.

Kochav, S. (1995). *Israel: Splendors of the Holy Land*, Vercelli, Italy, 1995.

Köroğlu, G. ve Perk, H. (2010). "Haluk Perk Müze ve Koleksiyonu'ndaki Örneklerle Orta Bizans Döneminden Ekmek Mühürleri", *I. Uluslararası Sevgi Gönül Bizans Araştırmaları Sempozyumu: Bildiriler*, (Editörler: A. Ödekan- E. Akyürek - N. Necipoğlu), Vehbi Koç Vakfı, İstanbul, 2010: 529-544.

Köroğlu, G. (2015). Anadolu'dan Erken Bizans Dönemi Hacı Ampullaları ve Smyrna Buluntuları, (Eds. A. Ersoy- G. Şakar), *Smyrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları I. Çalıştay Bildirileri*, 2015:155-170.

Köroğlu, G. (2016). Aizanoi Kazısı'nda Gün Işığına Çıkarılan Kutsal Ekmek Mührü, *Aizanoi II*, (Ed. E. Özer), 2016: 227-244.

Krizinger, F. (2010). *"Hanghaus 2. Wohninheiten 1 und 2. Baubefund, Ausstattung, Funde"*, Forschungen in Ephesos VIII / 8, Wien, 2010.

Lequenne, F. (1979). *Galatlar*, (Çev: Suzan Albek), TTK Basımevi Ankara 1979.

Man, N. (2010). "Art and Religions on the Eastern Part of Dacia (With Special Regard to the Upper Mureş Area", (Ed. Z. Soos), *MARISIA Studii şî materiale XXX Arheologie*, Târgu Mureş, România 2010: 95-114.

Matthews, K. D. (1960). "Scutella, Patella, Patera, Patina A Study of Roman Dinnerware", *Expedition XI*, 1960: 30-42.

Norwich, J. J. (2013). *Bizans: Erken Dönem (MS 323-802)*, (Çev: Hamide Koyukan), İstanbul 2013.

Onurkan, S. (1988). *Doğu Trakya Tümülüsleri Maden Eserleri, İstanbul Arkeoloji Müzelerindeki Trakya Toplu Buluntuları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara,1988.

Pardo, S. (2007). *Dünden yarına İzmir Yahudileri*, Etki Yayınları, İzmir 2007.

Petzl, G. (1987). *Die Inschriften von Smyrna*, Teil II, 1, Dr. Rudolf Habelt GMBH, Bonn 1987.

Popović, I. (2008). "Relief Decorated Handles Of Ceramic Paterae From Sirmium, Singidunum and Viminacium", *Starinar LVIII/2008*: 119-134.

Price, T. T. (1998). *Bizans'ta Günlük Yaşam*, Göçebe yayınları, İstanbul 1998.

Rosenthal-Heginbottom, R. (2008). "Roman Period Horned Altars – A Survey", *Michmanim 21, Publication of Artifacts from the Museum Collection*, 2008: 7 - 16.

Rotroff, S. et Oliver , A. (2003). *The Hellenistic Pottery from Sardis: The Finds Through 1994*, (Eds.K. Kiefer –A.Ramage ), London, England 2003.

Salapata, G. (2001)., "Triphiletos Adonis: An Exceptional Pair of Terra-cotta Arulae from South. Italy", (Eds. M. True - M. Hart ), *Studia Varia from the J. Paul Getty Museum, Volume 2*, Los Angeles, California 2001: 25-50.

Tiefenbach, H. (2012). *Anadolu Azizleri*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2012.

Şceglov, A. N. (2002). "Cult sculpture, Altars, Sacred Vessels and Votives", *Panskoye I-1*, Aarhus University Press, 2002: (p. 213-227), (plate 142-149).

Scheid, J. (2007). "Sacrifices for Gods and Ancestors," (Ed. Jörg Rüpke), *A Companion To Roman Religion*, Blackwell Companions To The Ancient World, Blackwell Publishing, 2007:263-271.

Şakar, G. (2015). "Smyrna Terrakotaları", Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İzmir 2015.

Thomson de Grummond, N. et Simon, E. (2006). *The Religion of The Etruscans*, University of Texas Press, Austin, 2006.

Tybulewicz, R. (2015). "Two Terracotta Incense Burners with 'Horns' and Vine Scroll Decoration from Tell Atrib (Egypt)", *Études et Travaux XXVIII*, 2015: 191-200.

Waagé, F. O. (1948). Hellenistic and Roman Tableware Of North Syria, *Antioch, On-The- Orontes, IV, Part One*, Ceramics and İslamics Coins.1948: 1-60, (Figures 1-36 and Plates I-XI)

Wilson, M. (2017). Localizing Smyrna in the Apocalypse: Jhon's Visions of the "First of Asia" (Eds. B. Yolaçan-G. Şakar-A. Ersoy), *Smyrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları II*, 2017:289-308.



## (IN)ACCESSIBILITY OF THE DEAF TO THE TELEVISION CONTENTS THROUGH SIGN LANGUAGE INTERPRETING AND SDH IN TURKEY

İmren GÖKCE<sup>1</sup>

### ABSTRACT

Research on Turkish Sign Language has gained momentum since its official recognition as a full-fledged language in 2006, but sign language interpreting still remains as an under-researched field in Turkey. Departing from this lack, the present study aims to present the current situation of media accessibility for the Deaf in Turkey, to find out perceptions and thoughts of Turkish Deaf individuals regarding the options provided for the Deaf community to access the television contents, and to prove the hypothesis that accessibility of the Deaf to the television contents through sign language interpreting and subtitles is still an unresolved issue in Turkey due to various reasons. Considering the fact that sign language is available, though limited, on Turkish televisions since 1993, but no study has been carried out on the subject within the scope of translation and interpreting studies by Turkish scholars so far, this research contributes to the efforts on Turkish Sign Language interpreting by hopefully paving the way for further research to understand the Deaf community, to improve sign language interpreting services and to train more qualified interpreters.

**Keywords:** Accessibility, Turkish Sign Language, Sign Language Interpreting, Television Contents, Turkish Deaf Community, Subtitling for the Deaf and Hard-of-Hearing

## TÜRKİYE’DE SAĞIRLARIN İŞARET DİLİ ÇEVİRİSİ VE ALTYAZI ARACILIĞIYLA TELEVİZYON İÇERİKLERİNE ERİŞEBİLİRLİĞİ

### ÖZET

Türk İşaret Dili üzerine yapılan araştırmalar Türk İşaret Dilinin 2006 yılında resmen tanınması ile birlikte hız kazanmıştır, ancak Türkiye’de işaret dili çevirmenliği Çeviribilimin henüz yeterince araştırılmamış alanlarından biri olmaya devam etmektedir. Bu eksiklikten hareketle doğan bu çalışmanın amacı Türkiye’de Sağır insanların medyaya erişiminin mevcut durumunu ile Sağır Türk bireylerin televizyon içeriklerine erişimleri için kendilerine sunulan seçenekler ile ilgili düşünce ve değerlendirmelerini ortaya koymak ve Sağır toplumunun işaret dili çevirisi ve altyazı aracılığıyla televizyon içeriklerine erişiminin çeşitli sebeplerle hala çözülememiş olduğu hipotezini kanıtlamaktır. 1993 yılından beri Türk televizyonlarında işaret dilinin bulunmasına rağmen, işaret dili çevirisi üzerine Çeviribilim açısından Türkiye’de konuyla ilgili araştırmaya rastlanmaması sonucu

---

<sup>1</sup> Research Assistant, Dokuz Eylül University Department of Translation and Interpreting, imren.gokce@deu.edu.tr

ortaya çıkan bu çalışma alanda yapılacak çalışmalara örnek olmayı, Türkiye’de Sağır toplumu üzerine yapılan çalışmalara katkı sağlamayı ve daha nitelikli çevirmenler ile çeviri hizmeti sunma konusunda gösterilen akademik çabaları geliştirmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Erişilebilirlik, Türk İşaret Dili, Türk İşaret Dili Çevirisi, Televizyon İçerikleri, Türk Sağır Toplumu, İşitme Engelliler İçin Altyazı

## INTRODUCTION

Accessibility and translation are inseparable concepts. When we want a service or knowledge to be accessible for a specific group of people, we transform and translate it into a convenient form for that particular group taking into consideration their needs, culture, and so on. For ages, translators and interpreters have been working to enable communication between people from different cultures and languages to let them access knowledge and services from outside sources. And as Translation Studies have been going through a sociological and technological turn today, accessibility for the disadvantaged groups such as the disabled or minorities is becoming a more and more intriguing study topic for researchers in Translation Studies. This paper aims to find out to what extent current alternatives on the TV meet the needs and expectations of the Deaf community as well as exhibiting the general situation of deafness and sign language interpreting in Turkey. ion, and on whether current services meet expectations of the Turkish Deaf.

The paper first provides a brief historical overview of deafness and sign language in Turkey, and then gives information regarding the current sign language interpreting services. The second part introduces the current TV accessibility alternatives for the Deaf, and it is followed by the description and analysis of the data collected for this study. The final part of the article summarises the findings of the study along with providing suggestions for further research.

### **Deafness, Sign Language and Sign Language Interpreting in Turkey**

The oldest story about a deaf community in Anatolia points out the Hittite period (2000-1200 BC) suggesting that Hititian deaf men and women took part in religious ceremonies and festivals (Kemaloğlu&Kemaloğlu, 2012).In Hititian cuneiform texts, a city in Hakmis (Amasya in modern Turkey) is described as 'the city where deaf people talk' (Murat, 2008). So, it may be right to say that deaf communities using SL are in existence in Anatolia for at least 3500 years, although we do not have enough information regarding the daily life of the deaf and the sign languages used then.

The next important information on the history of sign language in Turkey comes from Miles (2000) who suggests that SL was first used as a preferred means of communication in the Ottoman courts. Research on

Ottoman empire also indicates that deaf people had important duties in the palace and were specially recruited to ensure confidentiality of governmental issues. The sultans and sultanas and other royal staff also learned SL to communicate with these deaf or mute servants. The curious thing here is that when these servants get old and retired, they came to the palace occasionally to teach sign language to the new young recruits in some kind of school in the palace's garden. Considering the fact that those new recruits didn't know any sign language when they got into the palace, then it can be inferred that deaf people had no educational opportunity outside of the palace for a long time in Ottoman period.

As for the education of the deaf outside the palace, the first deaf school was established in İstanbul around 1889/1891 during the reign of Abdulhamid II, and we know that there were deaf teachers in this school the first of whom was Pekmezian, a graduate of a deaf school in Paris. Historical records show that four more deaf schools founded in Ottoman state (Merzifon, Corfu, Selanik-Thessalonica, and İzmir) during this period, and SL was used in the schools in İstanbul and İzmir, but we have no information on the teaching methods used there (Dikyuva, et. al.2015; Gök, 1958). To shed more light on the history of deaf culture and sign language in Ottoman period, we need more research, which needs time and access to Ottoman texts majority of which have not been translated into modern Turkish yet.

When the Republic period began in 1923, it is observed that oralism started to become the main and only education method in deaf schools, probably as a part of modernisation process which included adoption and adaptation of Western viewpoints and methods. Although there has never been a law prohibiting sign language usage in Turkish history, such practices like exclusion of deaf children over 12 from deaf schools and deaf schools' being handed over to the ministry of education, and appointing managers and teachers to those schools who came from or trained in Germany caused the dissemination of oralism and restricted use of sign language, thus hindering its academical development in Turkey. Nevertheless, the deaf schools in this period still provided a meeting place to practice sign language in the social lives of students most of whom were boarders. Graduates of these schools later founded first Deaf, Mute and Blind Solidarity Association in 1930, and then Turkish National Deaf Federation (TNDF) in 1960, playing important role in keeping this signing community together. (Gök, 1958; Kemaloğlu&Kemaloğlu, 2012)

The transformation of negative perceptions on signing into the positive way in the Western world with the beginning of the second half of 20th century could only begin to be felt in Turkey during the late 90s, and volunteers and researchers began to support Deaf NGOs. However, studies on Turkish Sign Language (TID)only started in the 2000s. The disability

code no. 5378 implemented on 1 July 2005 is a turning point for both TID and signing community in that it is the first code in the history of the Turkish Republic that includes the phrase "Türk İşaret Dili" (Turkish Sign Language), thus acknowledging its existence. According to Article 15 of the same code, Ministry of Education (MEB) and Ministry of Family and Social Policies have been appointed to analyse linguistics of TID, to prepare written and visual education materials, to create Turkish sign language system, and to train sign language instructors and interpreters. Within the scope of this law, Board of Turkish Sign Language Science and Certification (TIDBO) which consists of academics and members from TDK (Turkish Language Institute), Ministry of Family and Social Policies, Ministry of Education and Turkish National Deaf Federation (TNDF) was founded. TIDBO's duties include approving all scientific and educational materials regarding TID and certification of TID instructors and interpreters. Since the beginning of 2000, Turkish researchers have produced many studies on TID, however, sign language interpreting still remains to be an under-researched area.

As for the current situation of being Deaf in Turkey, it is necessary to check some numbers regarding the subject. 2002 Turkey Disability Survey suggests that 0.37% of the total population has hearing disability, and 0.38 % of the total population has speaking disability. The proportion of profoundly deaf people and profoundly mute people to the disabled population is 32.45% and 45.99 % respectively. The survey also indicates that 10.31 % of speaking disability is caused by hearing disability. Another statistics given by 2012 Health Survey demonstrates that 2.2% of the total population has hearing problems, and 4.7% uses hearing-aids. On the other hand, although there is no up-to-date statistical information regarding the number of deaf people, associations of the Deaf claim that there are about 3 million deaf people in Turkey<sup>1</sup>.

However, there are only 61 deaf schools (41 elementary and secondary schools, and 20 vocational high schools) under the roof of Ministry of Education. Considering the fact that there are 81 cities in Turkey, it is clear that there are not deaf schools in each city. On the other hand, there is only one university in Turkey offering only four programmes for the deaf (graphic arts, ceramics, computer operator training, and architectural drawing). Unfortunately, none of these schools offers education in sign language, and they even don't have sign language classes. The university mentioned above accepts only those students who have only mild hearing impairment or with a background of highly audial-verbal education.

---

<sup>1</sup> <http://www.tsmf.org.tr/tarihce/>, <http://uiefed.org/2-baskanin-mesaji.html> ,  
<http://www.ief.org.tr> (05.01.2018)

The education method used in the deaf schools especially after the 1950s has negatively affected the literacy rates among the Deaf in Turkey. The 2002 research on the disabled in Turkey<sup>2</sup> indicates that 37% of the deaf and hard-of-hearing population cannot read and write at all, and this illiteracy rate is three times higher than the one among the total population of Turkey (12.9 %). Nevertheless, it is highly possible that the given illiteracy rate among the deaf does not reflect the real numbers in that the mentioned research has acknowledged that having at least primary education was a sign of being literate. But previous research on the subject reflects that most of the deaf students graduate from above mentioned schools either without acquiring any reading-writing skills, or with very limited ones (İlkbaşaran, 2016; Kubuş et. al., 2016) There are two main interrelated reasons behind this scenario: Late acquisition of sign language and lack of education in sign language at schools. Most of the deaf children are either late diagnosed with deafness or are not exposed to any kind of proper and natural language education in the family until it is too late. Although it is known that 90-95 % of deaf children are born to hearing families (Napier & Leeson, 2016) who do not know any sign language or are not aware of the importance of the sign language acquisition for the child's language development, even the deaf children of deaf adults may have the same experience when their deaf parents do not know standard sign language and only use limited home signs. The majority of deaf children usually learn sign language from their peers when they start a deaf school or join a sports team at their local Deaf association. As for the schooling, teachers in Deaf schools know little or no sign language, so they fail to contribute the conceptual linguistic development of students. Moreover, either student are mostly allowed to pass the exams and classes with higher marks than they deserve or they are exempted from some classes.

As for the interpreting services, we have witnessed advancements over the last 10 years, but efficiency and adequacy of these services is still a controversial topic. The Ministry of Family and Social Policies has hired about 100 interpreters since 2006 to offer free interpreting services to the deaf. However, we still do not have interpreters in all cities, and these ministry interpreters are not preferred by the community due to bureaucratic requirements and extra fee demands by some of the interpreters. Another problem is that there is still no undergraduate programmes for sign language interpreters, and this means current interpreters (99% of whom are CODAs) have received no professional and academic education apart from annual seminars provided by the Ministry of Family and Social Policies. Today public education centres offer 210-hour sign language interpreting and

---

<sup>2</sup> [http://www.tuik.gov.tr/Kitap.do?metod=KitapDetay&KT\\_ID=11&KITAP\\_ID=14](http://www.tuik.gov.tr/Kitap.do?metod=KitapDetay&KT_ID=11&KITAP_ID=14) (05.01.2018)



teaching courses for everyone who completes 120-hour Turkish Sign Language learning course. However, the curriculum of these courses focuses mostly on teaching the sign language, and the implementation of the curriculum highly varies depending on the instructors. This means we still do not have qualified interpreters to serve in specialised interpreting fields such as education, law, health, and media. Moreover, we still do not have any regulation or effective organisation to bring standardisation to the interpreting profession<sup>3</sup>.

Nevertheless, there are some pleasing improvements recently in the name of providing access to the Deaf through interpreting services. For example, the Ministry of Health launched an application, called ESİM, which allows the deaf to make video calls through interpreters 24/7 in the case of emergencies or when they are in need of a doctor's appointment. The other one is the video call centre for the Deaf by Turkish Telekom, which is the main telecommunication company in Turkey. Unfortunately, these services are not effectively benefitted by the Deaf, probably due to lack of sufficient and efficient introduction of the services to the community. They either just are not aware of these services, or they do not bother to use them because they are used to do their work with the help of their hearing family members and acquaintances. It is reported that Turkish Telecom video call centre receives only one or two calls in a month<sup>4</sup>.

### **Deaf Accessibility to the Television Contents in Turkey**

Turkish televisions have been hosting accessible programmes for the Deaf for 24 years. The first sign-interpreted news programme was broadcasted on TRT-1 in 1993, and it continued for 10 years while the first and only sign-presented programme was aired on TRT-2 between 1998-2004. Since then, different programmes have been presented with sign language interpreting on different channels. Today we have only four TV programmes<sup>5</sup> with sign language interpreting.

As for SDH<sup>6</sup> availability, according to the 2014 regulation on procedures and principles regarding broadcasting services, all channels are supposed to provide SDH for films, series, and news programmes. The determined rate for the subtitled programmes according to this regulation is 30% for TRT channels, and 20% for private media service providers in three years (which means by the end of this year), and again 50% for the former and 40% for the latter in five years. However, today no Turkish television

---

<sup>3</sup> Interview with Ercüment Tanrıverdi on 24.09.2017 (the chairman of TNDF)

<sup>4</sup> Interview with SLI Selver Aytakin on 24.09.2017

<sup>5</sup> “Çalar Saat” on FOX TV, “İşitme Engelliler İçin Haber Bülteni” on TRT1, “Ana Haber Bülteni” on NTV, and “Yüzde Yüz Futbol” on NTV.

<sup>6</sup> Subtitling for the deaf and hard-of-hearing

channels provide open or closed subtitles for any programmes, except for two digital TV service providers which provide SDH only for paid movie channels.

On the other hand, there are recent attempts to provide accessible TV and radio contents on the internet for the Deaf and the Blind. Today, three mainstream television channels (Engelsiz TRT, Engelsiz Kanal D, Engelsiz Show TV<sup>7</sup>) broadcast some of their contents on their internet pages with audio description, sign language interpreting and SDH in coordination with SEBEDER<sup>8</sup>. Among them, only TRT provides a cartoon, a news programme for the deaf, a documentary, and a sports programme in addition to the series and sitcoms while others provide only TV series. TRT Radio also broadcasts the sign language interpreted version of a radio programme for the disabled on Youtube<sup>9</sup>. Another example is the annual film festival<sup>10</sup> held in three cities with the coordination of the municipalities and SEBEDER. During the festival, the chosen movies are shown with audio description, SDH, and sign language interpreting. There are also an increasing number of individual attempts to provide sign language interpreted video contents on Youtube.

Although all these developments within the last two decades or so prove that the very presence of the Deaf community has been acknowledged and realised in Turkey, they are not enough to meet the needs of the community. This study seeks to prove this hypothesis and to reveal the expectations of the Deaf community in Turkey.

### **Data Collection and Analysis**

In order to find out the balance between current services and expectations/ needs of the Deaf community, I have carried out one-to-one semi-structured interviews with ten deaf adults (5 women and 5 men) and three sign language interpreters with the experience of interpreting on media apart from extracting data from previous studies which are few in number. Following answering the questions related to their perceptions on available interpreting services and current media accessibility opportunities, the deaf participants also watched fragments from two videos (a news programme with sign language interpreting which airs every morning on a mainstream TV channel, and a documentary with SDH from TRT's website for the Deaf

---

<sup>7</sup><http://engelsiztrt.tv/>, <http://engelsiz.kanald.com.tr/>,  
[http://www.showtv.com.tr/dizi/tum\\_bolumler/fatih-harbiye--engelsiz-sezon-1-bolum-34-izle/18125](http://www.showtv.com.tr/dizi/tum_bolumler/fatih-harbiye--engelsiz-sezon-1-bolum-34-izle/18125)

<sup>8</sup> The Audio Description Association: <http://sebeder.org/>

<sup>9</sup> The programme is called "Biz De Varız". The broadcast of this programme ended very recently. [https://www.youtube.com/watch?v=Mup8YPLv\\_Qw](https://www.youtube.com/watch?v=Mup8YPLv_Qw) (05.01.2018)

<sup>10</sup> <http://www.engelsizfestival.com/tr/> (05.01.2018)

and the Blind) and, then they answered comprehension questions on each video. The interviews with the Deaf participants were carried out with the help of a sign language interpreter and were filmed while the interviews with the interpreters were only voice recorded.

### **Deaf Participants**

The age of deaf interviewees ranges from 26-36. Only three of the participants stated that they learnt sign language at home from their deaf parents or siblings. Six of them learnt the sign language from their peers when they started deaf schools, and one mentioned that he learnt how to sign at the age of 20 from his Deaf friends. As for their education levels; 3 are high school dropouts, 4 are high school graduates, and 3 graduated from 2-year vocational colleges.

When the participants were asked their television viewing habits, all participants told that they watch TV in the evenings when they are back home from work. This data conforms to the 2007 research by RTUK<sup>11</sup> on television viewing habits of the disabled in Turkey. The study suggests that people with disabilities tend to watch TV mostly between 18:00-21:00 (62% on weekdays / 59% at weekends). Half of the people taking part in this research also tell that they mostly watch TV between 21:00-24:00 at weekends.

As for the programmes they choose to watch, all participants stated that since they do not have many accessible alternatives on TV, they choose to watch foreign subtitled programmes provided by some satellite channels. They tend to opt for action movies/series because they can understand the theme and content of the programme through highly visual materials even if they are not able to comprehend and follow the subtitles fully. Women participants especially mentioned that they like to watch Turkish TV series, but since no subtitle or/and sign language interpreting is provided, they choose to watch foreign movies and/or series or programmes with regular subtitles on satellite channels. They also added that sometimes they like to follow some Turkish series on a mainstream channel, and they try to understand it from the visual material and/or they ask their family for the details.

Among ten participants only one participant mentioned that he regularly watches the morning news programme with sign language interpreting to get the news while the rest revealed that they just do not watch the news because the programmes with sign language interpreting are broadcasted at unsuitable hours for them, and they do not understand anything from other news programmes, adding that they usually get news

---

<sup>11</sup> The Supreme Board of Radio and Television

from their family or acquaintances. Concerning the statements of the participants, it is clear that none of the participants are aware of the evening news programme and the sports programme broadcasted with SL interpreting on NTV because they only complained that they could not get the news because FOX TV broadcasts the programme very early in the morning, and TRT broadcasts the news for the Deaf at 3 pm when they are at work.

When the participants were asked whether they know and watch the online TV channels for the Deaf and the Blind (Engelsiz Kanal D, Engelsiz TRT), 9 of them told they knew those channels, but only 4 told they occasionally watch series on them. The rest 5 participants told they did not prefer to watch them at all. All participants mentioned that provision of sign language interpreting together with SDH on these channels is very favourable and beneficial for the Deaf community, however they do not prefer to watch them due to the need for internet connection to access the contents, and to the fact that the series is usually loaded on the websites a few days after they have been already broadcasted on TV. They all shared the opinion that they want to access the television content at the same time as the hearing community does.

Following the interviews, the participants were asked to watch parts of two videos – first a part of the news programme with sign language interpreting broadcasted on FOX TV, and then a part of a nature documentary with SDH broadcasted online on Engelsiz TRT. Each participant watched the videos individually and answered to five comprehension questions for each video. The questions were structured in a way to observe whether the participants can acquire specific information in the videos which cannot be gathered by only visual materials without understanding the SL interpreting or the SDH.

As for the results, none of the participants could answer correctly more than one question for the first video. All participants suggested that the interpreter's signing was too fast to follow. Other reasons given by the participants for not understanding the content were: (1) "The interpreter used no gestures and facial expressions"; (2) "The interpreter did not provide the main information. For instance, he made the sign for Europe but did not tell which country was subject of the news" (By the way, the news was about CIA and the president of the USA); and (3) "I don't know some of his signs." On the other hand, only one participant could give correct answers to four questions out of five about given information in the video with SDH. Six participants could answer only two questions while three participants could answer none of the questions correctly. The reasons given by the participants for their failure to understand the content were like "I don't know most of the words in the subtitles" and "I am not good at reading". Finally, when the participants were asked what they needed to understand

more of the content in each video, they mentioned that they needed to have both SL interpreting and subtitles together so that they could understand the meaning of a word in the subtitle via sign language interpreting or vice versa. One participant also stated that the language in the SDH or in regular subtitles are rather different and more complicated than the written language they use while texting and that is why they have difficulty to follow them.

### **Sign Language Interpreters**

I have also interviewed three SL interpreters with experience of interpreting TV contents. Although I carried out in-depth interviews with these participants about SL interpreting in Turkey, this paper includes only the parts related to the interpreting of TV contents.

Of all the three interpreters, the first one has been interpreting the same news programme on FOX TV<sup>12</sup> for eight years. He is also a well-known person by all the community due to his position as the chairman of the TNFD. The second interpreter works for SEBEDER for five years and has been interpreting TV series, cartoons, and plays since then. The third interpreter has interpreted a health programme on a TV channel for ten months. All of the interpreters are CODAs who learnt the language at home from their Deaf parents, and only one of them - the interpreter working for SEBEDER- received interpreting education through attending an interpreter training certificate programme in England, but none of them had any kind of training to interpret media contents.

I asked the participants about their interpreting strategies, and what they think about to what extent their interpreting is understood by the Deaf community. The first interpreter told that he has no difficulty during interpretation since the newscaster presents the programme in a way that as if he was chatting with the audience, that is he uses mostly informal language and light terminology. However, he added that he does not usually have time to explain every complicated or absent-in-TİD concept for the Deaf because of the speed of the streaming. Nevertheless, he mentioned that he was sure that deaf people understand his interpreting. The third interpreter also thinks that her interpreting was understood by the people since she always interpreted as if she was interpreting for her family members. She mentioned that she studied the medical terms before the programme, and tried to add explanations for the absent-in-TİD terms after fingerspelling them during the interpreting. As for the second interpreter, she stated that she had most difficulty while interpreting humour into sign language and that as a solution she either tried to explain the humour if she had enough time or just ignored it. When I asked her whether she thinks that her

---

<sup>12</sup> I used a part of that programme to test the comprehension levels of the Deaf participants

interpreting is understood by the community, she told that she tried to interpret as if she was talking to a deaf person at that moment, so deaf people must understand her signing. She also shared the results of her unpublished study which was carried out to reveal to what extent the SL interpreting and SDH provided by SEBEDER is understood by the community. About 200 deaf people from different age groups participated in that study and some the results were as follows: (1) Deaf people want to see sign language on TV, and adaptation to internet settings for TV accessibility is problematic, especially for the elder; (2) Young deaf people are likely to prefer to watch TV with subtitles because they are used to watching foreign movies/series through subtitles on online channels; (3) Young people complain that they do not understand the sign language on TV while old people complain that the signing is too fast and complicated; (4) One of the current programmes is criticised heavily due to the interpreter's lack of using gestures and facial expressions<sup>13</sup>.

In sum, the interpreters seem to be content with the work they do, and each of them stated that they are doing their best to help deaf people to access TV contents. However, they all agree that current alternatives are far from being enough, and there must be more TV programmes for the Deaf.

## CONCLUSION

The analysis of the interviews with the Deaf participants reveals that current media accessibility alternatives for the Deaf do not meet expectations and needs of the community. The most clearly observable cause of this situation is the lack of accessible contents. Turkish televisions still do not provide any SDH options for their contents, and the amount of contents with SL interpreting is very limited. Besides, online accessibility options are not preferred by the community because those alternatives continue to restrict deaf people, and they are far from providing equal accessibility. Although increasing the amount of accessible contents on TV for the Deaf seems to be the exact short-cut solution, the data extracted from this study shows that it can be only a beginning step on the way to solving a deep-rooted problem.

The exact solution to this problem - together with guaranteeing the increase in accessible contents on TV through legal enforcement - is should be recognizing the target audience and acknowledging their needs. Both TV service providers, subtitlers and interpreters should know that their target audience mostly lacks complete linguistic capabilities, both in oral/written language and sign language mostly due to lack of adequate education. Therefore, accessibility options for the deaf should be reorganised considering this fact.

---

<sup>13</sup> Interview with Berrak Fırat on 15.09.2017

The beginning step to address the accessibility problem could be to provide SDH as a teletext option because it is the most easily and cost-effective applicable option, and SDH practices in countries such as Germany, the UK, Portugal, Italy and Netherlands can be benefitted as models (Remael, 2007). More research on the Subtitling for the Deaf and Hard-of-hearing can also shed some light on the provision of the best comprehensible and the most beneficial form of subtitling for the community. On the other hand, it is clear that no matter how successful SDH options are provided, they will fail to effectively address the whole community unless the problem of illiteracy and Deaf education is solved out in Turkey. Still, TV service providers, especially the official channels can and should take the responsibility to educate the Deaf through TV contents by providing sign language interpreted and/or sign language presented programmes with optional SDH.

The other step which needs to be taken is developing training programmes for existing SL interpreters as well as establishing university degree programmes to train new SL interpreters. Despite the fact that the interpreters who participated in this study stated they were sure that their signing is understood by Deaf people, interviews with the Deaf participants suggest the opposite. Actually, the fact that deaf people do not usually understand sign language interpreting on TV has been revealed by previous studies as well (Steiner, 1998; Xiao&Li, 2013; Xiao et. al. 2015). The reasons put forward by both the participants of the current study and of previous studies show consistency in that the speed of interpreters' signing, lack of use of body movements and facial expressions, and lack of familiarity with the signs used by the interpreter hinder comprehension of the information given through interpreting. These problems related to sign language interpreting skills can be addressed and solved through formal interpreting training programmes.

Consequently, the findings of the present study reveal that illiteracy is still a significant problem among Turkish Deaf people, and available accessibility alternatives do not meet the expectations and needs of the community. Additionally, increase in the proportion of sign-interpreted and/or sign-presented programmes with clearer and quality sign language interpreting together with SDH as a teletext option stands as the most fundamental expectation of the community. This small-scale work as a part of a larger study on sign language interpreting in Turkey hopes to inspire more research on sign language interpreting and interpreter training, on subtitling for the Deaf and the Hard-of-hearing, on Turkish Deaf community, on bilingual deaf education, and on building pedagogic materials for the deaf, SL interpreters, and trainers.

## REFERENCES

İlkbaşaran, D. (2016). Türkiye'deki Sağır Gençlerin İletişim Alışkanlıkları ve Türk İşaret Dili'nin Toplumsal Dilbilimi Açısından İncelenmesi. E. Arık (Ed.) *Ellerle Konuşmak: Türk İşaret Dili Araştırmaları*: 411–443. İstanbul: Küy.

Dikyuva, H. & Makaroğlu, B. & Arık, E. (2015). *Türk işaret dili dilbilgisi kitabı*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.

Gök S. (1958). *Dünyada ve Türkiye'de sağır dilsiz okulları tarihçesi ve eğitim sistemleri*. İstanbul: Hüsnu Tabiat Press.

Kemaloğlu, Y. & Kemaloğlu, P. Y. (2012). The history of sign language and deaf education in Turkey. *The Turkish Journal of Ear Nose and Throat*. 22 ( 2): 65–76. doi:10.5606/kbbihtisas.2012.013.

Kubuş, O. & İlkbaşaran, D. & Gilchrist, S.K.(2016). Türkiye'de İşaret Dili Planlaması ve Türk İşaret Dili'nin Yasal Durumu. E. Arık (Ed.) *Ellerle Konuşmak: Türk İşaret Dili Araştırmaları*: 23–50. İstanbul: Küy.

Leyla, M. (2008). Hitit Tarihi-Cografyasında Hakmiş ve İştahara Ülkelerinin Konumu. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*. 27(44): 181–204. doi:10.1501/tarar\_0000000414.

Miles, M. (2000). Signing in the Seraglio: Mutes, dwarfs and gestures at the Ottoman Court 1500-1700. *Disability & Society*. 15(1): 115–134., doi:10.1080/09687590025801.

Napier, J.& Lorraine L. (2016). *Sign language in action*. Palgrave Macmillan.

Remael, A. (2007). Sampling subtitling for the deaf and the hard-of-Hearing in Europe. J.D. Cintas & P. Orero &A. R. (Ed.s) *Media for All*: 23–52. New York: Rodopi.

Steiner, B. (1998). Signs from the void: The comprehension and production of sign language on television. *Interpreting International Journal of Research and Practice in Interpreting*. 3(2): 99–146. doi:10.1075/intp.3.2.01ste.

Xiao, X.& Feiyan L.(2013). Sign language interpreting on Chinese TV: a survey on user perspectives. *Perspectives*. 21(1): 100–116. doi:10.1080/0907676x.2011.632690.

Xiao, X. & Chen, X. & Palmer, J.L. (2015). Chinese Deaf viewers' comprehension of sign language interpreting on television: An experimental





**SPİNOZA FELSEFESİNDE BİREYLEŞİM VE KİŞİ OLMA****Övünç CENGİZ\*****ÖZET**

Bu çalışma Spinoza açısından kişi olmanın özel bir ontolojik statü olarak değil genel bireyleşim kuramının bir alt başlığı olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürüp kişi olma olgusuna dair Spinoza felsefesinden türetilebilecek bir yaklaşımın en genel çerçevesini tartışacaktır. Yazıda savunulacak olan yaklaşıma göre Spinoza, tözün uzamlı bir güç alanı olarak kavranmasını gerektiren dinamik bir ontoloji kurmaktadır. Tekil nesnelere ise, bu alanın ifadeleri olarak, uzamdaki şeyler olarak değil uzamın özellikleri olarak düşünülmelidir. Bu durumda her bir tekil kendi belirlenimi içinde tözsel gücün bir dışa vurumu olarak algılanmalıdır. Bu ontolojik kavrayış ise bireyleşim olgusuna daha bütünsel ve edimsel bir yaklaşım getirir. Bu yaklaşıma göre tekiler oluşturdukları etkiler uyarınca birbirlerinden farklılaşır. Bu durumda kişi olma olgusunun da, öznenin sahip olduğu çeşitli indirgenemez zihinsel özellikler üzerinden değil, bir bütün olarak insan bedeninin oluşturduğu etkiler üzerinden anlaşılması gereği savunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kişi Olma, Tekilleşme, Töz, Güç, Alan Metafiziği

**PERSONHOOD AND INDIVIDUATION IN SPINOZA'S PHILOSOPHY****ABSTRACT**

This paper will argue that in Spinoza's philosophy, personhood does not have a discrete ontological status but rather it must be understood as a subtitle of a more general individuation theory; and thus the paper will discuss the most general framework of a possible approach to a Spinozistic doctrine of personhood. The paper will argue that, Spinoza offers a dynamical ontology in which the extended substance should be understood as a spatial force field. In this ontological understanding individuals are to be conceived not as things filling the space but rather as adjectival to space. Thus, each individual is an expression of this spatial force in its own determination. This ontological approach necessitates a more holistic and performative approach to individuation. Accordingly, things are individuated according to the effects they have. Thus, personhood should be understood not in terms of some irreducible mental properties of the subject but rather in terms of the effects the human body generates.

**Keywords:** Personhood, Individuation, Substance, Power, Field Metaphysics

---

\* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ovuncengiz@gmail.com

## GİRİŞ

Özne kategorisi Kartezyen düşünce ile birlikte, ontolojik olarak olmasa da en azından epistemolojik açıdan, yeni bir 'krallık' olarak ortaya çıkar. Zihin artık bedenden bağımsız bir varlık alanına sahiptir ve 'Ego'nun kendine dair pekin bilgisi dünyaya dair bilgilerimizin de temelidir. Bu yeni açılan felsefi zeminde öznenin ve dolayısıyla kişinin ve özdeşlik koşullarının ne oldukları sorusu ise yeni ve önemli bir soru haline gelir. Doğal olarak, özneye bu ayrıcalıklı konumunu veren zihinsel yetiler (öz-farkındalık ya da özbilinç, hafıza, irade vb.) kişinin ne olduğu sorusunun etrafında örgütlendiği temel temalar haline gelir. Kısaca özetlemek gerekirse, Kartezyen gelenekte kişinin temel doğası zihnin indirgenemezliğinde yatar. Buna göre, insan bedensel ve zihinsel olmak üzere ikili bir varlığa sahiptir. İnsan, beden olarak diğer bedenler arasında bir bedendir ve doğada hüküm süren en genel yasalara tabiidir. Bununla birlikte, zihin olarak, bu bedensel varlığa indirgenemeyecek özerk bir varlık alanına sahiptir. Bir kişiyi tanımlayan tüm özel özelliklerin zemini bu zihinsel varoluştur ve bu nedenle bu özellikler bedensel varoluş düzleminde anlaşılabilir. Böylelikle, zihinsel olanın indirgenemezliği sayesinde insan görece de olsa bir özerklik alanına sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda kişiyi oluşturan özelliklerin de insanı çevreleyen fiziksel ve hatta toplumsal süreçlerden bağımsız olarak düşünülmesinin imkanı oluşturulmuş olur.

Spinoza ise, çağdaşı sayılabilecek filozofların aksine, 'kişi'nin ne olduğuna ya da kişinin özdeşliğini neyin sağladığına dair sistematik bir açıklama getirmemiştir.<sup>1</sup> Bu olgu, bir bakıma, Spinoza'nın felsefi konumu ile gayet uyumlu bir şekilde örtüşür. Kartezyen düşünceye oldukça radikal bir alternatif oluşturan Spinoza için özne ne epistemolojik olarak ne de ontolojik olarak özel ya da özerk bir konuma sahip değildir. Bu açıdan hangi niteliklerin 'kişi' kavramı altında kavranması gerektiği veya kişinin özdeşlik koşullarının neler olduğu Spinoza için ilksel bir soru değil, ancak daha temel ilkelere çıkarılabilecek bir sonuçtur. Ancak, Spinoza bu meseleyi kendisine doğrudan konu edinmese de, eserlerindeki çeşitli pasajlar kişi olmaya ve özdeşlik koşullarına dair ilginç doneler sunar. Örneğin Spinoza,

<sup>1</sup> Spinoza'nın çalışmalarına verilen referanslarda literatürdeki notasyon kullanılacaktır. Buna göre, 'E' Etik, 'Ep' mektuplar ve DPP Descartes' *Principles of Philosophy* adlı çalışmaların kısaltmaları olarak kullanılacaktır. Etik'e verilen referanslarda Roma rakamları kitabın bölümlerini, 'P' önermeyi, 'L' lemma'yı, 'A' aksiyomu, 'D' tanımı, 'C' corollary'yi, 'S' scholium'u, Arap rakamları ise önerme numarasını imleyecektir. Örneğin EIIP13S notasyonu *Ethics* bölümü iki önerme on üç scholium'u belirtir.

*Etik*'deki ünlü bir pasajda, ciddi bir hastalık neticesinde hafıza kaybı yaşayan İspanyol bir şairden bahseder. Buna göre, şair iyileştikten sonra hastalıktan önceki eserlerini hatırlamamaktadır. Spinoza'ya göre, bu durumda şairden artık aynı adam olarak bahsedilemez (EIVP39S). Kimi yorumcular için bu pasaj hafızanın sürekliliğinin kişinin sürekliliğinin koşulu olduğu anlamına gelmekte ve bu açıdan Spinoza'nın kişi ve kişinin özdeşliği konusunda çağdaşlarıyla benzer fikirlere sahip olduğunu göstermektedir (Curley, 1988, s. 86). Ancak, aşağıda da tartışılacağı üzere, Spinoza felsefesi açısından insan bireyi (ve kişi olma) zihinsel fonksiyonlara indirgenemez. Bu nedenle bu pasajın kişinin özdeşlik koşullarını verdiğini söylemek fazla hızlı bir çıkarım olur. Spinoza, çağdaşı filozofların 'kişi' kategorisi ile tartıştıkları olguyu, 'insan' veya 'insan bedeni' terimleri ile konu edinir (Lin, 2005, s. 244). Bu durumda, kişi olmaya ve kişinin özdeşlik koşullarına dair Spinoza felsefesinin ne tür bir açıklama sunabileceğini anlamak, insan olgusunun Spinoza'nın metafiziği içinde nasıl bir konuma sahip olduğuna yönelik daha derin bir kavrayışı gerektirir.

### **Spinoza'da Zihin ve İnsan**

Spinoza felsefesi açısından insan yukarıda bahsedilen türden bir otonomiye sahip değildir. Spinoza'ya göre hiçbir istisna olmaksızın her türlü fenomen doğanın krallığına tabiidir ve bu nedenle doğada hüküm süren mekanizmalar içinden anlaşılmalıdır. Böylelikle, insan varlığı, herhangi bir fiziksel entitenin, örneğin bir bina ya da ağaç, açıklamasını sağlayan süreçler ve yasalar mucibince açıklanmalıdır. Kısacası, kişi özel bir kategori değil, tekil kategorisinin bir alt kümesi haline gelir. İnsanı ve dolayısıyla kişiyi, bu şekilde 'cisimleştiren' türden bir açıklama şemasının nasıl mümkün olduğunu anlamının koşulu ise zihnin Spinoza'nın metafiziğinde nasıl ele alındığına bakmayı gerektirir.

Spinoza'nın metafiziğinde uzam ve düşünce arasında, tabiri caizse, bire bir bir örtüşme mevcuttur. Spinoza'ya göre tüm modlar, ister uzam ister düşünce sıfatının olsun, tözün doğasından zorunlu olarak zuhur ederler. Bu durumda, bedensel entitelerin düzeni ile düşünsel entitelerin düzeni bir ve aynıdır. Yani, düşünce sıfatında, uzam sıfatında var olan her bir bedene eşlik eden bir idea mevcuttur. Bu nedenle, bir beden ile o bedenin ideası farklı şekillerde ifade edilen bir ve aynı şeydir (EIIIP7N). Bu örtüşme, zihnin, zihin-beden özdeşliği üzerinden kavranmasının da yolunu açar. Buna göre, insan zihninin edimsel varlığını oluşturan ilk öge edimsel olarak var olan bir bedenin (yani insan bedeninin) ideasıdır (EIIIP11). İnsan bedeni ne kadar karmaşık bir bütünsel, zihni de bir o kadar karmaşık bir bütündür (EIIIP15). Dahası, bir zihnin yeterlilikleri ve kısıtlılıkları, ideası olduğu bedenin yeterliliği ve kısıtlılığı üzerinden anlaşılır. Bir beden sadece kendinden edimde bulunmaya ne kadar muktedirse zihin de o kadar açık kavrayışa

muktedirdir (EIIP13N). Zihin, ideası olduğu bedeni (EIIP19), kendisini (EIIP23) ve diğer bedenleri, insan bedeninin belirlenimleri üzerinden bilir. Dahası, Spinoza'nın çağdaşları için farklı belirlenimler olan irade ve iştah/arzu Spinoza için, yine, bir ve aynı şeydir. Spinoza'ya göre iyi olduğuna karar verdiğimiz şeyleri arzulamayız; aksine arzuladığımız şeyleri iyi olarak tanımlarız (EIIP9N). Bir başka deyişle, zihinsel belirlenimlerin (irade) bedensel belirlenimler üzerinde bir üstünlüğü bulunmaz. Son olarak, bu şema içinde özbilinç ya da özfarkındalık özel bir kategori olarak ortaya çıkmaz. Spinoza'ya göre zihin ile zihnin ideası bir ve aynı şeydir (EIIP21N). Özbilinç ya da özfarkındalık, örneğin Kant felsefesindeki aşkınsal ben gibi deneyime birliğini veren bütünsel ve yalın bir olgu olarak anlaşılır. Zihin ne kadar karmaşık bir bütünsel, zihnin ideası da (özbilinç) bir o kadar karmaşık bir yapıdır (Cook, 1992, s. 245). Özfarkındalığa ya da özbilinç sahip olmak insanı görece ayrıcalıklı kılsa da ontolojik açıdan ayrı ve özel bir konuma yerleştirmez. Kısacası, tekrar etmek gerekirse, Spinoza felsefesi açısından kişinin ve özdeşlik koşullarının ne olduğunu anlamak için zihinden ötesine geçip insan bedeninin ve özdeşlik koşullarının ne olduğuna bakmak gerekmektedir. Bir diğer deyişle, Spinoza felsefesinden türetilebilecek bir kişisel özdeşlik kuramı ancak bu felsefenin metafizik bireyleşim kuramının özel bir uygulaması olarak anlaşılabilir (Rice, 1971, s. 640).

### Bireyleşim Kuramı

Spinoza'nın bireyleşim kuramı *Etik*'in zihnin doğasının açıklamasına ayrılan ikinci bölümünün 13 ve 14'üncü önermeleri arasında konumlanan kısa ama yoğun pasajda verilidir. Yukarıda tartışılanlara uygun olarak, Spinoza insan zihninin tekilliğini, yani bu ideanın düşünce sıfatındaki diğer idealardan nasıl farklılaştığını, anlamak için zihnin ideası olduğu bedenin (insan bedeninin) tekilliğini anlamının gerekli olduğunu söyler. Öncelikle Spinoza için, tekiler/bireyler birbirlerinden tözsel olarak değil ancak sahip oldukları hareket ve dinginlik uyarınca farklılaşırlar (EIIP13L1). Kısaca ifade etmek gerekirse, Spinoza için tekil, kendisini oluşturan parçalar arasında sabit bir hareket ve dinginlik oranının bulunduğu karmaşık bir bütündür. Dahası, tüm parçalar kendi hareketlerini ve dinginliklerini bu oran mucibince diğer parçalara ve bütüne iletebilmelidir (EIIP13L3A2D). Bu parçaların kendileri de karmaşık bütünlükler olabilir ancak tüm bedenler nihai olarak 'en yalın' bedenlerden (*corpora simplicissima*) oluşur. Bu en yalın bedenler ise, karmaşık bütünlükler olmadıkları için, birbirlerinden sadece hareket ve dinginlik uyarınca farklılaşırlar (EIIP13L3A2). Spinoza, tekilin ne olduğuna dair bu tanımları verdikten sonra tekilin özdeşlik koşullarına dair çeşitli açıklamalar verir. Buna göre, bütünü oluşturan parçalar arasındaki sabit hareket ve dinginlik oranı korunduğu ve bu hareket ve dinginliği birbirlerine iletebildikleri sürece, tekil çeşitli değişimlerden geçse bile özdeşliğini koruyabilir. Parçaların bir kısmının aynı doğaya sahip başka

parçalarla değişmesi durumunda (EİIP13L4);<sup>2</sup> parçaların hacim olarak büyümesi veya küçülmesi durumunda (EİIP13L5); ve bütünüün lokomosyonundaki değişimleri durumunda (EİIP13L5-6). Buraya kadar anlatılanlardan, Spinoza'nın on yedinci yüzyıl metafiziğine hakim olan dünyanın mekanikleştirilmesi yaklaşımına uygun olarak fiziksel bedenlere dair atomistik-mekanistik bir açıklama şeması getirdiği düşünülebilir. Bu resme göre, 'en yalın' bedenler atom benzeri bölünmez ve olabilecek en küçük fiziksel entiteleri, 'hareket ve dinginlik' bu atomların sahip olduğu toplam mekansal devinimi ve durağanlığı ve son olarak da 'sabit oran' ise matematiksel bir formülle ifade edilebilecek olan mekansal hareket ve mekansal dinginlik arasındaki matematiksel bir ilişkiyi ifade eder.

Bu bahsedilen resim, yani hareket halindeki parçacık fiziği ve bireyleşimin mekansal hareket ve dinginlik üzerinden açıklanması, kendi içinde belirli uyumsuzluklar içerdiği gibi, fiziksel tekilleşme teorisini bu bahsedilen şema içinde anlamak Spinoza'nın genel metafiziği açısından da sorunludur. Öncelikle, tekilleşmeyi, mekansal hareket terimiyle anlamaya çalışmak, açıklamaya çalıştığı farklılığı varsayar. Nesne mekansal harekete önsel olduğu için (mekansal hareket, bu hareketi taşıyan bir nesneyi varsayar), nesnelere arasındaki farklılaşmayı nesnelere hareketleri terimleriyle açıklamak, nesnelere zaten farklılaşmış olmasını gerektirir. Bu nedenle, nesnenin tekilliğini, hareketinden açıklamak döngüsellik içerir. Kaldı ki, Spinoza'nın metafiziği, aşağıda tartışılacağı üzere, hareket halindeki parçacık fiziğinden daha farklı bir fiziği imler. Spinoza metafiziğinde sonlu nesnelere 'mod' (*modus*) olarak tanımlanır (EID5). Mod terimi hem bir başka şeye dayanan şey anlamına hem de bir şeyin olma, gerçekleşme 'yolu' ya da 'tarzı' anlamına gelmektedir. Böylelikle, sonlu şeyler sadece nedensel olarak töze dayanan şeyler olarak değil, aynı zamanda tözün gerçekleşme tarzları olarak da kavranırlar (EIP25C). Sonlu şeyleri, tözün tarzları olarak kavramak ise onları tözün özellikleri olarak anlamayı gerektirir. Bir başka deyişle, Spinoza'nın modları, şeyler ve özellikleri arasındaki ayırmda özellikler kısmına düşer (Bennett, 1984, s. 92). Sonlu şeylerin tözün özelliği olarak kavranmasını, yüzün kızarması örneği üzerinden düşünebiliriz. Bu örnekte şey yüz iken, kızarma olayı, yüzün bir özelliğidir. Kızarma durumu, yüzün bir belirlenimi olarak, nedensel açıdan yüze bağımlı olduğu gibi, yüzden bağımsız bir varlığa da sahip değildir (a.g.e.). Benzer şekilde, sonlu nesnelere de uzamlı tözün

---

<sup>2</sup> Burada Spinoza'nın Theseus paradoksuna verdiği çözümü görebiliriz. Bu paradoks, bir geminin tüm parçalarının eş parçalarla değişmesi durumunda aynı gemi olup olmayacağını sorgulayan bir düşünce deneyidir. Spinoza'ya göre, değişen parçalar, o gemiye tekilliğini veren özgül hareket ve dinginlik oranını korudukları sürece, gemi aynı gemi olarak kalmaya devam edecektir.

belirlenimleri olarak, özellik olarak uzama atfedilirler. Günlük deneyimimizde karşılaştığımız fiziksel nesnelere şeyler olarak değil de özellikler olarak nasıl ele alınabileceklerinin açıklaması ise alan metafiziğinde ve tözün içkin olarak bir kuvvet/güç olarak anlaşılmasında yatar.

### Alan Metafiziği

Spinoza'nın metafiziğinin alan metafiziği olarak kavrayan yaklaşıma göre (a.g.e., ss. 81-110) uzamlı töz bir tek birleşik alandır. Ampirik düzeyde sonlu şeyler olarak kavranan modlar ise metafizik düzeyde bu alanın belirli bölgelerinin yoğunlaşması ya da çeşitli nitelikler kazanmasıdır. Örneğin ampirik düzeyde tekil bir ağaç olarak kavranan nesne, metafizik düzeyde uzamlı tözün belirli bir bölgesinin 'ağaç' olarak düşünebilecek çeşitli özelliklere (geçirmezlik, kütle ve dahası) sahip olmasıdır (a.g.e., 89).<sup>3</sup> Bu durumda, sonlu nesnelere uzamlı tözün özellikleri haline gelirler; şey olan uzamlı töz, bu şeyin özellikleri ise sonlu nesnelere. Bu yaklaşım, en büyük desteğini Spinoza'nın tözün bölünmezliği hakkında söylediklerinden alır. 17'inci yüzyıl metafiziğinde töz anlayışı açısından sonsuz uzam ve bölünmezlik birbirini dışlayan olgular olarak ele alınır (Viljanen, 2013, s. 397). Töz, kavramı gereği, nedensel olarak bağımsız olmak durumundadır ve tözün bölünebiliyor olması onu nedensel olarak parçalarına bağımlı kılar. Bu nedenle, bu metafizik anlayış içinde, töz açısından sonsuz uzamlılık yerine bölünmezlik özelliği tercih edilir. Ancak Spinoza ise töze sonsuz uzamlılık atfedip bölünebilir olduğunu reddeder. Spinoza için uzamlı töz sonsuz ve bölünmezdir (EIP13); bizim günlük deneyimimizde uzamda bölünme olarak kavradığımız olgu gerçek bir bölünme değil ancak modal bir bölünmedir:

Bu durum [töz sonsuzdur ve bölünmezdir, y.n.] entelekt ve imgelem arasında nasıl ayırım yapacağımı bilen herkes için yeterince açıktır—özellekle de maddenin her yerde aynı olduğu ve içindeki parçaların sadece madde farklı şekillerde belirlendiği zaman ayrılaştığı ki böylelikle maddenin parçalarının hakikatte değil sadece

<sup>3</sup> Metinde sadelik açısından sadece bölgenin niteliklere sahip olmasından bahsedildi. Aslında, nesne olarak kavranan niteliklere sahip olan bir zaman-mekan silsilesidir, ki böylelikle lokomasyon da açıklanmış olur. Bu arada bu yaklaşımın Kant'ın deneyim teorisi ile olan benzerliği çarpıcıdır. Kant'ın deneyim teorisine göre duyumsamada zaman-mekan silsilesi içinde verilen niteliksel çokluk özünde bir nesne olarak kavramsallaştırılır. Ancak Kant'a göre özünde bu nitelikleri oluşturan izlenimlerin 'nedeni' olan kendinde şey (aşkınsal düzey) ile öznedeki nesne temsili (ampirik düzey) arasında bir fark bulunur.

modal olarak ayımlaştığı kavranırsa. Örneğin, suyun bölünebildiğini ve parçalarının birbirinden ayrıldığını tasavvur edebiliriz-ancak burada madde bedensel töz olduğu sürece değil su olduğu sürece [su olarak belirlendiği sürece, y.n.] bölünebilir. Madde töz olduğu sürece ne ayrılabilir ne bölünebilir. Yine, madde su olarak belirlendiği sürece oluşturulabilir ya da bozulabilir, ancak töz olduğu sürece ne oluşturulabilir ne de bozulabilir (EIP15N).

Madde her yerde ayındır, uzamlı töz kendi içinde homojen birleşik bir alan olarak düşünülmelidir. Bizim farklı nesnelere olarak kavradığımız olgu ise metafizik düzeyde bu homojen alanın farklı bölgelerinin farklı niteliklere/özelliklere haiz olmasıdır. Yani, ampirik düzeydeki nesnel çeşitlilik, metafizik düzeydeki niteliksel çeşitlilikten doğar. Günlük deneyimimizde duyumsadığımız değişimler bu homojen alandaki niteliksel farklılaşmalardır. Ancak bu niteliksel değişimler, bileşik alanın homojen olma durumunu bozmaz. Bu durumda, ampirik düzeyde suyun bölünmesi olarak deneyimlediğimiz olay, metafizik düzeyde suyu oluşturuyor olarak tanımlanan niteliklere sahip olan bölgede yaşanan niteliksel bir değişimdir. Yani bölünme sadece birleşik alanın bölgelerinin sahip olduğu nitelikler açısından gerçekleşen farklılaşmalardır; alanın kendisinde herhangi bir bölünme söz konusu değildir. Dahası, Spinoza için sonlu nesnelere varlığa gelmez ya da varlıktan çıkmaz. Hakikatte yaşanan şey, uzamlı tözün farklı bölgelerinde yaşanan niteliksel değişimlerdir. Ampirik düzeyde var oluş ya da yok oluş olarak kavranan şey, alanın belirli bir bölgesinin çeşitli özellikleri kazanması veya kaybetmesidir. Bu nedenle, bu metafizik çerçeve içinde en yalın bedenler, atom benzeri daha öteye parçalanamayan ilksel madde birimleri olarak düşünülemez. ‘En yalın’ bedenler de dahil olmak üzere tüm sonlu şeyler, uzamlı tözün belirlenimleri olarak, bölünmeye ve bozulmaya maruz kalır. Bölünmeyen ve bozulmayan tek şey alanın kendisidir. Bu durumda, en yalın bedenler atomlar olarak değil içlerinde kompleksite ve niteliksel olarak ayırım içermeyen homojeniteler olarak düşünülmelidir (Bennett, 1984, s. 82). Yukarıda da alıntılanmış gibi Spinoza’ya göre en yalın bedenler birbirlerinden tözsel olarak değil sadece hareket ve dinginlik açısından ayrılırlar. Ancak, burada anlatılan alan teorisinin sınırları içinde, söz konusu hareket ve dinginliğin lokomasyon anlamındaki hareket ve dinginlik olamayacağı açıktır. Gerçekten de Spinoza metafiziği açısından ‘hareket ve dinginlik’, günlük deneyimimizde duyumsadığımız mekanda yer değiştirme ya da sabit durma anlamındaki hareket ve dinginlikten daha farklı bir anlama ve işleve sahiptir. Bu farkı



anlamanın yolu ise, Spinoza'nın uzamı durağan bir madde yığını olarak değil bir kuvvet/güç alanı olarak kavradığını anlamakta yatar.

### **Kuvvet Olarak Töz**

Spinoza metafiziğinde, tözün bir güç/kuvvet olarak okunmasının anahtarı Spinoza'nın tözün özünü ve varoluşunu kuvvet ile özdeşleştirmesinde yatar. Spinoza'ya göre, varolmak kuvvet sahibi olmaktır (EIP11) ve sonsuz töz, sonsuz kuvvete sahiptir (EIP11S). Dahası, tözün gücü (*potentia*) onun özünü oluşturur (EIP34): “tözün kendisini muhafaza ettiği kuvvet onun özünden başka bir şey değildir ve [kuvvet, y.n] özden sadece isim olarak farklıdır” (DPP1P7S). Tözün özü kuvvet olduğu için, Spinoza metafiziğinde uzam, durağan olarak değil dinamik olarak anlaşılmalıdır (Viljanen, 2013, s. 395). Bu dinamizm içinde uzamlı töz kendi altındaki modları üretebilme gücüne sahiptir. Spinoza, Descartes'in felsefesi değerlendirirken, Descartes'in anladığı şekliyle durağan uzamın bedenleri üretmeye muktedir olamayacağını söyler (Ep81). Spinoza için uzamlı töz, harekete belirlenmek için kendisi dışından bir etmene ihtiyaç duyan durağan bir yığın değil, kendi içindeki farklılaşmayı oluşturmaya muktedir dinamik bir kuvvet alanıdır. Kısacası, Spinoza metafiziğinde, hakikat güç üzerinden anlaşılır (Viljanen, 2013, s. 395). Bu güç metafiziği içinde hareket ve dinginlik terimleri de, parçacıkların lokomasyon hareketi ve dinginliği olmasının ötesinde bir anlam kazanır.

Spinoza, tözün sıfatlarından dolayumsuz şekilde doğan ‘ebedi ve sonsuz’ modlar olduğunu (EIP21) ve ‘hareket ve dinginliğin’ de uzam sıfatı için bu sonsuz modlara bir örnek olduğunu söyler (Ep64). Bu durumda, açık ki, hareket ve dinginliğin günlük anlamındaki nesnelerin lokomasyonu olarak düşünülmesi buradaki tanımlarla bir uyumsuzluk oluşturur. Hareket ve dinginliğin dolayumsuz sonsuz mod olarak tanımlanması, nesnelerin varlığına önsel bir hareketi imler. Bu durumda buradaki hareket ve dinginlik, uzamlı evrenin her bir bölgesine nüfuz eden ve kendisini iki farklı ve tamamlayıcı şekilde (pozitif ve negatif olarak) ifade eden bir güç olarak anlaşılmalıdır (Garrett, 1994, s. 80). Yani, hareket ve dinginlik, bir nesnenin mekandaki hareketi veya durağanlığı değil, gücün iki farklı nitelik şeklindeki ifadeleridir. Bu durumda, hareket ve dinginlik, metafizik düzeyde, nesnelerin değil uzamlı tözün devinimini ifade eder. Bu anlamıyla hareket ve dinginlik, ampirik düzeyde nesnelerin lokomasyonunun da nedenidir. Bu açıdan bakıldığında, hemen aşağıda da tartışılacağı gibi, hareket ve dinginliğin tekilleşme açısından neden önemli olduğu daha rahat kavranabilir.

### **Kuvvet İfadesi Olarak Tekiller**

Spinoza'nın metafiziğinde hakikatin güç olarak kavranması, alan metafiziği ile beraber düşünüldüğünde, sonlu nesnelerin de bu uzamlı güç

alanının ifadeleri/belirlenimleri olarak anlaşılmasını da beraberinde getirir. Spinoza'ya göre tüm şeyler tözün gücü ile varolur ve eyler (EIP34). Bu durumda, sonlu nesnelere tözün ifadeleri olması (EI25C), tözsel gücü farklı sıfatlar altında ifade etmeleri anlamına gelmektedir. Yani, her bir tekil nesne, tözün sonsuz gücünün bir parçasıdır (EIVP4) ve bu gücü belirli bir şekilde ifade eder (EIIP6) ve tekilin ifade ettiği gücün bölümü o nesnenin özünü oluşturur (EIIP7). Kısaca toparlamak gerekirse, Spinoza felsefesinde varlık ve hakikat güç terimleriyle anlaşılır. Uzamlı töz, bir tek bileşik bir uzamlı güç alanıdır. Hareket ve dinginlik, sonsuz mod olarak, bu bileşik uzamlı güç alanının içkin deviniminin iki farklı nitelik şeklinde ifadesidir. Yani, uzam Spinoza için, kendi içinde sonsuz sayıda çeşitlilik oluşturmaya muktedir bir güç/devinim alanıdır. Sonlu nesnelere ise, bu gücün farklı şekillerdeki ifadesidir. Bir başka deyişle, sonlu nesne, sonsuz güç alanının belirli bir bölgesinin yoğunlaşması ya da belirli nitelikler şeklinde tekilleşmesidir. Bu dinamik ontoloji çerçevesinde, yukarıda tartışılan tekilleşme pasajı daha farklı bir anlam kazanır. Burada, en yalın bedenler atomlar olarak değil olabilecek en küçük “uzamlı güç kuantları” (Viljanen, 2013, s. 408) olarak anlaşılmalıdır. Bir bedenin sahip olduğu hareket ve dinginlik ise o bedenin temsil ettiği güç/enerji seviyesini imler (Hampshire, 1962, s. 72). Parçalar arasındaki ‘sabit oran’ ise, kompleks bir yapıya hakim olan sistematik ilişki modellerini (Lin, 2005, s. 251), yapının bağdaşıklığını (Bennett, 1984, s. 232) ya da modun ifade ettiği güç ilişkileri paternini temsil eder. Metafizik düzeyde, alanın yoğunlaşması olarak kavranan tekil, ampirik düzeyde kendi içkin devinimlerine sahip parçaların bir bütün içerisinde bütünsel ve bileşik bir devinim oluşturacak şekilde birleşmiş olmalarıdır. Bir başka deyişle, Spinoza felsefesi açısından, en temel düzeyde, modlar parçalardan oluşan bütünlükler olarak değil, parçalara ayrılabilen bütünlükler olarak düşünülmelidir. Bu düşünce, yukarıda alıntılanıldığı üzere, Spinoza için parçaların değişmesinin tekilin özdeşliğini etkilememesi olgusu ile de uyumludur.

## SONUÇ

Bu genel ontolojik çerçeve içinden bakıldığında Spinoza'nın tekilleşme olgusuna daha bütüncül ve edimsel bir yaklaşım getirdiği söylenebilir. Bir nesneye tekillik veren şey, o nesnenin herhangi ayrık bir özelliği değil, aksine, tekilin kendi bütünlüğü içinde ifade ettiği tözsel devinim/güçtür. Yukarıda da belirtildiği gibi, sonlu şeylerin ifade ettikleri tözsel kuvvetin bölümü, o şeylerin özünü oluşturur. Yani, Spinoza'nın dinamik ontolojisi içinde şeyler özleri gereği edim halindedir ve etki oluştururlar (EIP36). Bu durumda bir nesneye tekillik veren şey onun edimselliği yani oluşturduğu etkilerdir. Nesnelere, tözsel gücün ifade ettikleri bölümü uyarınca birbirlerinden farklılaşırlar. Spinoza bir nesnenin edimselliğini onun *conatus*'u (çaba, y.n.) olarak adlandırır ve nesnenin *conatus*'unun onun özünü oluşturduğunu söyler (EIIP6, EIIP7).

Kişi olgusu, bu tartışılan metafizik çerçeve içinde yine bütünsel/edimsel olarak ele alınmalıdır. Kişiyi oluşturan şey, Spinoza açısından, herhangi bir ayrık zihinsel fonksiyon ya da yeti olamaz. Aksine bu fonksiyonlar ve yetiler, insan bedeni olarak tekilleşen bütünsel yapının düşünce modu altındaki ifadeleridir. İnsan bireyine tekilliğini veren şey onun tözsel gücü kendi belirlenimi içinde ifade edişi, yani edimleri ve oluşturduğu etkileridir. Bütünsel yapı, şu veya bu nedenle, kendi özdeşliğini sağlayan sistematik paterni kaybederse, beden özdeşliğini kaybeder ve oluşturduğu etkiler de değişir. Yukarıda verilen İspanyol şair örneğine geri dönersek, şairin özdeşliğini kaybetmesinin nedeni hafızasını kaybetmesi değil, hafızasını kaybetmesinin nedeni bütünsel yapıya hakim olan sistematik ilişki paterninin bozulması ve artık bireyin farklı etkiler oluşturmasıdır. Spinoza, aynı pasajda, bir bedenin ceset haline gelmeden de (yani yaşamsal fonksiyonlarını korusa bile) ölebileceğini söyler (EIVP39S). Öncelikle, bu pasajın gösterdiği gibi, Spinoza açısından insan bedeni yaşamsal fonksiyonlardan çok daha fazlasını ifade etmektedir ki bu durum Spinoza'nın genel metafiziği ile uyumludur ve çağdaşlarının kişi olarak ele aldıkları olguyu nasıl beden ya da insan bedeni terimleri ile ele alabildiğini de açıklar. Dahası, Spinoza'nın bedenin yaşamsal fonksiyonlarını korusa bile ölebileceğini söylemesi, burada tartışıldığı üzere, Spinoza'nın kişi olgusunu daha bütünsel/edimsel bir yaklaşım içinde ele aldığı savını desteklemektedir. İnsan bedeni, anatomik ve biyolojik bütünlüğünü koruması durumunda dahi, farklı etkiler yaratması açısından farklı bir öze/doğaya haiz olabilir ve bu ise, Spinoza için, daha önceki kişinin ölümü anlamına gelir.

Yukarıda da öne sürüldüğü gibi, Spinoza kişi olgusunu insan bedeni terimi ile düşünerek ve insan bedeninin de diğer tüm bedenlerle aynı çerçeve içinde anlaşılması gerektiğini söyleyerek kişi olgusunu cisimleştirir. Ancak cisimleşme, Spinoza metafiziği açısından, bir düşüğe işaret etmez. Çünkü bu metafizik anlayış içerisinde cisim dinamik, etkin bir devinimin ifadesidir. Spinoza felsefesinde bedenler içkin bir kuvvet alanının ifadeleri olarak durağan, atıl madde yığınları biçiminde düşünülmez. İnsan bedeni de, sahip olduğu son derece karmaşık yapıya istinaden, tözün içkin devinimini diğer bedenlere nispeten daha yetkin bir şekilde ifade eder. Ancak bu yetkinlik farkı Spinoza açısından, son derece önemli bir fark olsa da, en nihayetinde niceliksel bir farktır.

**KAYNAKÇA**

Baruch, S. (1985). *Descartes' 'Principles of Philosophy'*. E. Curley (Der. ve Çev.) *The Collected Works of Spinoza Volume 1*: İçinde: 224-299. Princeton: Princeton University Press.

Baruch, S. (1985). *The Ethics*. E. Curley (Der. ve Çev.) *The Collected Works of Spinoza Volume 1*: İçinde: 408-621. Princeton: Princeton University Press.

Baruch, S. (1985). *Letters: January 1671–Late 1676*. E. Curley (Der. ve Çev.) *The Collected Works of Spinoza Volume 2*: İçinde: 374-491. Princeton: Princeton University Press.

Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cook, J. T. (1992). Do Persons Follow from Spinoza's God? *The Personalist Forum*, 8 (1): 243-248.

Curley, E. (1988). *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.

Garrett, D. (1994). Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation. K. F. Barber (Der.) *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*: İçinde 73-101. New York: State University of New York Press.

Hampshire, S. (1962). *Spinoza*. Baltimore: Penguin.

Lin, M. (2005). Memory and Personal Identity in Spinoza. *Canadian Journal of Philosophy* 35 (2): 243-268.

Rice, L. C. (1971). Spinoza on Individuation. *The Monist* 55 (4): 640-659.

Viljanen, V. (2007). Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza. *Canadian Journal of Philosophy* 37 (3): 393-418.



## BİLGİ SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN GERÇEKLİĞİN SOSYAL İNŞASI VE GADAMER HERMENEUTİĞİ

Şeref ULUOCAK<sup>1</sup>

### ÖZET

H. G. Gadamer'in, hermeneutiğe tanıdığı ontolojik öncelik, göstergebilimsel bir kültür ve toplumsallaşma analizini mümkün kılabilen bir sosyal bilim metodolojisi için önemli bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. "Ufuk kaynaşması", "önyargı" ve "gelenek" kavramsallaştırmaları, hermeneutiğe tanınan ontolojik önceliğin, metodolojik alana genişletilmesi olanağını pekiştiren tamamlayıcı kavramsallaştırmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Gadamer'in ileri sürdüğü tezler, sosyal bilimlerdeki önemli dikotomik ayrımların (mikro-makro, birey-yapı, praksis-örüntü vb) aşılması yönünde uyarlanımcı nitelikte önemli kavramsal araçlar sağlamaktadır. Bu yönüyle Gadamer, sosyal bilimlerde dikotomik olarak konumlandırılan gerçeklik düzeylerini ve toplumsal cisimleşme biçimlerini "ilişkisel" bir strateji ile aşmaya imkân sağlayacak, hermeneutik temelli "hümanistik bir hakikat" teorisi için "ufuk açıcı" bir olanak sağlamaktadır. Bu türden bir varoluşsal hermeneutik perspektifin, "birey-toplum", "özgürlük-belirlenmişlik", "anlama – açıklama", "anlamları önceleyen güç-gücü önceleyen anlam yapıları", "öznel gerçeklik-nesnel gerçeklik" ve "öznel kültür-nesnel kültür", dikotomilerinin ötesine geçen; ikiz-değerlilikleri ve çok anlamlılıkları sosyal teoriye davet eden; düzenlilik içeren örüntüler kadar, düzene gelmez müphemlikleri de göz önünde bulunduran ve bunlara yer açan bir sosyal kuramlaştırma olanağı ve metodolojisi için cesaret verici imaları bulunmaktadır. Özellikle de sosyal konstrüktivist bir perspektiften "gerçekliğin sosyal inşası tezi" için Gadamer, salt metodolojik tartışmalarla, nihilist konum alışı arasındaki kilit bir konumda bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Gadamer, Hümanistik Gerçeklik Teorisi, Müphemlik, Ontolojik Hermeneutik, Gelenek, Bilgi Sosyolojisi

### SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY AND GADAMER'S HERMENEUTIC FROM SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE POINT OF VIEW

#### ABSTRACT

H.G. Gadamer's ontological prioritization of hermeneutics is an important starting point to construct a social science methodology that enables an analysis of semiotic culture and socialization. In this regard, specifically, "fusion of the horizon",

<sup>1</sup> Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, uluocaks@gmail.com

"prejudice" and "tradition" emerge as the complementary conceptualizations reinforcing the extension of the ontological priorities recognized in hermeneutics to the methodological domain. Moreover, Gadamer's thesis and conceptualizations provide important conceptual tools for adapting important dichotomous distinctions in social sciences such as micro-macro, individual-structure, praxis-pattern and so on. In this respect, Gadamer provides a "horizon" opportunity for the hermeneutic-based "humanistic truth" theory, which will allow the level of reality dictated in social sciences and forms of social formation to be overcome by a "relational" strategy. This kind of existential hermeneutical perspective relying on the concepts such as "individual-society", "freedom-determination", "comprehension-explanation", "structure of power over meaning- meaning over power", "subjective-objective reality" is a valuable tool to transcend conventional dichotomies through inviting twin values and multiple meanings to social theory. Besides, such a social theory and methodology is also significant to put an emphasis on ambiguities which are relevant to analysis just as patterns that contain regularity within a society. Hence, Gadamer's social constructivist perspective is promising for a social theory to explain social construction of reality without limiting itself to mere methodological discussions and nihilist positions.

**Keywords:** Gadamer, Theory of Humanistic Truth, Ambiguity, Ontological Hermeneutics, Tradition, Sociology of Knowledge

## GİRİŞ

Hans-Georg Gadamer'in insan bilimleri metodolojisi hakkındaki tartışması, onun "kuşatıcı bir insani anlama fenomeni anlayışı formüle ederek, bu disiplinlerin kökten yeni bir kavrayışını ortaya koymaktadır" (Hekman 1999:203). Eserlerinin bütününe yayılmış olan, "anlama" edimine varoluşsal ontolojik bir öncelik tanıyan perspektifi, insan bilimleri metodolojisi alanında salt metodoloji tartışmalarının daha ötesindeki bir noktadan vurguda bulunduğu "hümanistik bir hakikat teorisi" (Wachterhauser, 2002:129) için önemli açılımlar sağlamakta, bilgi sosyolojik açıdan bu türden bir hakikat teorisi farklı bir bilgi sosyolojisine dayanan yeni bir sosyal bilimler anlayışına işaret etmektedir. İnsani toplumsal varoluş biçimleri ile insan düşüncesi arasındaki ilişkileri ele alma girişimi olarak bilgi sosyolojik bir perspektiften okunabilecek bu "hümanistik gerçeklik" teorisinin vurgulamış olduğu noktalar, sosyal olanın ve sosyal olana dahil olan bireylerin "neliği" üzerine bir tartışmayı geliştiriyor olması bakımından sosyal bilimlerin özelde de sosyolojinin bir alt dalına ait bir konu olmaktan çok daha kapsayıcı bir temelden hareket etmiş olmaktadır. Bu noktada, gerçekliğin sosyal inşası tezi açısından, hermeneutik yorumsama süreçleri temelinde varlık kazanan "**sosyal kişi**"lerin öznel gerçeklik alanlarının ve bu sosyal kişilerin bir arada toplum

olma imkânının biçimsel örüntülerine işaret eden toplumsal nesneleştirmelerinin alanı olarak “*sosyo-kültürel-nesnel sosyal gerçeklik alanının*”; ne türden inşalar oldukları ve söz konusu inşaların dinamiği konusunda, hermeneutik süreçleri “*göstergebilimsel*” bir kültür ve sosyal kuramlaştırma mantığı ile bir araya getirmeye olanak sağlayacak imkanlar sunmaktadır.

Gadamer’in felsefi hermeneutiğinin sosyal bilimler için hangi türden bir yaklaşımı öngördüğü konusu, Gadamer’in büyük oranda yazılı metinlerin analizi ile ilgilenmiş olmasından dolayı yorumcularını, eylemin analizi ile metinlerin analizi arasında ortaya çıkan bir sorunsalla karşı karşıya bıraktığı görülmektedir. Bununla birlikte Hekman (1999:186)’a göre, Gadamer’in çalışmalarından çıkarılabilecek olan şey, (özellikle de hermeneutiğin evrenselliği ve ontolojik niteliği ile) sosyal eylemin de başka herhangi bir insani fenomen gibi hermeneutik olarak anlaşılabilceği, dolayısıyla da Gadamer’in sunduğu metne has yorum modelinin, eylemin analizine de uygulanabileceği yönündedir.

Gadamer’in perspektifinin açılım olarak değerlendirilmesinde rol oynadığı düşünülen temel sayılılardan *birincisi*, onun rölativistik tezleri ile paralellik taşıyan, çok değerliliği ve ikizdeğerlilikleri dolaylı olarak kabul ettiği düşünülen ve aynı zamanda “eşsiz biricik doğru yorum” fikrini dışlayan “ufuk kaynaşması” kavramından, *ikincisi*, farklı bilgi ilgileri ve metodolojik eğilimler çerçevesindeki okumalar ile ufuk kaynaşması kavramı ile çelişkili imiş gibi görünen<sup>2</sup> “mevcut iktidar ilişkilerini içeren ve meşrulaştırılmış kodları onaylayan türden bir muhafazakarlık” içerdiği eleştirisine uğrayan “gelenek” vurgusundan ve *üçüncü olarak* da “anlama”ya dayalı hermeneutik bir yorumsama sürecine tanıdığı ontolojik öncelikten kaynaklanmaktadır.

### **Dikotomileri Aşan Bir Hermeneutik, Rölativizmi Gizleyen Bir Gelenek Vurgusu Olarak Gadamer**

Yapı-birey, nesnel-özel, objektif-subjektif, belirlenmişlik-özgürlük, eşsiz yorum-eksik yorum, anlam-toplumsal güç, gelenek vurgusu-ideoloji eleştirisi, konstrüksiyon-dekonstrüksiyon, genealoji-hermeneutik

<sup>2</sup> Habermas’ın Gadamer ile giriştiği tartışmanın düğüm noktası Hemkan’a göre, Habermas’ın sosyal bilimler için bir nesnellik formu varsayması ve Aydınlanma düşünülleri gibi, saf ve çarpıtılmış bilgi ayırımına dayalı bir perspektife bel bağlamasıdır. Gadamer’in gündelik dile ve geleneğe vurgusu Habermasçı perspektiften eleştirel olma niteliğini yitirmiş bir hermeneutik perspektife karşılık gelmektedir (bknz Hekman 1999:56-58).



ayrımalarının tamamı Gadamer'in perspektifinden varoluşsal felsefi bir hermeneutiğin konusu haline gelmektedir. Gadamer'in bu çerçevede, çoklu öznel gerçeklik alanının rölativist boyutlarını bir yönüyle teslim ederken, öte yandan hermeneutik anlama süreçlerinin temel olduğu dinamikler çerçevesinde, "yaşantı" kavramının referansına dayalı olarak inşa edilen nesnelleştirmeler alanının da bir başka deyişle de toplum olma imkanının da rölativistik boyutuna dikkat çekmektedir.

Rölativizmin kaynağı bir yönüyle göstergebilimsel toplumsal biçimlerin inşa edildiği tarih ve kültür iken diğer yönüyle, varoluşsal hermeneutik bir yorumsama temelinde söz konusu toplumsal göstergeler aracılığıyla "benlik" kazanan "sosyal kişi"lerin kaynağı olan bireylerin yorumlama kapasitesidir.

Göreceli konumlar olarak çoklu "öznel gerçekliklerin", toplum olma imkanına dahil edilmesinde rol oynayan türdeşleştirici dinamikler; dil kullanım biçimlerine ve diğer sosyal temsil biçimlerine bağlı olarak cisimleşen tarihsel, kültürel, ekonomik, siyasal ve sosyo-bilişsel faktörler çerçevesinde şekillenen toplumsal güç ve iktidar biçimleri içinde anlam kazanmaktadır.

Gadamer'in geleneğe yönelik vurgusu bu anlamda toplumsal göstergelerin tarihsel süreç içinde şekillenen "meşrulaşma" ve "kurumlaşma" biçimlerine işaret ediyor olması bakımından, bir diğer ancak yakın bir gelenek olarak genealojinin söylemsel çerçevelerinin işleyiş dinamiklerine ilişkin bir duyarlılığa da davet çıkarmaktadır.

Gadamer bir metnin (anamlı bir metin olarak sosyal eylemin de) ancak ortak bir dil ve kültür ufkunu paylaşmak suretiyle anlaşılabilirliğini vurgularken (Tatar 1997:17), geleneğin, hermeneutik yorumsama süreçleri açısından oynadığı role işaret ediyor olmakla kalmayıp, meşrulaştırma süreçlerine ilişkin de bir "bağlamsallığa" işaret ediyor görünmektedir. Geleneğin eleştirisi ancak bu yorumsama bağlamı içinde, aşkın bir eleştiri bağlamında değil, tarihsel-sosyal-ekonomik dinamikleri içinde anlam kazanabilecek bir *özdüşünümsellik* (self-refleksiyon)<sup>3</sup> haline gelmektedir.

Gadamer'in "anlama"nın varoluşsal ontolojik önceliği fikrinin içerdiği "gelenek" vurgusunun nihai olarak "anlamın" sosyo-kültürel-tarihsel temelli "üretici yapısal özelliklerine" işaret eden bir açılımla, bu anlamda

---

<sup>3</sup> Bu tartışma çerçevesinde Gadamer (2002:269), örnek model sağlama iddiasındaki düşünümüsellik reçetelerine, psikoanalitik olanlar dahil, hermeneutik açıdan "bağlama" (tarihsel-kültürel) olan vurgusu sebebiyle mesafelidir.

genealoji ile hermeneutik<sup>4</sup> gelenek arasında yapılabilecek bir ayrım açısından da köprü kuran bir işlevi gördüğü düşünülmektedir.

Geleneğin eleştirisi ve “güç” ile olan ilişkisi ancak geleneğin anlam yapılarının analizi ile dolayısıyla da gelenek içindeki “asimetrik” ve “tahakküm yaratan” anlamlandırma çerçeveleri “anlaşıldığında” eleştirilebilir ve daha da önemlisi dönüştürülebilir hale gelecektir. Bu nedenle, Hekman (1999) ve Bielskis (2005:163-183)’in Gadamer’e yönelik yorumlarının bir diyalog noktası olarak, hermeneutik bir anlamaya dayalı genealoji kurması mümkün görünmektedir.

Gadamer’in temelinde “geleneğin” diyaloga dayalı hermeneutiği ile Habermas’ın dilin ideolojik işlevi üzerine eleştirilerinin, bir diğer deyişle de hermeneutik ve ideoloji (söylem) ilişkileri açısından eleştirel bir hermeneutiğin geliştirilmesi noktasında Ricoeur<sup>5</sup>un çabası da bu yönde bir çaba olarak karşımıza çıkmakta, “anlamları önceleyen güç” (genealoji) ve “gücü önceleyen anlamlar” arasında muhtemelen Bielskis (2005: 163-170)’in dikkat çektiği uzlaşmazlıktan daha olası bir diyalog geliştirme imkanına dikkat çekmektedir. Her biçimde “diyalog” içindeki bireyler ya da sosyal bilimcinin bilgi edinme alanı ile kurduğu diyalogda olsun, öncelikle dilin ve sosyal temsil biçimlerinin kurumlaşma ve meşrulaşma zemini olarak “geleneğin” temel alınması bu noktada gerekli görünmektedir.

### **Gerçekliğin Sosyal İnşası Tezi Açısından “Gerçeklik Döngüsü Çerçevesi” Ve Gadamer’in “Ufuk Kaynaşması” Tezi**

Sosyal varoluş biçimleri ile insan düşüncesi arasındaki ilişkiler temelinde ontolojik, epistemolojik ve metodolojik boyutlarıyla bilgi edinme etkinliğinin kendisini konu edinen bir bilgi sosyolojisi, sosyolojinin herhangi bir alt dalı olmaktan çok, sosyal bilim felsefesi (ve bilim felsefesi) alanındaki tartışmaları da içerecek bir biçimde, bir ön bilme alanına ilişkin hale gelmiş olmaktadır.

Gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiği tezi, Gadamer’in “hümanistik hakikat teorisi” ile paralel olarak, insani varoluş biçimleri ile insan düşüncesi arasındaki ilişkilerin bu türden bir inşa içerisinde nasıl şekillendiği konusunda özcü temellendirmelere düşmeyen; aydınlanmanın objektif/nesnel – subjektif/öznel bilgi ayrımını aşan; hakikatin/doğrunun

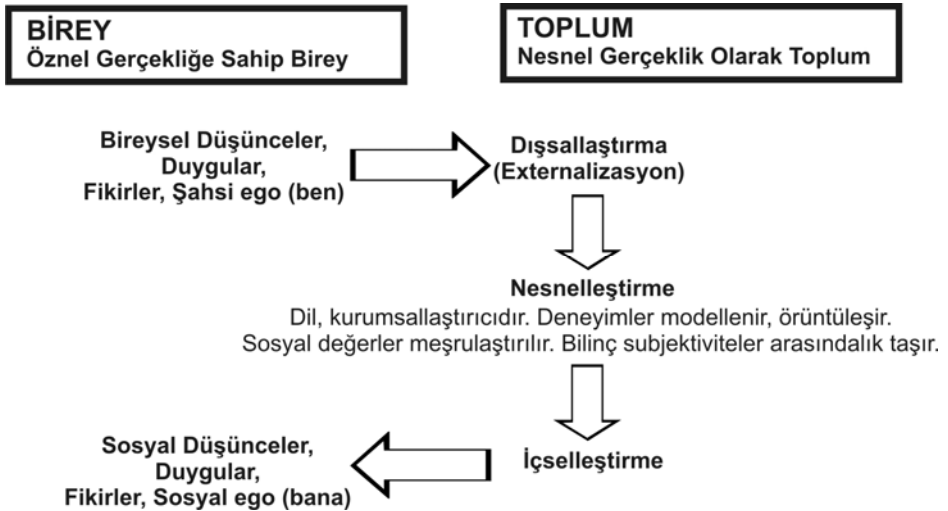
<sup>4</sup> Genealoji ve hermeneutik gelenek arasındaki, anlamı önceleyen güç yapıları, gücü önceleyen anlam yapıları çerçevesinde geliştirilen bir tartışma için bkz. Bielskis (2005:163-170).

<sup>5</sup> Ricoeur hakkındaki bu yorum için bkz Ormitson (2002: 269).

bilimsel yöntemle özdeşleştirilmesini reddeden bir bilgi sosyolojisinin imkânını yaratmak açısından bir geçiş noktası olarak önem taşımaktadır.

Bu anlamda, Berger ve Luckman (2008:92)'ın, hem sosyal gerçekliğin hem de sosyal gerçekliği yapılandıran bireylerin<sup>6</sup> eş zamanlı olarak işlerlik gösteren *dışsallaştırma* (*externalization*), *içselleştirme* (*internalization*) ve *nesnelleştirme* (*objectification*) olmak üzere üç ayrı diyalektik moment üzerinden “inşa” edildiklerini temel alan tezlerinin arka planındaki ontolojik temelin, Gadamer'in, hem *toplumun* hem de bir gerçeklik olarak toplum olma imkanının sürdürücüsü konumundaki *sosyal kişilerin*, varoluşsal ontolojik bir anlama edimine dayandıkları teziyle bütünleştirilebileceği düşünülmektedir.

### Şekil 1. Gerçekliğin İnşasında Diyalektik İlişki İçindeki Üç Temel Moment



(Clair 2008)

Berger ve Luckmann (2008:92)'ın “Gerçekliğin Sosyal İnşası” modeline göre, sosyal gerçeklik, *dışsallaştırma* (*externalization*), *nesnelleştirme* (*objectivization*) ve *içselleştirme* (*internalization*) olmak üzere üç temel diyalektik moment üzerinden inşa edilmektedir.

Bireylerce inşa edilen (*sosyal gerçeklik bir örüntüler sistemi olarak insan ürünüdür*) ve eş zamanlı olarak bireyleri biçimlendiren

<sup>6</sup> Berger ve Luckman(2008)'ın yaklaşımlarını bireylerin de sosyo-kültürel yapıya benzer üç ayrı diyalektik momentte inşası biçiminde yorumlayan Clair, Robert N. St. “The Philosophy of Structural Communication”, 2010.

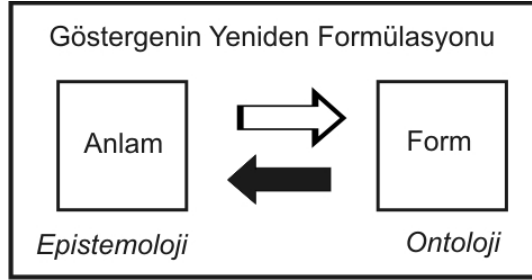
(*sosyalizasyon süreçleri ile onları birer sosyal kişi haline getirmesi anlamında bireyler bu sosyal gerçekliğin ürünüdür*) bu sosyal gerçeklik modeli, gündelik bir sağduyu gerçekliği olarak; ki gelenek ve kültür bağlamının ortaya çıktığı nokta tam da burasıdır; bireyler açısından “*gerçeklik döngüsü çerçeveleri*” üzerinden anlam kazanmaktadır. Buna göre, inşa edilen bir gerçeklik olarak sosyal gerçeklik, bireylerin dışsallaştırmaları ve nesnelleştirmeleri üzerinden toplumsal bakımdan ontolojik birer cisim haline getirilen, kavramlar ve sosyal temsil biçimleri üzerinde anlamlı sosyal etkileşim ve iletişim süreçlerini mümkün kılan bir yapılaşma ortaya çıkarmaktadır. Geçmiş, şimdi ve gelecek koordinatları açısından, toplumsal bakımdan ontolojik birer varlık kazanmış sosyo-kültürel nesnelere en önemli özelliklerinden biri geçmişin, “şimdi” içinde *tortulaştığı bir yorumlama çerçevesi* sunan cisimleşmeler oluşturmasıdır ki bu durum *hem bireylerin hem de bireyler arası iletişim ve etkileşimin toplumsal örüntü kalıplarının*, toplumsal (nesnel) bir *bana* nosyonu ile bireysel (öznel) bir *ben* nosyonu arasındaki diyalektik yorumlama çerçeveleri içinde gerçekleşen bir süreçler bütünü olduğu anlamına gelmektedir.

Gadamer’e göre, “ben” özsel olmayan bir şeydir, çünkü ben ve sen ayrımını önemsiz kılan bir **ortak anlayış formu** söz konusudur (Wachterhauser 2002:138). Gadamer “kendi bilincinden” ya da “kendi bilincine ulaşmak”tan söz ederken, dilin (ve diğer sosyal temsil biçimlerinin) aracılık ettiği belirli bir yaşama tarzına angaje, belirli bir tarihsel kontekst içindeki bir varlık olarak kim olduğumuza ilişkin bir duygu ya da anlayış hakkında konuşmaktadır. Buna göre, “*dil, beni* ulaşılabilir hale getirendir” (Wachterhauser 2002:148).

Clair (2008)’e göre, Berger ve Luckman’ın yaklaşımlarını önemli kılan yönlerinden biri, gündelik gerçeklikleri içinde bireylerin “gerçeklik döngüsü çerçeveleri”nin, *epistemolojik (bilgi yapıları)* ve *ontolojik (toplumsal bakımdan nesnelleştirilmiş şeylerin formal dünyası)* boyutları arasındaki dikotominin çözümüne yönelik bir girişimde bulunmuş olmalarıdır. Clair, hermeneutik tabanlı söz konusu edilen iki boyutu, yapısal *yorumsama* ve *yapısal epistemoloji* olmak üzere iki ana ekseninde ayrıştırmaktadır. “*Yapısal yorumsama*”, formlardan anlamlı ifadeler çıkarmaya imkân veren ve uygun davranış biçimini ya da eylemi ortaya koymayı sağlayan, toplumsal cisimleri-ontolojik yapılarını yorumlama sürecine karşılık gelirken, “*yapısal epistemoloji*”, anlamlardan formlar inşa edilmesine ve toplumsal bakımdan varlık kazanmış formlar aracılığıyla anlamı ifşa etmeye olanak veren boyuta karşılık gelmektedir. Yapısal yorumsama ve yapısal ontoloji olmak üzere iki temel moment üzerinden

işlerlik kazanan ve temelinde hermeneutik süreçler bütünü bulunan bu anlamlandırma ve anlamı aktaracak biçimlere eklemleme dinamiğini Clair, “*gerçeklik döngüsü çerçeveleri*” (reality loops) olarak adlandırmaktadır. Gerçeklik döngüsü çerçeveleri olarak Clair’in adlandırdığı göstergibilimsel anlamlardan formlara ve formlardan anlamlara doğru işleyen süreç, varoluşsal bir hermeneutik form içinde göstergenin yeniden tanımlanmasına imkân veren bir nitelik kazanmaktadır.

### Şekil 2. Bilişsel ve Materyal Pratikler Açısından Gösterge



(Clair 2010b'den aktaran Uluocak 2011)

Geleneksel olarak bir “dil formu” içerisinde bir arada var oldukları varsayılan “anlam” ve “biçim” arasındaki bu bağlantı<sup>7</sup>, onların aynı bilişsel uzayda yer aldıkları varsayımına dayanmaktadır ki geleneksel varsayımın Clair (2010)’e göre tam olarak yeniden ele alınmayı gerekli kılan varsayımı bu noktada toplanmaktadır. Anlamın (içerik), bilgi yapılarının çalışılması olarak “epistemoloji”nin ve formun (biçim), ontolojik biçimlerin çalışılması olarak, “ontoloji”nin alanına ait olduğu kabul edilecek olursa, linguistic göstergelerin geleneksel konumunun, yeni bir yapısal iletişim felsefesi içinde yeniden yorumlanma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu yeni bağlam içinde, anlamlar (içerik) karakteristik olarak *epistemoloji* ve biçimler (form) *ontoloji* ile ilintili hale gelmektedir.

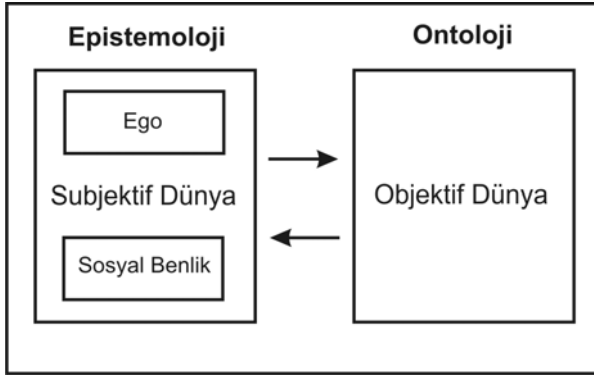
Clair (2010)’in, anlamın (içerik), form (biçim) biçiminde dışsallaştırılması (externalization), “*yapısal epistemoloji*” ve formun (biçim) anlamlı (içerik) biçimde yorumlanması, “*yapısal hermeneutik-yorumsama*” olarak adlandırılması önerisi bu noktada önem taşımaktadır.

Göstergelerin geleneksel konsepti için bu durum –artık *göstergeleri oluşturan bileşenlerin artık aynı bilişsel alana ait olmadıkları-* anlam bileşenlerinin epistemoloji ve biçim bileşenlerinin (form) ontoloji ile ilişkilendirildiği bir modele karşılık düşmektedir. Söz konusu model,

<sup>7</sup> Saussurecu (1915) yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

gerçekte göstergelerin statik bir nitelik taşımadıkları, “anlam”lar ve “biçim-form olarak ifade etme biçimleri” arasındaki *hermeneutik temelli* dinamik bir etkileşim biçimine karşılık gelen bir süreçler bütünü içinde inşa edildikleri anlamına gelmektedir. Bu dinamik etkileşim “gösterge”nin bir parçası olan “biçim-form-ifade biçimleri”nin “sosyal olarak inşa” edildiği ve diğer parçası olan “anlamın” ise bireysel ve sosyal olanın diyalektik süreçleri içinde (ben ve bana ilişkisi), “yorumlandığı” bir süreçle belirginlik kazanmaktadır ki bu türden bir yaklaşım, *kültürün sosyal inşası tezi* nin temel varsayımlardan birini teşkil etmektedir.

### Şekil 3 Öznel ve Nesnel Gerçekliğin Sosyal İnşası Açısından Gösterge



(Clair 2010)

“Gerçeklik döngüsü çerçeveleri” kavramsallaştırmasının “gösterge bilimsel” bir kültür kavramsallaştırmasının ontolojisi açısından da önemli açımları bulunmaktadır. Gerçeklik döngüsü çerçeveleri” içinde gerçekleşen, *yapısal hermeneutik* ve *yapısal epistemolojik* boyutlar çerçevesinde anlam kazanan, bir sosyo-kültürel gerçeklik imgesi olarak kültürel alan, artık dijital kodlarla değil de analog kodlarla (Eriksen 2000:84)<sup>8</sup> işlerlik taşıması muhtemel bir ikizdeğerlilikler ve çok değerlilikler alanı (Bayart 1999:204) haline gelmektedir. Gerçeklik döngüsü çerçevelerini imleyen, yapısal yorumsama ve yapısal epistemoloji olmak üzere iki temel süreç, anlama eyleminin katılımcıları açısından hem bireylerin kendikendileri ve yöneldikleri diğer kişilerle, hem de örüntüleşmiş, formal biçimler alanı olarak sosyo-kültürel alan ile kurdukları ilişkilerin temelindeki

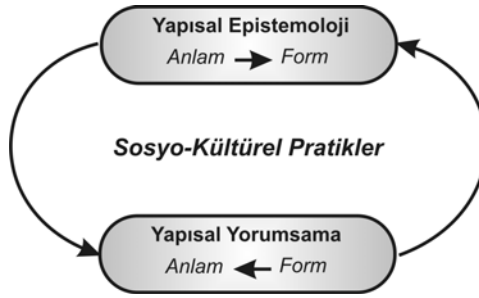
<sup>8</sup> Eriksen bu çalışmasında, antinomik ya da dikotomik kavram çiftlerinin sosyo-kültürel gerçeklik içinde yoruma dayalı bağlamsal biraradalıkları gizlediği ve bu nedenle kültür alanına ilişkin çalışmaları özellikle de kültürel sınır söz konusu olduğunda dijital (0 ya 1) kodları ile değil, analog (bulutsu) geçişlilikler olarak değerlendirilmesi önerisindedir.

çerçevelere karşılık gelmektedir. *Nesnelleştirme, dışsallaştırma ve içselleştirme* momentleri çerçevesinde, inşa edilen, sürdürülen ve toplumsal güç parametrelerince yapı bozuma uğratılan bu çerçeveler, bu noktada anlamın olduğu kadar, toplumsallaşmanın, kültürlenmenin ve bir geleneğe dahil olmanın da çerçevelerini oluşturmaktadırlar.

Bu noktada, gerçekliğin sosyal inşası tezinin temelindeki “gerçeklik döngüsü çerçeveleri”nin dayandığı hermeneutik *anlama ve anlamları biçimlere eklemleyerek aktarma süreci* (toplumsal göstergenin biçim ve içerik boyutlarına karşılık gelen), sosyal varoluş biçimi ile insan düşüncesi arasındaki ilişkiyi araştıran bilgi sosyolojik bir ilginin konusu olduğu kadar, hermeneutik bir anlama edimi aracılığıyla “sosyal kişi” haline gelen bireylerin ve dolayısıyla da bireylerin katılımcısı oldukları toplum olma imkânının ontolojik varoluş koşulu haline gelmektedir.

#### Şekil 4. Yapısal Epistemoloji ve Yapısal Yorumsama

**Gerçeklik Döngüsü Çerçeveleri (Reality Loops) Temelinde Hermeneutik Süreçler Açısından Göstergenin Yeniden Tanımlanması**



(Clair 2008)

Bireyler açısından “gerçeklik döngüsü çerçeveleri”, Gadamer’in özneleri hermeneutik daireye dâhil ederek rölativizme davet çıkaran ve bireylerin düşünömsellik olasılığına hermeneutik bir alan açan yaklaşımı ile paralellikler taşıyan imalar içermektedir.

Bu çerçeveler hermeneutik doğaları gereği, “eşsiz/biricik anlama” imkânını, özcü tanımlar üzerinden indirgenme ve tarih-kültür-gelenek dışı bir noktadan “anlaşılma” imkânını ve dolayısıyla da dekonstrüksiyona uğratılma imkânını anlamsız kılmaktadır.

Göstergebilimsel açıdan, anlamlardan formlara ve formlardan anlamlara doğru *hermeneutik bir temelde ve sosyo-kültürel pratiklere dayalı deneyimler çerçevesinde* oluşan bu gerçeklik döngüsü çerçeveleri,

Gadamer'in "hermeneutik ontolojisini" ve "gelenek kavramsallaştırması"nın dinamikleri açısından da betimleyici bir model olma niteliği taşımaktadır.

Bu çerçevelerin oluşması sürecinde, "dışsallaşma", nesnelleştirme ve içselleştirme" süreçlerinin üç ayrı momenti üzerinde hem birey hem de bireylerin içinde yer aldığı sosyal gerçeklik varlık kazanmakta, sürdürülmekte ve yeniden inşa edilmektedir. Gadamer'in *hermeneutiğin evrenselliği ve ontolojik önceliği* perspektifi, bu süreçte hermeneutiği, hem bireylerin hem de toplumsal alanın ontolojik varoluş koşulu haline getirmektedir.

Bu noktada, sosyal bilim metodolojisi açısından doğrudan bir metodoloji önerisi olmadığı konusunda ısrarlı olmasına karşın, Gadamer, sosyal kişi haline gelmenin ve toplum olma imkanını içiren bir toplumsallığın ontolojik varoluş koşullarını "hermeneutik" bir süreç içinde anlamlandırmamıza ilişkin önemli ipuçları sağlamaktadır. Gadamer'in yaklaşımlarının sosyal bilimsel kuramlaştırma mantığına ilişkin olarak, yapı-birey dikotomilerine yönelik önemli bir katkı yaptığının düşünüldüğü noktalardan biri "toplumlaşma *ve toplum olma imkanının sürdürülmesi*" için de toplum içinde bireyin, "*sosyal kişi*" (*sosyabilite sahibi özne*) haline gelmesinin de varoluş koşulları hermeneutik bir anlama sürecinin evrenselliğine dayandırmasından kaynaklanmaktadır.

Söz konusu modelin "modelleme eğiliminin dezavantajlarını" aşmaya imkân veren niteliği hermeneutik temelde olması ve Gadamerci perspektiften ödünç alınmış bir kavramsallaştırma ile "eşsiz anlamayı" dışarıda bırakan bir "ufuk kaynaşması" olasılığını içerisinde barındırıyor olmasıdır. "Gerçeklik döngüsü çerçeveleri"nin edinilmesi sürecinde rol oynayan Gadamerci "gelenek" vurgusu, bu noktada "güç", "kurumlaşma" ve "meşrulaşma" süreçlerinin söz konusu çerçeveler açısından oynadıkları role ilişkin bir ipucu niteliği taşımaktadır. Gerçeklik döngüsü çerçevelerinin işleyiş biçimine paralel olarak, kurumlaşma ve güç parametrelerini de dışlamayan göstergebilimsel bir "kültür" kavramsallaştırması, bu noktada analitik açıdan iki temel düzeyde, **sembolik bir sistem olarak kültür** (bilişsel bilginin iç-göstergebilimsel sistemi olarak) ve **sosyal eylem ve iletişim biçimi olarak kültür** (pratik bilginin dış-göstergebilimsel sistemi olarak) olarak anlam kazanmaktadır.

"Hermeneutik ve dekonstrüksiyon" (Gadamer/Derrida)<sup>9</sup>, "anlama ve güç" (Gadamer /Foucault)<sup>10</sup> parametreleri arasındaki ilişkiler açısından da bu

<sup>9</sup> Bu ilişkilendirme için Dallmayr, (2002: 343-365).

<sup>10</sup>"Anlama ve güç yapıları" arasındaki farklılaşmayı Gadamer-Foucault çerçevesinde



öncelik değişmemektedir. Temel sorun içinde ideoloji eleştirisini barındıracak bir hermeneutik eleştirisinin geliştirilip geliştirilemeyeceği ve Gadamer'in gelenek vurgusunun aynı zamanda asimetric ilişkilerin meşrulaştırıldığı ve örüntüleştiği bir gerçeklik alanı olarak sosyo-kültürel alana yönelik bir vurgu olarak okunup okunamayacağı noktasında düşünmektedir.

Gadamer'in hermeneutik konusundaki yaklaşımına paralel olarak, kültürel olan ile/öteki ile olan bağı koparmamış, bir diğer deyişle de "geleneğin" ve "toplumsal"ın etkisini göz önünde bulunduran bir dekonstrüksiyon ancak söz konusu gelenek belirlenimi içindeki gerçeklik döngüsü çerçevelerinin anlam matrisleri yorumlandığı ölçüde başarılı (!) olma imkânı taşıyabilmektedir. Kişinin kendisini anlamak yönündeki çabası dahi bir *ego-alter* ya da *psikolojik bir ben-sosyolojik bir bananın* bütünlüğü içindeki "**benlik**" kavramsallaştırması açısından, Gadamer'in ifadesi ile "kendisini kaybetmesine bağlıdır" (Gadamer 2002: 328).

Gadamer (2002:328)'in, "kişinin kendisi olduğunu keşfedeceği şeyi önceden bilemeyecek olması" konusundaki vurgusu, "gelenek ve onun önyargıları"nın "anlam ve yorumlama" açısından önceliğine yönelik iddiası açısından önem taşımaktadır.

Eşsiz/biricik anlama imkânı olmadığı gibi nihai düşünümSELLİK imkanının metodolojik açıdan garanti altına alınmasını sağlayacak bir formal bir hermeneutik formu da bu noktada Gadamer'in felsefi hermeneutik anlayışının doğası ile bağdaşmamaktadır.

Mutlak bir anlamının önünde engel teşkil eden yapısal bir hermeneutik yorumsama ve bilgi kuramsal yapısal bir epistemoloji çerçevesinde bireylerin gerçeklik döngüsü çerçevelerinin oluştuğunu ve bireysel bu çerçevelerin eş zamanlı olarak sosyal karakterini aynı göstergebilimsel modelde ortaya koyan Clair (2008)'in bu perspektifini ontolojik açıdan Gadamerci bir okumadaki "ufuk kaynaşması" tezinin desteklediği düşünülmektedir.

Gadamer'e göre *Hakikat ve Yöntem*'de dile getirildiği biçimiyle felsefi hermeneutiğin genel kuralı "kendi kendini ötekinde tanımak ve dışarıda bir ev bulmak"tır (Dallmary 2002:365). Birey hem kendisiyle hem de diğerleri ile "gerçeklik döngüsü çerçeveleri" içinde ve bu çerçevelerin ufku içinde iletişime geçerek hem varlık kazanmakta hem de toplumsal olanı var kılmaya onu sürdürmeye devam etmekte, güç parametreleri ölçüsünde onu dönüştürmekte, dekonstrüksiyona uğratabilmektedir.

---

ele alan bir yaklaşım için Bielskis (2005:163).

Gadamer'e göre "hermeneutik bilinç" bertaraf edilemez bir öncelik taşımakla kalmayıp hem bir evrensellik hem de sınır nosyonları içermektedir (Dallmary 2002:356). Birey ile öteki(ler) arasındaki ilişki hermeneutik temelde ve dile bağlı bir iletişim kanalı içinde gerçekleştiğinden, diyalog içinde tesis edilen anlam birliğine karşın (ufuk kaynaşması), Gadamer'in perspektifinden ötekiliğin nüfuz edilemezliği devam etmektedir. Bu durum, bir başka deyişle bireyle ötekiler arasındaki etkileşimin hermeneutik niteliği, bireylerin kendi benlik kurguları içinde ego ve alterin arasındaki hermeneutik yorumsama döngüsü içinde de benzer bir süreçle işlerlik taşımaktadır. Bu türden bir benlik tasarımı bireyi topluluğa bağlı kılan bir oyunun aktörü haline getirmesine karşın, ona özgürlük alanı açan bir vurguyu da beraberinde getirmektedir. Bu noktada, Gadamer'in dil üzerine yaptığı vurgular, "anlama" ve "ben-bilgisinin kaynakları" (Wachterhauser 2002) açısından merkezi bir öneme sahiptir.

Anlamanın mutlak olmadığı tezi, bir başka deyişle de sınır nosyonu sayesinde toplum olma imkânı sürdürülebilir bir özgürlük etiğini virtüel olarak barındırmaya devam etmekte, bu nosyon, *nesnel ve öznel anlama* ayrımını anlamsızlaştırmaktadır. Yapısallaşmış ve meşrulaştırılmış olan geleneğin eleştirisi, ancak bu geleneğin "gerçeklik döngüsü çerçevesi örüntüleri"nin dolayımıldığı dinamiklerin belli ölçüde hermeneutik açıdan anlamlandırılmasından sonra, bir "güç ve iktidar" ilişkileri analizi haline gelebilmektedir.

### **Sosyal Gerçekliğin Meşrulaştırıcı Dinamikleri Ve Gadamerci "Gelenek" Vurgusu**

Hem sosyal kişilerin hem de toplumsal bakımdan ontolojik cisimleşme kazanmış formların alanı olarak sosyal gerçekliğin, ontolojik açıdan hermeneutik süreçler bütünü temelinde varlık kazanıyor olmaları vurgusu çoklu öznel gerçekliklerin, bir toplum olma imkânı içinde benzer çerçevelere referansla nesnel bir toplumsal gerçeklik temelinde nasıl "toplumsallaştıkları" sorunsalını dışarıda bırakmaktadır.

Bu sorunsal açısından, Gadamer'in, "Bizlerin kendi kendimizi inceleme süreci yoluyla anlamadan çok daha önce, kendimizi apaçık bir tarzda içinde yaşadığımız aile, toplum ve devletle anlarız" vurgusu (Misgeld 2002:79), sosyalizasyon süreçleri yoluyla içine doğmuş olduğumuz ve bizden önce hermeneutik temelde **özneler-arası** bir biçimde, çeşitli meşrulaştırma ve sosyal kontrol araçları yoluyla **inşa edilmiş** sosyal gerçeklik modelinin; toplumsal bakımdan varlık kazanmış örüntüler, kalıplar ve iletişim-etkileşim süreçleri için temel oluşturan sosyal temsil

biçimlerinin; bir **ön-anlama** temelinde yorumlanarak içselleştirildiği bir duruma işaret etmektedir.

Bu sorunsalın işaret ettiği **özgürlük** ile **belirlenmişlik** diyalektiği hem özgürlük hem de belirlenmişlik vurgusu açısından hermeneutik bir yorumlama ve anlama olasılığı içinde açık uçlu bırakılmıştır.

Gerçekliğin sosyal inşası tezi açısından Berger ve Luckmancı perspektife göre; nesneleşmiş sosyal gerçeklik veya kurumsal düzen hem bilişsel hem de normatif bir yorumlamaya maruz kalarak meşruluk kazandıktan sonra sosyalizasyon süreciyle yeni kuşaklar tarafından öznel bilgi olarak içselleştirilmektedir (Paker 2005:66). Bu sırada yalnızca bilgi içeriklerinin değil, aynı zamanda bir çeşit bilgi yapısı niteliği taşıyan, dolayısıyla da sosyal gerçekliğin-sosyal bilginin bütün özelliklerini taşıyan düşünsel araçlar, örneğin meşrulaştırma mekanizmalarının da içselleştirildiği anlamına gelmektedir.

Eylemin tekrarlanmasına, bir örüntü durumuna getirilmesine, insanın kendi eylemine atfettiği “anlamlar” çerçevesinde bakıldığında, eylemin kişi tarafından alışıldık hale getirilmesi, her bir durumun adım adım yeniden tanımlanmasını zorunlu olmaktan çıkarmaktadır. Bu sayede pek çok durum **ön-tanımlamalara** göre sınıflandırılmakta, bu sınıflandırmalar bireylerin gündelik yaşamlarındaki “**ön kestirimleri**” için bir model haline gelmektedir (Berger ve Luckmann 2008: 82).

Gadamer’in perspektifinden söz konusu “ön kestirimler”, onun “**önyargı**” kavramının biçimlendirdiği, özsel olmayan bir **ben**’in bütünüyle zamansal ya da tarihsel doğasına dikkat çekmektedir. “Ben” bu noktada, bu dünya üzerinde sahip olduğu mevcut imkânları, daima geçmişten -üzerinde kontrolü bulunmayan bir geçmişten- miras alıyor olması anlamında tarihsel olarak belirlenmektedir. Gadamer’e göre, geçmişten alınan bu miras (Berger ve Luckmann’a göre içselleştirme), **bütün insani bilincin** her durumda “önyargılar”ca informe edildiğine (Wachterhauser 2002: 138) dikkat çekmektedir.

Kısacası “Önyargı”, şeylere ilk yönelimimizi enforme eden öznelerarası bir nitelik taşımaktadır ki dünyaya açılışımızın temeli olarak onlar tarihsel ve kültürel olarak oluşurlar, bir başka deyişle de bireylerce, yine bireyler tarafından özneler arası bir temelde kurumlaşmış sosyal düzen içinden edinilirler.

“Önyargı”lar ancak sosyal ve tarihsel bağlam içinde “anlaşıldıklarında” eleştirilebilirlik kazanmaktadırlar ki Gadamer’in çalışmalarında eleştirel bir hermeneutik olasılığı için dikkat çektiği en

önemli noktalardan biri bu iddiasıyla bağlantılı olarak düşünülebilecek, *tarih ve kültür dışı* bir noktadan, tarihsel ve kültürel bir bağlam içinde meşrulaştırılmış geleneğin kodlarının anlaşılamayacağı ve dolayısıyla da dekonstrüksiyona ya da ideoloji eleştirisine dönüşmeyeceği vurgusudur.

Bu noktada, Meadci<sup>11</sup> anlamda hem bireylerin psikolojik bir *ben* ve sosyolojik bir *bananın* ya da Freudcu anlamda *ego-alterin* etkileşimi üzerinden hermeneutik bir temelde biçimlenen “benlik” algılarının hem de “önyagılarının” gelişimi tarihsel ve kültürel bir bağlama “angaje” olmalarına bağlı olarak şekillenmektedir. Lacancı anlamda sembolleştirmeden kaçan ve sembolleştirildiği anda kendi kendisini tahrip eden bir kendinde şey olarak gerçeklik (Zizek 2004:184) de bir tarihsel bir anlamının konusu olarak, tarihsel ve kültürel bağlamdan kopuk/bağımsız bir şey olarak kurulamayacak bir şey haline gelmektedir.

Geleneğin, kültürün, dilin ve diğer sosyal temsil biçimlerinin “ideolojik işlevlerine” yönelik, eleştirel/genealojik bir hermeneutik geliştirme olasılığı, bu noktada “bağlamsal dinamikler”in bilgisi ve dolayısıyla da “bağlamsal olarak inşa edilen meşrulaştırıcı gerçeklik döngüsü çerçevesi örüntülerinin” dinamiklerinin analiz edilebilmesi ölçüsünde olanak kazanmaktadır. Gadamer aşkın bir noktadan bir hermenutik eleştirisini değil, önce geleneğe dahil olan ve ardından geleneğin meşrulaştırıcı anlam kodlarına mesafe koyabilen bir hermenetik eleştirisi ima eder görünmektedir.

Kurumlaşmış gerçeklik döngüsü çerçevesi örüntülerinin alanı olarak sosyal gerçeklik alanına ilişkin aşkın, tarih dışı bir noktadan geliştirilecek bir eleştiri pratikle olan bağımlıyı yitirdiği için eleştiri nesnesine nüfuz edebilme ve onu dönüştürücü kodları eklemleyebilme başarısını teorik olarak yitirmiş olacaktır. Meşrulaştırılmış insan yapısı gerçekliğin, dekonstrüksiyon uğratılabilme imkânı ancak konstrüksiyonun doğası hakkındaki hermeneutik modelde anlam kazanmaktadır ki Gadamer (2002:63) tarihsel bilince mesafe koymayı sağlayacak bir imkânın ancak onun işleyiş biçiminin doğası hakkında bir fikir sahibi olmaya bağlı olduğunu ima eder görünmektedir.

Sosyal-kültürel gerçekliğe ilişkin bir eleştirinin yöneldiği, “kolektif”<sup>12</sup> olarak sosyo-kültürel olanın dönüştürülebilme kapasitesinin olumlanması, Deleuze ve Guattari’nin düşüncesine göre, “bireylerin içinde yaşamalarına imkân veren “senaryolar”ın yırtılıp atılması ya da varolan

<sup>11</sup> Meadci “benlik” tanımlaması için bkz Waters (2008:49).

<sup>12</sup>Guattari’nin post-modernizm eleştirisinin kökünde, toplumun kolektif eylem ile dönüştürülebileceği umudu yatmaktadır (Goodchild 2005:15).

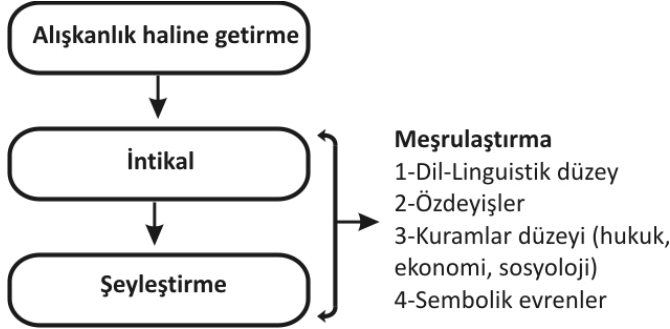
gelenek, beklenti ya da politik-ekonomik kurumların unutulup, yıkılması sorunu değil”<sup>13</sup>; “senaryolara” alternatif “kodlar” eklemesi suretiyle ortaya çıkması muhtemel “kollektif ortak yaşam” alanı yaratma imkânı anlamına gelmektedir.

Geleneğin öğrenilmesi ve yorumlanarak anlaşılması süreci, içinde yaşanılan topluma en minimal düzeyde uyum sağlanabilmesi anlamında “sosyalizasyon” süreçlerine imada bulunmaktadır ki bir içselleşme ve uyumlanma (anlam kodlarının ve bu kodların taşınmasında aracı olan toplumsal biçimlerin) süreci olarak bireyin sosyal kişi halini alması, Gadamer’in terminolojisinde o toplumsal kültürel formasyon için yabancılıktan çıkması anlamına gelmektedir.

Ona göre, “bizler daima bir gelenek içinde ikamet ederiz- ve bu hiçbir şekilde nesnelleşen bir şey değildir, yani biz geleneğin söylediği şeyi (nesne olarak üzerinde düşünemeyecek kadar içselleştirmişizdir ki) yabancı bir şey, başka bir şey olarak algılayamayız” (Misgeld 2002: 79).

Alışkanlık haline getirme, gelecek kuşaklara aktarma ve şeyleştirme dinamikleri üzerinden kurumlaşan sosyal gerçeklik içindeki “gerçeklik döngüsü çerçevesi örüntüleri”nin sosyal gerçeklik alanı içinde, dışsallaştırılması ve nesnelleştirilmesi süreci onun varolan toplumsal varoluş kazanmış ontolojik biçimlere eklemeye becerisi ve “gücü” ile ilintili bir konudur. Bir örüntü çerçevesinin sosyal gerçeklik alanına eklenmesi *nesnelleştirilebilmesi* açısından bireyler güce erişebilirlik açısından asimetrik konumlarda yer almaktadırlar. Bu anlamda gücün kaynağı meşrulaştırılabilir kapasitesinden kaynaklanmaktadır.

#### Şekil 5. Gerçekliğin Sosyal İnşası Modelinde Kurumlaşma



<sup>13</sup> Söz konusu tartışma için Goodchild, Philip, *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, (Çev. Rahmi G. Ögdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.17.

Meşrulaştırmanın en önemli kaynaklarından biri dildir. Ancak söz konusu “dil” Gadamer (2002:157)’in de ifade etmiş olduğu biçimiyle, gerçek anlamda yorumlama potansiyeli taşıyan diyalog içinde ortaya çıkan konuşulan dil (parole)dir. “Dil”i verimli kılan şey diyalog içindeki sözde gerçekleşmektedir. Bu durum, gerçek verimliliğin ham olgular da değil, **yorumlanmış dünyaya** atıfta bulunan, Aristotelesçi “moral felsefenin ilkesi” olan şeye –thatness- karşılık gelmektedir (Gadamer 2002:159).

Diyalog hem yorumlamanın hem de meşrulaştırmanın söze dayalı alanı olarak bu noktada, hem hümanistik hakikat teorisi”nin hem de sosyal bilimcilerin metodolojik tavır alışlarının (yaşama-geleneğe katılma) bir referans noktası haline gelmektedir.

Farklı anlam bölgelerini bütünleştiren ve kurumsal düzeni “sembolik bir bütünlük” ile çepeçevre kuşatan teorik gelenek gövdeleri olarak “**sembolik evrenler**” (Berger ve Luckman 2008:139), “**gerçeklik döngüsü çerçeveleri**”nin en geniş ölçüde sosyal gerçeklik düzeyinde meşrulaştırıldığı düzey olarak, yapısal yorumsama ve yapısal hermeneutik için toplumsal bakımdan bir “cisim” haline gelen göstergelerin şeyleştiği düzeye karşılık gelmektedir. Yorumlamanın hem biçimsel hem de anlam boyutu açısından bu meşrulaştırma biçimi Gadamerci “**gelenek**” vurgusunun önemine dikkat çekmektedir.

Gadamerci anlamda “geleneklerin yeniden dizayn edilmeleri ihtiyacı doğduğunda direncimizi aşan bir üstünlük sergiliyor oldukları” vurgusu (Misgeld 2002: 79), onların kurumsallaşmış, meşrulaştırılmış ve dolayısıyla da farklı baskı derecelerine sahip sosyal kontrol araçları yoluyla destekleniyor olmalarından kaynaklanmaktadır.

Her kurumlaşma biçimi bir tarihsellik ve önceden belirlenmiş davranış modelleri oluşturmak suretiyle söz konusu davranışları biçimlendiren sosyal kontrol araçları içermektedir. Sosyal kontrol Berger ve Luckmann (2008:84)’ın ifadesiyle

“âsli sosyal kontrol, bizatihi bir kurumun varoluşunda verilir. İnsan faaliyetinin bir kısmının kurumlaştığını söylemek demek, hâlihazırda bu insan faaliyetinin, sosyal kontrol altında sınıflandırıldığını söylemek” anlamına gelmektedir.

Nesnel toplumsal gerçeklik içindeki, baskın “gerçeklik döngüsü çerçeveleri”nin içselleştirilmesi süreci, söz konusu gerçeklik döngüsü çerçevelerinin yapısal yorumsama açısından sosyo-kültürel anlam

matrislerinin yorumlanarak alınılanmasına, yapısal epistemoloji açısından ise bireysel yorumlamalar sonucu ulaşılmış anlamların, toplumsal cisimleşme kazanmış formlar olarak sosyal temsil biçimleri, dil ve diğer söylemsel araçlar yoluyla kodlanarak “diyaloga” sokulduğu bir süreci ifade etmektedir.

Tüm anlam kodları ve anlamların taşıyıcısı toplumsal biçimlerin, nesnel toplumsal gerçeklik alanında dolaşıma girememesinin temel gerekçesi bu noktada meşrulaşma ve kurumlaşma dinamiklerinin tarihsel-sosyal bağlamı ile ilgili bir konu haline gelmektedir.

Geleneğin bir diğer deyişle de kültürün “gerçeklik döngüsü çerçeveleri” açısından “gerçeklik döngüsü çerçeveleri örüntüleri” anlamına geldiği kabul edilecek olursa, hermeneutik temelde kendi öznel “gerçeklik döngüsü çerçevelerini” oluşturan *bireylerin, toplum karşısındaki durumları*, tam da çok bilinen *özgürlük ve belirlenmişlik* dikotomisine indirgenemeyecek bir olası özgürlük alanının ontolojik imkânını taşıma kapasitesine sahip hale gelmiş görünmektedir. Bu durum hem bireylerin sosyal kişi haline gelerek topluma, geleneğe, kültüre angaje oldukları hem de “güç” parametrelerine sahip olma-olmama diyalektiği içinde onu yeniden inşa etme, dekonstrüksiyona uğratma, değiştirme, yeniden *nesnelleştirme* olasılığına işaret etmektedir. Gadamer’in çalışmalarının bütününe yayılmış *“hümanistik bir hakikat”* teorisi olduğu varsayımı bu noktada anlamlı görünmektedir (Wachterhauser 2002: 129). Gadamer’in terminolojisinden gelenekler bizi bir kültürün hayat tarzına sokan süreçlerdir (Misgeld 2002: 79). Bu süreçlerin dışında kalmak demek, bizim onlara bağlı olmaksızın kendi kendimizi ve kültürümüzü algılayamayacak olmamız anlamına gelmektedir.

Toplum kendisini oluşturan bireylerin tam da “eksik anlama”ları sayesinde varolabilirlik taşımaktadır. Hermeneutiğin evrenselliği, anlamın bu eksikliğini ve tamamlanmamışlığını işaret eden sonsuz bir diyalojik döngünün imkanına işaret ederek, bağlamsal olarak yeniden ve yeniden inşa edilen ve inşa edilmek durumunda olan dinamik bir toplumlaşma ontolojisi kurmaktadır.

Gelenek vurgusu, “ufuk kaynaşması” olasılığını içinde virtüel olarak barındıran sosyo-kültürel toplumsal cisimleşmeler alanı olarak ve bu alanın kültürel anlam matrisine karşılık geliyor olması bakımından, yapısal bir yorumsama ve yapısal bir epistemolojinin işlerlik kazandığı, tarihsel ve kültürel bağlamı içermesi sebebiyle sosyal bilimler metodolojisi için ontolojik açıdan geliştirilmiş önemli bir aydınlatma eleştirisi olarak göze çapmaktadır.

Göstergebilimsel olarak Gadamer'in ifade ettiği hermeneutik ufukların kaynaşması olarak "anlama", aynı zamanda bireylerin öznel "gerçeklik döngüsü çerçevelerinin" ontolojik toplumsal cisimleşmelerinin referanslarının yer aldığı, Laclau ve Mouffe'nin toplumsal yaşamın öznelerarası kurallarını oluşturan anlam çerçeveleri olarak söylem kavramsallaştırmasının da temellerine işaret etmektedir (Howarth 2000).

Aydınlanmacı a-historik ve kültürcü bir hakikate ulaşma ideali bu noktada tarihsel ve sosyal alan söz konusu olduğunda iyice çıkmaza girmektedir. Çünkü tarihsel-kültürel/sosyal olanın nesnel sosyo-kültürel gerçeklik biçimi artık Aydınlanmacı nesnel-öznel ayırma üzerinden okunamayacak; özneler-arası (subjektiviteler-arası) temelde inşa edilen ve güç-iktidar ilişkileri üzerinden meşrulaştırılan, biriciklik ve düzene gelmez boyutlar taşıdığı kadar, örüntüleşme, kalıplaşma ve toplumsal bakımdan ontolojik varlık kazanmış cisimlerin alanı olarak; sosyal ve tarihsel olan üzerinde temellenmiş dinamik ve söylemsel boyutu ön plana çıkan bir alan olarak tasvir edilmektedir.

## SON SÖZ

Gadamer'in, evrensel bir hermeneutik önerisinin, göstergebilimsel bir kültür ve toplumsallaşma analizini mümkün kılan bir ontoloji üzerine kurulması muhtemel bir sosyal bilimsel metodolojisi açısından önem taşımaya devam ettiği düşünülmektedir.

Gadamer'in yaklaşımları dikotomileri ve antinomik konumlanmaları sosyal bilim metodolojisi içinde aşmaya imkân sağlayacak hermeneutik temelli bir "hümanistik hakikat" teorisi için "ufuk açıcı" bir olanak sağlamaktadır. Bu türden bir varoluşsal hermeneutik perspektifin, birey-toplum, özgürlük-belirlenmişlik, anlamları önceleyen güç-gücü önceleyen anlam, öznel-nesnel ve objektif-subjektif dikotomilerinin ötesine geçen; ikizdeğerlilikleri ve çok anlamlılıkları sosyal teoriye davet eden; düzenlilik içeren örüntüler kadar, düzene gelmez müphemlikleri de göz önünde bulunduran ve bunlara yer açan bir sosyal kuramlaştırma olanağı ve metodolojisi için cesaret verici imaları bulunmaktadır. Özellikle de sosyal konstrüktivist bir perspektiften "gerçekliğin sosyal inşası tezi" için Gadamer, salt metodolojik tartışmalarla, nihilist konum alışlar arasındaki kilit bir konumda bulunmaktadır. Bu, daha diyalojik ve etik perspektiflere davet çıkaran bir konumdur.

Gadamer'in felsefi hermeneutiği, gerçekliğin sosyal inşası tezi açısından ontolojik bir temel olarak yorumlamacı süreçlerin önemini ön plana çıkarırken hem bireylerin hem de toplumsal biçimlerin temelindeki



göstergebilimsel anlamlardan formlara ve formlardan anlamlara doğru işleyen “gerçeklik döngüsü çerçeveleri”nin kültürel temellerine işaret eden bir “hakikat teorisi” ve bir kültür modeli için de önemli görünmektedir.

Tarihsel ve kültürel bağlamın önemine dikkat çekerek, anlamının ve anlamının önündeki sınırların gelenek çerçevesindeki dinamiklerine vurguda bulunarak, ahistorik ve akültürel aşkın bir noktadan dekonstrüksiyon imkanına yönelik eleştiriler geliştirmiş olan Gadamer, eleştirel bir hermeneutik olasılığı açısından öncelikle meşrulaştırılan anlamlandırma biçimlerinin yorumlanmasına imkân veren bir “gelenek” analizinin önemine işaret etmiş görünmektedir.

Gadamer, özcü bir indirgeme ya da metodolojik bir kavramsal dışarıda bırakma ile üstesinden gelinemeyecek, bir tarihsellik ve kültürelliğe ve bu tarihsel ve kültürelliğe ilişkin bir “öznel” yorumsama süreçlerinin kalıbı olarak “meşrulaştırılan”, “güç ve iktidar” ilişkilerinin alanı olan bir gelenekselliğe işaret etmektedir ki aşkın bir eleştirinin nesnesine nüfuz edemeyecek olmasının önündeki en büyük engelin “gelenek” olduğu vurgusu bu noktada anlam kazanmaktadır.

Gadamer, dikotomik indirgemeleri ve antinomik tavır alışları aşan bir felsefi hermeneutik anlayış ile bir yandan “birey olmanın” neliğine ilişkin dinamik bir ontolojik perspektif sunarak “bireysel varoluşun hermeneutik temellerine yaptığı vurgu” ile *bireyler için bir özgürlük alanı-göreceli bir konumlar çokluğu- imkanını vurgularken;* öte yandan bu *göreceli konumları-rölativitelere aşan-gizleyen bir “toplum olma-toplumlaşma” imkanının dinamiklerine* dikkat çekmekte başarılı olmuş görünmektedir.

**KAYNAKÇA**

Bayart, J. F. (1999). *Kimlik yanılısaması*, (Çev. Mehmet Moralı). İstanbul: Metis Yayınları.

Berger, L. P., Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşası: Bir bilgi sosyolojisi incelemesi*, (Çev. Vefa Saygın Öğütle). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Bielskis, A. (2005). *Towards a post-modern understanding of the political: from genealogy to hermeneutics*, Great Britain: Palgrave MacMillan.

Clair, R. N. St. (2008). The social construction of culture, The Intercultural Forum, Volume (1) 3.: [http://epistemic-forms.com/FacSite/Articles/ifa1\(3\)2008-stclair.html](http://epistemic-forms.com/FacSite/Articles/ifa1(3)2008-stclair.html), (20.03.2010)

Clair, R. N. St. (2010). The philosophy of structural Communication: <http://epistemic-forms.com/FacSite/Articles/structural-comm-phil-stcliar.html>, (05.04.2010)

Dallmary, F. R. (2002). Hermeneutik ve dekonstrüksiyon, *hermeneutik ve hümaniter disiplinler*, (içinde). (Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları, s.343-365.

Eriksen, T. H. (2000). *Kültür terörizmi: kültürel arınma düşüncesi üzerine bir deneme*, (Çev.A. Önder Otçu). Diyarbakır: Avesta Yayıncılık.

Gadamer, H. G. (1990). Tarih bilinci sorunu, (Çev. Taha Parla). *Toplumbilimlerinde yorumcu yaklaşım*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, s.79-106.

Gadamer, H. G. (2002). Hermeneutik problemin evrenselliği, *hermeneutik ve hümaniter disiplinler*, (içinde). (Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları, s.61-72.

Gadamer, H. G., (2002). Eleştirmenlerime cevap, *hermeneutik ve hümaniter disiplinler*, (içinde). (Der. Ve Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları, s.259-283.

Gadamer, H. G. (2002). Jacques Derrida'ya cevap, *Hermeneutik ve hümaniter disiplinler*, (içinde). (Der. Ve Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları, İstanbul, s.325-328.

Gadamer, H. G. (2002). Kuşkucu hermeneutik, *Hermeneutik ve hümaniter disiplinler*, (içinde). (Der. Ve Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları, s.149-159.

Goodchild, P. (2005). *Deleuze ve Guattari: Arzu politikasına giriş*, (Çev. Rahmi G. Öğdül). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hekman, S. (1999). *Bilgi sosyolojisi ve hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, (Çev. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Howarth, D. (2000). Discourse, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* [On-line Journal], 2000, 3(2): <http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-eng.htm>, (22.04.2008 13:00).

Misgeld, D. (2002). Gadamer'in hermeneutiği üzerine, *Hermeneutik ve hümaniter disiplinler*, (içinde). (Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları, s.73-98.

Outwaite, W. (1991). Hans-Georg Gadamer, *Çağdaş temel kuramlar*, (içinde). (Der. Quentin Skinner). (Çev. Ahmet Demirhan). Ankara: Vadi Yayınları, s.23-42.

Ormitson, G.L., Alan D. S. (2002). Hermeneutiğe giriş, *Hermeneutik ve hümaniter disiplinler*, (Der. Ve Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları, s.1-60.

Tatar, B. (1997). *Felsefi henmeneutik ve yazarın niyeti - Gadamer versus Hirsch*, Ankara: Vadi Yayınları.

Uluocak, Ş. (2011). Sosyo-kültürel yapı ve kültür coğrafyası kavramları üzerine yapılandırıcı bakış açısından model önerileri, H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı:14, Bahar, Ankara, s. 253-278.

Wachterhauser, B. R. (2002). Söylediğimiz şey olmamız gerekir mi : insan bilimlerinde hakikat üzerine Gadamer, *Hermeneutik ve hümaniter disiplinler*, (içinde). (Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları, s.127-148.

Waters, M. (2008) *Modern sosyoloji kuramları*, (Edit. Zafer Cirhinlioğlu, Çev. Zafer Cirhinlioğlu ve diğerleri). İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Wright, Von, G. H. (1993). Two traditions, *Social research, philosophy, politics and practise*, (içinde). Ed. Martyn Hammersley, London: The Open University, Sage Publications, p.9-15.

ULUOCAK, S.

EDEBİYAT FAKÜLTESİ (2018)

Zizek, S. (2004). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, (Çev. Tuncal Birkan).  
İstanbul: Metis Yayıncılık, 2. Baskı.



## ÇEVİRİ İNTİHALİNE OKUR ODAKLI BİR YAKLAŞIM: SOSYAL MEDYADA FRANKENSTEIN VAKASININ ALIMLANMASI

Devrim Ulaş ARSLAN<sup>1</sup>

### ÖZET

Ayrıntı Yayınları tarafından yayımlanan Hande Yazıcı imzalı *Frankenstein ya da Modern Prometheus* (2017) yeniden-çevirisi, Yiğit Yavuz'un aynı isme sahip daha eski tarihli bir yeniden-çevirisinden (2016) intihal yapıldığı gerekçesiyle 13 Haziran 2017 tarihinde yayınevini aldığı karar doğrultusunda piyasadan toplatılmıştır. Yayınevini Twitter, Facebook ve Instagram üzerindeki sosyal medya hesaplarından duyurulan bu karar, ilgi çekerek çeviri konusunda uzman olmayan birçok sosyal medya kullanıcısının çeviri intihali hakkındaki görüş ve sorularını bu vaka üzerinden dile getirmesini sağlamıştır. Her ne kadar intihal, Türkiye'de ve dünyada bazı çeviribilim araştırmacılarının incelediği bir konu olsa da bugüne dek intihalin kaçınılmaz öznelerinden olan okurların intihal alımlamasını sorunsallaştıran bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda, okuduğunuz çalışmanın amacı, sosyal medyada yapılan yorumlardan yola çıkarak bir çeviri intihali vakasının Türkiye'de günümüz okurları tarafından nasıl alımlandığını ve hangi sorunsalların vurgulandığını incelemektir. Bu yolla, okurların intihal sürecinin bir öznesi olarak ön plana çıkarılması hedeflenmektedir. Çalışma kapsamında incelenen okur yorumları çerçevesinde, okurların neredeyse yarısının çeviri intihalini sorunsallaştırmaktan uzak durarak intihal vakası karşısında edilgen bir tavır sergilediği, önemli bir grup okurun da intihal vakasını bir editör hatası olarak yorumladığı ve bu vakayı editörün sorumluluğu zemininde tartıştığı sonucuna varılmıştır. Diğer yandan, daha küçük başka bir grup okurun ise çeviri edimini kaynak metnin mekanik bir şekilde kopyalanması işlemi olarak gördüğü ve dolayısıyla çeviride intihal yapılamayacağı görüşünde oldukları görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Çeviri ve İntihal, Alımlama, Yeniden Çeviri, Frankenstein, Okur Yorumları, Sosyal Medya

### A READER-ORIENTED APPROACH TO TRANSLATION PLAGIARISM: RECEPTION OF THE FRANKENSTEIN CASE IN SOCIAL MEDIA

#### ABSTRACT

Ayrıntı Publishing House decided to withdraw its Turkish retranslation of *Frankenstein ya da Modern Prometheus* (2017) by Hande Yazıcı from the market in 13 June 2017 on the grounds that Yazıcı plagiarised an earlier retranslation by Yiğit Yavuz with the same title (2016). Announced via the social media accounts of the publishing house in Twitter, Facebook and Instagram, this decision caused a stir and conduced to the verbalization of ideas and questions by many social media users, who are non-experts in translation, on plagiarism in translation through this case.

<sup>1</sup> Araştırma Görevlisi, Dokuz Eylül Üniversitesi Mütercim-Tercümanlık Bölümü, d.ulas.arslan@gmail.com

Even though translation plagiarism is a subject studied by some translation scholars in Turkey and in the world, there is no research problematizing the readers' reception of plagiarism, who are inevitably an agent of the process. Within this context, this research is set out to analyse how a case of plagiarism was received and what kinds of problematics were highlighted by the modern-day readers in Turkey. In this way, it is aimed to foreground the role of readers as an agent of the plagiarism process. Within the framework of the readers' comments examined in this paper, it is concluded that nearly half of the readers refrain from problematizing the translation plagiarism and display a passive attitude in the face of the plagiarism case while a considerable number of readers interpret the case as an editor mistake and discuss the case in terms of editor's responsibility. A smaller group of readers, on the other hand, regard translation activity as a mechanical process of copying the source text, thus it is not possible to plagiarize an older translation in their opinion.

**Keywords:** Translation and Plagiarism, Reception, Retranslation, Frankenstein, Reader Comments, Social Media

## GİRİŞ

İntihal ve çeviri kavramları bilimsel çalışmalarda farklı pratikleri ifade etmek amacıyla bir arada kullanılabilir. Örneğin, sıkça alıntılanan Martin Potthast ve diğerleri (2010: 46), “çeviri intihali [*translation plagiarism*]” kavramını iki farklı dil arasında gerçekleşen intihal vakaları için kullanır ki burada kastedilen eylem, genellikle akademik çalışmalarda, yabancı dildeki bir metni kaynağını belirtmeden çevirerek kendine mal etmek olarak tanımlanabilir.<sup>2 3</sup> Diğer yandan, çeviri intihali kavramı çeviribilim araştırmacıları tarafından genellikle, bu çalışmada da kullanıldığı şekliyle, bir eserin yeniden-çevirisinde<sup>4</sup>, kendisinden önce yayımlanan çeviri(ler)den aşırma yapılması anlamında kullanılmıştır (bkz. Gürses, 2006a; Leighton, 1994; Parlak, 2008).

Buna ek olarak, “çeviride intihal [*plagiarism in translation*]” kavramı da çeviribilim alanındaki araştırmalarda aynı anlamda kullanılmıştır (bkz. Aslanteppe, 2012; Eoyang, 2003; Şahin vd. 2015) ancak aynı kavram

---

<sup>2</sup> Genellikle çeviri yoluyla akademik intihal için yaygın olan bu kullanımın örneklerini çoğaltmak mümkündür (bkz. Anderson ve Steneck, 2011; Garner vd., 2012; Kent ve Salim, 2010).

<sup>3</sup> Bu tanım, Gideon Toury'nin, hedef kültürde telif eser olarak sunulmuş ancak aslında yabancı dilde bir kaynaktan faydalanılarak ortaya çıkarılmış metinleri tanımlarken kullandığı gizlenmiş çeviri [*concealed translation*] (Toury, 1995: 70-71) kavramını akla getirebilir ancak her gizlenmiş çeviri intihal olarak isimlendirilemez çünkü söz konusu kültürde çeviri ve telif eser arasındaki ayırım belirgin olmayabilir (a.g.e.). Ayrıca gizlenmiş çevirilerde intihaldeki gibi bir kendine mal etme durumu olmak zorunda değildir, çeviri anonim olarak ya da müstear isimle yayımlanabilir.

<sup>4</sup> Yeniden-çeviri, bir dile daha önce çevrilmiş bir eserin aynı dile tekrar çevrilmesi olarak tanımlanır (Tahir Gürçağlar, 2009).

diğer disiplinlerde yapılan kimi çalışmalarda başka bir dilde yazılmış bir metnin, kaynak göstermeden çevrilmesiyle yapılan intihal olarak tanımlanmıştır (bkz. Coulthard, 2010; Wager, 2014). Maria Teresa Turell (2008: 271) ise bu kavramı sözü geçen iki anlamda da kullanır. Bu bağlamda, kavram odaklı bir üst bakış ile incelendiğinde, çeviri ve intihal hakkındaki çalışmalarda bir kavram bütünlüğünün bulunmadığı yargısına varılabilir. Rui Sousa-Silva'nın isimlendirmesinden hareketle, yabancı bir dilden çeviri yoluyla yapılan intihal için “dil-ötesi intihal [translingual plagiarism]” (Sousa-Silva, 2014) kavramının kullanılması bu karışıklığın önlenmesini sağlayacaktır. Bu yüzden, bu çalışmada Türkiye’de çeviri ve intihalin tarihsel sürecinden bahsedilirken bir yeniden-çeviride aynı dil içindeki (yeniden-)çeviri(ler)den yapılan intihaller için çeviri intihali, yabancı dilde bir metinden çeviri yoluyla yapılan intihaller içinse dil-ötesi intihal<sup>5</sup> kavramı kullanılacaktır.

Türkiye’de çeviri intihali ile ilgili ilk akademik çalışmalar 2000’lerin ikinci yarısında yayımlanmaya başlamıştır.<sup>6</sup> Son yıllarda çeviri intihaline odaklanan özel dergi sayıları<sup>7</sup>, konuyu irdeleyen sempozyumlar<sup>8</sup>, internet siteleri<sup>9</sup> ve Mehmet Şahin yürütücülüğünde 2015 yılında tamamlanan “Çeviride İntihal” başlıklı TÜBİTAK projesi<sup>10</sup> ile konu daha fazla görünürlük kazanarak ön plana çıkmıştır. Her ne kadar intihal konusu son yıllarda eskiye göre daha fazla bilinirlik kazanmışsa da, Türkiye bağlamında bugüne dek intihalin önemli öznelerinden birisi olan okurların intihal alımlamasını sorunsallaştıran bir çalışma bulunmamaktadır. Oysa okurlar, birer “yorumlayıcı özne” (Baer, 2014: 336) olarak metinlerin anlamlandırılmasında en önemli rolü oynadıkları gibi, çeviri ya da edebiyat ile ilgili vakaların da anlamlandırılmasında kilit rol üstlenmektedir. Bu sebeple, çeviri intihalini konu edinen çalışmalarda okur alımlamasının incelenmesi, çeviri intihalinin gerçek yaşam koşullarında geniş okuyucu kitleleri tarafından nasıl yorumlandığını anlamada önemli bir fayda sağlayacaktır.

Okurların intihale bakış açısını sorunsallaştırmak için yakın zamanda gerçekleşmiş bir intihal vakası olarak, Ayrıntı Yayınları tarafından

<sup>5</sup> Dillerarası intihal [interlingual plagiarism] kavramının kullanılmamasının sebebi, bu kavramın yaygın olarak programlama dilleri arasındaki intihali ifade etmek için kullanılmakta olmasıdır (bkz. Arwin ve Tahaghogi, 2006).

<sup>6</sup> Bkz. Çelik, 2007; Evirgen, 2007; Gürses, 2006b, 2008.

<sup>7</sup> *Varlık* (2007-Mart) Sayı 1194 Çeviri Korsanlığı Özel Sayısı, *SabitFikir* (2011-Nisan) Sayı 2 Çeviri İntihali Özel Sayısı.

<sup>8</sup> *Çeviri ve Çevirmenliğin Etik Sorunları*, İstanbul Üniversitesi, 2006.

<sup>9</sup> <http://ceviribilim.com>

<sup>10</sup> Proje sonuç raporuna

[http://uvf.ulakbim.gov.tr/uvf/index.php?cwid=9&vtadi=TPRJ&ano=210895\\_bebfbc5575ae815d65529f8a5189d50e](http://uvf.ulakbim.gov.tr/uvf/index.php?cwid=9&vtadi=TPRJ&ano=210895_bebfbc5575ae815d65529f8a5189d50e) adresinden ulaşılabilir. (Son Erişim Tarihi: 15.02.2018).



2017 Haziran ayı başında yayımlandıktan kısa süre sonra, 13 Haziran 2017’de intihal gerekçesiyle toplatılan Frankenstein ya da Modern Prometheus yeniden-çevirisi verimli bir örnek teşkil etmektedir. Yayınevinin Facebook, Instagram ve Twitter gibi kullanıcı sayısı yüksek sosyal mecralardan yayımladığı, çevirinin piyasadan çekildiğini duyuran karar hakkında birçok okuyucu vakayı değerlendiren yorumlar yapmıştır. Bu yorumlar, çeviri hakkında bir uzmanlığı bulunmayan genel okuyucu kitlesinin çeviri intihaline bakış açısını anlamak açısından değerli bir kaynak olarak görülmektedir. Bu bağlamda, okuduğunuz çalışmanın amacı, sosyal medyada yapılan yorumlardan yola çıkarak bir çeviri intihali vakasının Türkiye’de günümüz okurları tarafından nasıl alımlandığını ve hangi sorunsalların vurgulandığını incelemektir. Bu yolla, okurların intihal sürecinin bir öznesi olarak ön plana çıkarılması hedeflenmektedir.

Söz konusu hedefler doğrultusunda, ilk olarak Türkiye ve Osmanlı tarihinde intihal olgusuna karşı tutumun ortaya konulması için çeviri ile ilgili intihal faaliyetlerinin tarihsel süreci üzerinde durulacak, sonrasında çeviri intihali ile ilgili geçmişte yayımlanan çalışmalardan elde edilen veriler değerlendirilecektir. Çalışmanın sonraki bölümünde, *Frankenstein* vakası tanıtılacaktır. Daha sonra, çalışmanın yöntemi, kavramsal çerçevesi ve kaynakları açıklanarak okur yorumları incelenecek ve okurların intihal vakası karşısındaki tepkilerinin kesiştiği ve ayrıldığı noktalar aydınlatılacaktır.

### Osmanlı-Türkiye Çeviri Tarihinde İntihal

Bu çalışma güncel bir çeviri intihali vakasını incelese de genel anlamıyla intihal kültüre bağlı bir edim olduğundan (Turell, 2008: 266) intihal kavramının bir kültürdeki geçmişi, o toplumda intihalin nasıl görüldüğünü anlamak açısından önem arz etmektedir. Her ne kadar çeviri ile bağlantılı intihal eylemleri akademik açıdan genellikle 2000’den sonra tartışılmaya başlanmışsa da Türkiye tarihinde özellikle dil-ötesi intihalin çok daha eski tarihlerden itibaren aralıklarla tartışılacağı söylemek mümkündür. Örneğin, Harun Tolasa, 16. yüzyıl Osmanlı tezkireleri hakkında yaptığı çalışmada, tezkire yazarlarının telif gibi sunulmuş, fakat aslında tercüme, taklit ya da intihal olduğunu tespit ettikleri divan şiirlerini tezkirelerinde “ayrıca ve önemle” tartıştıklarını, ifşa ettiklerini, zaman zaman da sert bir şekilde eleştirdiklerini belirtir (Tolasa, 2002: 315). Tolasa’nın bulgusundan yola çıkarak, Zehra Toska da, bu dönemde tezkire yazarlarının birincil hedefinin “eserin yazarını doğrulamak ve tespit etmek”<sup>11</sup> (Toska, 2002: 64) olduğunu belirtir. Bu durumda, bir pratik olarak dil-ötesi intihalin 1500’lü yıllara dayandığı söylenebilir.<sup>12</sup> Osmanlı döneminde

<sup>11</sup> Aksi belirtilmedikçe, yabancı dillerde yazılmış çalışmalardan yapılan alıntıların çevirisi bana aittir.

<sup>12</sup> Söz konusu yıllarda tercüme bir eserden yapılan intihal örneği için bkz. Altay, 2011.

intihalin normal görülen bir faaliyet olmadığını, aksine cezalandırılması gereken bir suç olarak görüldüğünü 18. yüzyıl dîvan şairi Sümbülzâde Vehbî'nin “Sirkat-i şi'r edene kat'-i zeban lazımdır / Böyledir şer'-i belâgatta fetâvâ-yı sühan”<sup>13</sup> (Durmuş'ta Vehbî, 2000: 350) beytinde gözlemek mümkündür.

Osmanlı döneminde intihalin bir başka boyutunu da yakın tarihli bir çalışmada Hamdi Özdiş gözler önüne sermiştir. Özdiş, Osmanlı'da mizah dergileri hakkında yaptığı titiz çalışmada 1875-77 ve 1908 yıllarında *Çaylak*, *Kahkaha*, *Boşboğaz* ve *Güllabî* isimli mizah dergilerindeki toplam 28 karikatürün *Punch or the London Charivari* isimli İngiliz dergisinden aşırıldığını kanıtlamıştır (Özdiş, 2015). Bu bulgu Osmanlı döneminde intihalin yalnızca metinsel boyutta kalmadığını, basın dünyasında farklı intihal faaliyetlerinin bulunduğunu kanıtlar niteliktedir.

Roman ve öykü gibi batıda doğmuş edebiyat türlerinin Türk kültür repertuarına girmeye başladığı Osmanlı'nın son dönemlerinde ve batılılaşma hareketinin doruk noktasına ulaştığı erken cumhuriyet döneminde çeviri ve intihal tartışmaları genellikle dil-ötesi intihal üzerinden gerçekleşmiştir. Bu dönemlerde çok kez telif olarak yayımlanan bir eserin aslında dil-ötesi intihal yoluyla oluşturulduğu iddia edilir ve genellikle bu iddialar bir tartışmaya sebep olurdu. Örneğin, 1897 yılında İkdâm gazetesinde tefrika edilmeye başlanan Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *İffet* isimli romanının Fransızcadan intihal olduğu iddia edilmiş ve konuyla ilgili bir tartışma doğmuştur (Karaca'da Sevengil, 2017: 159). Birinci Dünya Savaşı yıllarında intihal ile ilgili faaliyetlerin yaygın bir mahiyet kazandığını gösteren bir örnek olarak Yaşar Nabi Nayır *Varlık*'ta çıkan 1941 tarihli bir yazısı gösterilebilir.

Bir yabancı muharrirden adapte edilmiş bir eserde, roman olsun, hikâye olsun, şiir olsun, asıl eseri yazmış olanın adını zikretmek medenî dünyada en iptidâî ahlâk kaidelerinden biri hükmüne girmiştir. Bir zamanlar bizde bu medenî adet hükmünü icra etmez hâle gelmişti. Umumî harpte ve onu takip eden yıllarda Fransız hikâyeleri, şiirleri, romanları eli kalem tutanlarımızca âdeta yağma edildi. Adapte cereyanı umumî bir mahiyet almıştı. Gazete ve mecmua sahipleri bunların adapte olduklarını bildikleri halde asıl eser sahibinin ismini koymaktan hoşlanmıyorlardı. Kalemî sayesinde günü gününe geçinen muharrirlerden çoğu bu kötü itiyada isteyerek veya istemiyerek kurban oldular. Bugün, hattâ tanınmış muharrirlerimiz arasında, o devirde, kendi imzalarıyla çıkmış yazılardan bir takımın tam manâsıyla

<sup>13</sup> “Şiir çalanın dilinin kesilmesi gerekir / Belagat şeriatında sözle ilgili fetvalar böyledir.”

adapte olduğunu kabul edenler vardır. (Nayır, 1941: 359).<sup>14</sup>

Nayır'ın adapte olarak isimlendirdiği bu metin üretiminde, kaynak metindeki yabancı yer ve kişi isimleri ile kimi kültürel öğeler yerleştirilerek olay örgüsü değiştirilmeden Türkçe bir metin oluşturulduğu ve bu metnin de telif bir eser olarak yayımlandığı görülür (bkz. Hulusi, 1941: 394). Söz konusu dönemde adaptasyon olarak yayımlanan eserlerin bir nevi aşırma olduğunu Refii Cevat Ulunay da “[s]ahibi gösterilmeden bir eseri istenildiği gibi tesahüp etmiye adaptasyon deniliyor. O halde (adaptasyon) aşırmadır.” (Ulunay, 1941: 3) sözleriyle belirtir. Bu yazılarda sözü edilen metinlerin gizlenmiş çeviri olarak mı yoksa dil-ötesi intihal olarak mı isimlendirilebileceği ayrı bir tartışma konusu olabilir, ancak söz konusu faaliyetlerin intihalle yakın bir ilişkisi bulunduğunu, ya da en azından cumhuriyet döneminde “medenî dünyanın ahlak kaidelerinden uzak” bir eylem olarak değerlendirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu kanıyı destekleyen bir başka örnek de, adı 1940’larda bir intihal tartışmasına karışacak olan Ercüment Ekrem Talu’nun 1928 yılında *Meşale* dergisinde yazdığı bir yazıda intihal hakkında söyledikleridir.

İntihal... Şüphesiz ki ayıp, mezzum bir şeydir. “Sirkati şiir edene kat’ı zeban lâzımdır!..”a kadar varmayacağım. Fakat herhalde bazı muharrirlerimizin tenezzül ettikleri bu mevzu ve hatta metin sıriklamalarına edebiyatımızın selâmet ve istikbâli namına bir nihayet vermezsek, bu şâibenin bir gün bütün nesli hâzır ediplerini toptan töhmet altında bırakması ve kurunun yanında yaşın da yanması muhakkaktır. (Karaca’da Talu, 2017: 245)

Erken cumhuriyet döneminde bir yazar ya da şair için dil-ötesi intihal ithamlarına oldukça sık rastlanır. Bu ithamlar zaman zaman dönemin önemli isimlerinin de katıldığı büyük tartışmalara dönüşmüştür. Buna örnek olarak, Ercüment Ekrem Talu imzalı “Sarı Çarşafı Kadın” öyküsünün Fransız yazar Georges Duhamel’in bir öyküsünden intihal olduğu iddiasında bulunan Baha Dürder’in *Varlık*’ta yayımlanan yazısından sonra ortaya çıkan tartışmalar gösterilebilir.<sup>15</sup> Ayrıca, Orhan Veli’nin *Yazık Oldu Süleyman Efendiye* şiirinin Paul Verlaine’den, *Dağ Başında* şiirinin ise Paul Éluard’dan intihal olduğu iddia edilmiştir (Yasa, 2008). Erken cumhuriyet döneminde intihalin yalnızca yabancı dildeki bir metinden değil, tercüme edilmiş hedef metinden de yapıldığı ile ilgili iddialar da ortaya atılmıştır. Örneğin, Yaşar Çimen oynanması için müsvedde olarak çevirip Şehir Tiyatrosu’na sunduğunu belirttiği İtalyan tiyatro yazarı Gherardo Gherardi’nin *Oro Puro* adlı eserinin tercümesinden Necip Fazıl Kısakürek’in intihal yoluyla *Para* isimli telif piyesi yazdığını iddia eder (Karaca, 2017;

<sup>14</sup> Alıntılarda orijinal metindeki yazım şekli korunmuştur.

<sup>15</sup> Bu tartışmalar, tarafımca henüz yayımlanmamış fakat yayın için başvurusu yapılmış bir çalışmada incelenmiştir (Arslan, 2018).

Özcan, 2007). Buna benzer bir başka vaka da Nahit Sırrı Örik'in *Eve Düşen Yıldırım* isimli *Milliyet* gazetesinde 1932 yılında tefrika edilen ve 1934'te kitap olarak basılan romanının, Selami İzzet Sedes'in 1929'da *Akşam* gazetesinde kaynak metin belirtilmeden tefrika edilen "adapte romanı" *Bağ Bozumu*'ndan intihal olduğu iddiasıdır (Karaca, 2017: 245-259). Bu iki vakadaki tercüme edilmiş bir eserden intihal yoluyla telif eser çıkarıldığı iddialarını, eğer doğruysa, çeviribilimi ilgilendiren farklı birer intihal pratiği olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak, bu iddiaların tamamının doğru olduğunu varsaymak tehlikeli olabilir. Şakir Alparslan Yasa'nın Orhan Veli hakkındaki intihal iddiaları ile ilgili çalışmasında da belirttiği gibi, böyle iddialar zaman zaman yazarlar arasındaki kişisel çıkar çatışmalarından ve husumetlerden de doğabilmektedir (Yasa, 2008: 263-264). Bu yüzden söz konusu vakalar hakkında metin incelemesi yapmadan bir yargıya varmak zor görünmektedir.

Sonuç olarak, Türkiye kültür tarihinde intihalın 15. yüzyıla kadar uzanan oldukça köklü bir geleneğinin bulunmasına rağmen, hem Osmanlı döneminde hem de erken Cumhuriyet döneminde etik dayanaklarla eleştirilen, kültürel norm olarak karşı çıkılan bir faaliyet olduğu görülebilir. Bu dönemde intihal iddiaları genellikle edebiyatçılar tarafından ortaya atılmıştır ve edebiyatçılar arasında tartışılmıştır. Okurların bu tartışma ve iddiaları nasıl alımladığı ile ilgili bilgi edinilebilecek bir kaynağa ulaşmak ise zor görünmektedir. Bir edebiyatçının başka bir edebiyatçı tarafından yazılan roman ya da öyküyü okurken yaşadığı *déjà lu* (Eoyang, 2003), yani daha önce aynı şeyin okunduğu hissi, birçok durumda intihal suçlamalarını doğurmuş gibi görünmektedir. Ayrıca, Türkiye tarihinde Osmanlı ve erken cumhuriyet döneminde intihal hakkında bilgi edinilebilecek çeşitli kaynaklar bulunmaktaysa da intihalın ve intihal tartışmalarının Türkiye'de 1960-2000 yılları arasındaki gidişatı hakkında bilgi edinilebilecek kaynak sayısı oldukça kısıtlıdır.<sup>16</sup> Söz konusu yıllarda intihal hakkında yapılacak çalışmalar bu boşluğu doldurabilir.

### Çeviribilimde Çeviri İntihali

Türkiye'de dil-ötesi intihal konusu yüzyıllardır tartışılan bir konu olsa da, çeviri intihali ortalama son 10-12 yıldır tartışılan bir konudur. Sabri Gürses, çeviri intihali vakalarının 21. yüzyılın başından itibaren görülmeye başladığını belirtir (Gürses, 2011) ancak erken cumhuriyet döneminde intihal tartışmalarının yoğunluğu ve yukarıda sözü edilen, çeviri metinden telif metin oluşturma tartışmaları bu tarihlerde de çeviri intihali vakalarının var olabileceğini düşündürmektedir. Bu konu, bu çalışmanın kapsamı dışında kalsa da ileride yapılacak çalışmalarda daha detaylı araştırılabilir.

<sup>16</sup> Bir istisna olarak Burhan Günel ve Adalet Ağaoğlu arasında 1981'de başlayan intihal tartışması ile ilgili bkz. Balık ve Uğurlu, 2009.

2000'lerde Türkiye'de çeviri intihalleri büyük bir yaygınlık kazanarak araştırmacılar için dikkat çekici bir mahiyet kazanmıştır. Bunun ana sebebi ise 2004 ve 2005 yıllarında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından ilköğretim ve ortaöğretim düzeyinde hazırlanmış iki farklı 100 Temel Eser listesidir. Milli Eğitim Bakanlığı'nın öğrencilere tavsiye ettiği bu eserler, yayımcılar için önemli bir gelir kaynağı oluşturma potansiyeline sahipti. Bu sebeple kısa süre içinde listede yer alan kitaplar birçok yayınevi tarafından tekrar basıldı. Mehmet Şahin ve diğerlerinin (2015: 199) belirttiği gibi, bu listeler hazırlandıktan sonra kısa süre içinde bazı yayımcıların eski çevirilerden intihal yaparak hayali çevirmen isimleriyle listede bulunan kimi eserleri yayımladığı görülmüştür. Benzer şekilde gazetelerin yanında düşük fiyatlarla hediye edilen birçok çevirinin de daha eski çevirilerden intihal olduğu araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir (Gürses, 2011; Şahin vd. 2015). 100 Temel Eser listesinin yayımlanmasından sonra intihal konusuna 2005 yılında *Radikal*'de yayımladığı yazısıyla dikkat çeken isimlerden birisi de Semih Gümüş'tür. Gümüş (2005: 66-70), o dönemde yeni kurulmuş olan İskele Yayıncılık'ın sadece 2005 yılı Temmuz ayında 55 klasik eser yayımladığını, bu kitaplardan 25'inin daha önce ismi hiç duyulmamış bir çevirmen ismiyle yayımlandığını tespit ederek söz konusu durumun olanaksızlığına dikkat çekmiştir. Bu çalışmalardan yola çıkarak, Türkiye'de çeviri intihali 100 Temel Eser listesinin yayımlanmasından sonra ortaya çıkmamış olsa da, bu tarihten sonra büyük bir artış göstererek araştırmacıların daha fazla ilgisini çektiği kanısına varılabilir.<sup>17</sup> Gerçekten de son 12 yılda Türkiye'de çeviri intihaline gösterilen ilginin arttığı dikkat çekmektedir. Örneğin, 2006 yılında İstanbul Üniversitesi'nde düzenlenen *Çeviri ve Çevirmenliğin Etik Sorunları* başlıklı konferansta intihal, tartışılan konular arasındaydı. Araştırmacı Sabri Gürses, 2006 yılından beri aralıklarla *Çeviribilim* (ceviribilim.com) isimli internet sitesinde çeviri intihaline dikkat çekmektedir. *Varlık* dergisi 2007 Mart sayısında dosya konusu olarak çeviri korsanlığını incelemiştir. Benzer şekilde *SabitFikir* dergisi de 2011 yılında çıkan ikinci sayısında çeviri intihalini dosya konusu yapmıştır. Ayrıca, 2013 yılında çeviri intihallerini araştırmak amacıyla Mehmet Şahin tarafından yürütülen bir TÜBİTAK projesi başlatılmış ve proje 2015 yılında tamamlanmıştır.

Türkiye'de ve dünyada çeviri intihali ya da diller-arası intihal ile ilgili yapılmış akademik çalışmalar incelendiğinde, bu çalışmaların genellikle üç ana noktaya odaklandığı görülmektedir. Bunlar: a) intihalın nasıl tespit edilebileceği (Şahin vd. 2015) ve sınırları (Apter, 2008; Eoyang, 2003; Gudbrodt, 2003; Leighton, 1994) b) tespiti yapılan bir intihal vakasının sunulması (Akyavaş, 2011; Çelik, 2007; Gürses, 2006b; Evirgen, 2007) ve c) intihalın etik (Parlak, 2007) ve kültürel/edebî yönüne (Caimotto, 2014; Gürses, 2008; Rolls ve Sitbon, 2013) odaklanan çalışmalar olarak

<sup>17</sup> Bu liste yayımlanmadan önce de çeviri intihalinin varlığı ile ilgili bkz. Özpabalıyıklar, 2006 ve Parlak, 2008.

sınıflandırılabilir. İntihal vakalarının öznelereinden biri olan okuyucuların bu vakalar karşısında nasıl tepkiler verdiği ise bugüne kadar birçok ülkede karanlıkta kalmış bir konudur. Tek istisna olarak M. Cristina Caimotto'nun İtalyan komedyen Daniele Lutazzi'ye yöneltilen Amerikan komedyenlerinden intihal yaptığı iddiasına okuyucuların nasıl tepki verdiğini inceleyen çalışması gösterilebilir. Bu çalışmada Caimotto (2014: 168-172), bu iddia hakkında yapılan yorumlardan çeviri hakkında uzman olmayan kişilerin çeviriyi nasıl gördüğünü incelemek için faydalanmıştır ve birçoğunun çeviri ile kopyalama arasında bir fark görmediğini kaydetmiştir. Bu çalışma da benzer bir şekilde, yakın zamanda gerçekleşmiş bir intihal vakasına istinaden yazılan okur yorumlarını inceleyerek çeviri intihalinin okur tarafından nasıl alınıldığını incelemektedir. Bu sayede, intihalın toplumsal boyutu ile ilgili bilgi edinilerek intihalın okur gözüyle analiz edilmesi amaçlanmaktadır.

### Frankenstein Vakası

Çevirmen Yiğit Yavuz, 12 Haziran 2017 tarihinde Twitter hesabından yaptığı açıklamada Ayrıntı Yayınları tarafından Hande Yazıcı imzasıyla yayımlanan Mary Shelley'in *Frankenstein ya da Modern Prometheus* (2017) çevirisinin, kendisinin 2016 tarihinde aynı isimle İş Bankası Kültür Yayınları tarafından yayımlanan çevirisinden intihal olduğunu iddia etmiştir. İddiasını metin içi örneklerle de destekleyen Yavuz, kelime bazında değişikliklerle çevirisinin birebir kopyalandığını belirtmiştir. Ayrıca, yayınevının kötü niyetli olmadığını düşündüğünü, konuyla ilgili kendi editörünü haberdar ederek gerekenin yapılmasını istediğini söylemiştir. Bu açıklamalardan sonra bir gün gibi kısa bir süre içerisinde Ayrıntı Yayınları resmî sosyal medya hesaplarından konuyla ilgili bir duyuru ve özür metni paylaşmıştır:

Yayınevimizin Klasik Dizisi içinde bu ay yayımladığımız *Frankenstein* [metinden aynen] (Mary Shelley) romanının Hande Yazıcı tarafından yapılan çevirisinin özgün olmadığı, daha önce Yiğit Yavuz tarafından yapılmış ve İş Bankası Kültür Yayınları tarafından basılmış çeviriden yararlandığı, yer yer doğrudan kullanma yoluna gidilerek intihale başvurulduğu görülmüştür. Bu durum yıllarını çeviri edebiyatına ve çeviri eserlere adanmış Ayrıntı Yayınları açısından kabul edilebilir değildir. *Frankenstein* [metinden aynen] kitabının dağıtımını durdurduğumuzu, piyasadaki nüshalarını da toplamaya başladığımızı, okurlarımıza duyuruyoruz. Yaşanan durumdan dolayı çevirmen Yiğit Yavuz'dan, İş Bankası Kültür

Yayınları'ndan ve okurlarımızdan özür diler,  
üzüntümüzü bildiririz.<sup>18</sup>

Yayınevinin Twitter, Facebook ve Instagram üzerindeki sosyal medya hesaplarından duyurulan bu karar, ilgi çekerek çeviri konusunda uzman olmayan<sup>19</sup> birçok sosyal medya kullanıcısının intihal hakkındaki görüş ve sorularını bu vaka üzerinden dile getirmesini sağlamıştır. Ayrıntı Yayınevi'nin çevirinin intihal olduğunu kabul ederek toplatılmasına karar vermesi sonrasında birçok çevrimiçi gazetede konu ile ilgili haber yayınlanmıştır. Ayrıca, *Evrensel* gazetesi Yavuz ile bir röportaj gerçekleştirmiştir. Yavuz, bu röportajda çevirisinin intihal edildiği sonucuna nasıl vardığını şu şekilde açıklamıştır:

Evvela çevirdiğim klasiklerin yeni çevirileri çıktığında, bunlara göz atmaya çalışmak adetimdir. Nasıl çevrilmiş, benim çeviri anlayışından farkları, eksikleri, üstünlükleri var mı, görmek isterim. Frankenstein'ın yeni bir çevirisi kısa zaman önce İletişim Yayınları'ndan çıkmıştı. Hemen ardından Ayrıntı Yayınları'nın da Frankenstein bastığını gördüm. Yayınevinin internet sitesine, kitabın ilk 16 sayfası konmuştu. Buradaki cümleler bana çok tanıdık geldi; kendi çevirimden olduklarını hemen anladım ve içim ürperdi. Derhal Editörüm Koray Karasulu'yu aradım ve "Ayrıntı'dan Frankenstein çıkmış, bizim çeviriden intihal edilmişe benziyor," dedim. Cümleleri örnekledim; Koray da benim gibi şaşırıp yazıklandı. Emin olmam lazım, diye düşünüp, aynı gün çantamda kendi çevirimle, kitapçıya giderek bu yeni Frankenstein'ı satın aldım ve oracıkta iki kitabı karşılaştırmaya başladım. Evet; yanılmamıştım. Yeni çeviri gibi sunulan bu metin, benim çevirim üzerinde acemice oynanmak suretiyle oluşturulmuştu. Çoğu cümlede sadece bir ya da iki kelime değiştirilmiş, birçok cümle olduğu gibi bırakılmıştı. (Aydemir'de Yavuz, 2017).

Yavuz, çevirdiği bir kitabın yeni bir çevirisi çıktığında bunu edinerek inceleyen tek çevirmen değildir. Birçok çevirmen, çevirdiği kaynak metnin yeni bir çevirisi çıktığında bunu inceleyerek olası bir intihal şüphesini dile getirmiştir (bkz. Akyavaş, 2011; Behramoğlu, 2007; Özgül, 2007). *Varlık*'ın 2007 Mart ayında çıkan çeviri korsanlığı özel sayısında röportaj yapılan birçok çevirmenin, çeviri intihali karşısında hukuki sürecin meşakkatli, masraflı ve uzun bir süreç oluşuyla ilgili endişelerini dile

<sup>18</sup> Açıklama adresi: <https://twitter.com/ayrintiyayinevi/status/874589024006152196>  
(Son Erişim Tarihi: 11.02.2018)

<sup>19</sup> Konuyla ilgili yorumlarını belirtenler arasında çevirmen ve editör gibi çeviri hakkında bilgi sahibi kullanıcılar bulunsa da bunların sayısı oldukça azdır.

getirmesi (*Çevirmenler ve Çeviri Korsanlığı*, 2007), çevirmenlerin metinlerinden yapılacak olası intihalleri kendi olanaklarıyla tespit ederek adım atma konusundaki eğilimlerini açıklayabilir. Sonuç olarak, diğer birçok vakanın aksine, bu vakada yayınevinin intihal iddiasını kabul ederek kitabın piyasadan çekilmesi kararını vermesi konunun daha fazla duyulmasına ve görünürlük kazanmasına sebep olmuştur.

### Yöntemsel ve Kavramsal Çerçeve

1960'ların sonundan itibaren edebiyat çalışmalarında ön plana çıkan alımlama kavramı araştırmacıların, dikkatini metin ve yazardan okuyucuya çevirmesini sağlamıştır. Alımlama kuramının temelinde, bir metnin tek başına anlamlı olmadığı, ancak okuyucunun tepkisi ve alımlaması ile anlam kazandığı görüşü yatmaktadır (Baer, 2014: 333; Brems ve Ramos Pinto, 2013: 142). Aynı bakış açısının çeviriyi ilgilendiren vakalar için de geçerli olduğu düşünülebilir. Vakalar da tıpkı metinler gibi, vakayı alımlayan “yorumlayıcı özneler” (Baer, 2014: 336) olarak okurların, vakanın gerçekleştiği dönemdeki anlayış, yorumlama ve değerlendirme ölçekleri üzerinden anlam kazanır. Şehnaz Tahir-Gürçağlar'ın belirttiği gibi araştırmacı, eleştirmen ve yazarlar tarafından kaleme alınan yazılar okurun görüşlerini ifade etmekte yetersizdir. Çünkü bu görüşler “gazete, dergi, ya da yayınevi gibi bir yayın kuruluşunun süzgecinden geçen ‘kurumsallaşmış’ bir görüş olarak oluşturulur” ve “yazar ya da eleştirmen daha profesyonel bir bakış açısıyla hareket eder” (Tahir-Gürçağlar, 2005: 166). Bu bağlamda değerlendirildiğinde, aktif bir özne olarak günümüz okurlarının bir intihal vakasını hangi zeminde, hangi varsayımlar ve bakış açısıyla yorumladığı önem kazanmaktadır. Ayrıca, özne olarak okuyucuların intihal vakalarını nasıl alımladığı, okurun çeviri intihali hakkındaki farkındalığı hakkında da bilgi sağlayabileceğinden gelecekteki araştırmalar ve okur bilgilendirme çalışmaları için yol gösterici olabilir.

Okurların metin ve vakaları yorumlamasının arz ettiği öneme karşın alımlama araştırmalarının çeviribilimde büyük bir yer tuttuğu söylenemez. Bunun ana sebebi olarak ise okur yorumlarına ulaşmanın yöntemsel zorluğu gösterilebilir. Özellikle tarihî vakalarda okurların değerlendirmesi ile ilgili veri içeren kaynak elde etmek birçok durumda imkân dâhilinde olmayacaktır. Bu noktada, günümüz okurlarının alımlamasını araştırmada sosyal medya ve diğer çevrimiçi platformlar verimli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Günümüzde yüksek kullanıcı sayısına sahip olan, okurların gerçek kimliklerini açıklamak zorunda kalmadan düşüncelerini ifade edebildikleri sosyal medya kanalları ve internet siteleri okurların bakış açısını öğrenmede faydalı bir araçtır (bkz. Işıklar Koçak, 2017). *We are social* ve *Hootsuite* tarafından her sene yayımlanan, dünya ve ülke bazında teknoloji kullanım istatistiklerini içeren geniş kapsamlı rapora göre Türkiye’de 2018 yılı Ocak ayı itibarıyla internet kullanıcılarının sayısı 54.33 milyon, aktif sosyal medya



kullanıcılarının sayısı ise 51 milyondur (2018 *Digital Yearbook*: 232). Ayrıca, kullanıcılarla yapılan anketler sonucunda ulaşılan sonuca göre, herhangi bir aygıt kullanarak sosyal medyada geçirilen ortalama süre günlük 2 saat 48 dakikadır (*Digital in 2018 Global Review*: 58). Sosyal medya platformlarından Facebook'un Türkiye'deki kullanıcı sayısı 51 milyon, Instagram'ın ise 33 milyondur (a.g.e. 62, 76). Bu verilerden hareketle, kitaplar hakkında tartışmaların yürütüldüğü bloglar ve forumlara kıyasla popüler sosyal medya kanallarının çok daha büyük bir kesime hitap ettiğini ve sosyal medya kanallarının çeviribilimde ve diğer disiplinlerde alımlama çalışmaları için önemli bir kaynak oluşturabileceğini belirtmek yanlış olmayacaktır. Elbette, günümüzde okur yorumlarının paylaşıldığı başlıca mecralardan olan bu sosyal medya kanallarından veri elde etmenin bazı zorlukları bulunmaktadır. Sitelerdeki yorum ve tartışmaların muazzam genişliği veri aranan konu hakkında gönderilere ulaşılmasını zorlaştırabilir. Twitter'da bu durum arama özelliği sayesinde giderilebilir. Facebook ve Instagram gibi sosyal medya kanallarında ise araştırma yapılan konu ile ilgili yorumların bir arada toplanabileceği bir gönderi ya da grup bulunması gerekmektedir. Sonuç olarak, Twitter'ın arama özelliği sayesinde ve diğer sitelerde konu ile ilgili yorumların toplandığı gönderiler elde edildiğinde alımlama çalışmasına veri sağlayabilecek bilgilere erişilebilir.

Bu çalışmada Ayrıntı Yayınevi'nin kitabın piyasadan çekilme kararını duyurarak özür dilediği üç farklı sosyal medya kanalında konu ile ilgili yapılan okur yorumları, okurların çeviri ve intihalle ilgili varsayımları ve intihal vakasının değerlendirilmesi açısından analiz edilecektir. Ayrıntı Yayınevi tarafından sosyal medya kanallarında yayımlanan söz konusu gönderiye cevaben yazılmış yorumlar bir araya getirilerek toplamda 78 farklı kullanıcının konuyla ilgili yorumlarından meydana gelmiş bir bütüncü oluşturulmuştur (bkz. Ekler). Bu bütüncü dâhilinde, çok sayıda okur tarafından dile getirilen ya da diğer okurların beğenisini kazanan yorumlar üzerinden okurların çeviri intihaline bakış açısı hakkında çıkarımda bulunulacaktır. Kişilik haklarına saldıran, küfür ve/veya hakaret içeren yorumlar bütüncüye eklenmemiştir. Yalnızca emoji(ler)den oluşan ve anlamı muğlak yorumlar da bütüncü dışında bırakılmıştır. Toplanan yorumlarda, daha kolay okunmasını ve anlaşılmasını sağlamak için, yazım ve imlâ düzeltmesi yapılmıştır. Kullanıcı isimleri ve hesap adresleri gizlenmiş, yorumlar anonim olarak bütüncüye eklenmiştir.

### **Okurların Frankenstein Vakasına Bakış Açısı**

Ayrıntı Yayınları'nın Twitter, Facebook ve Instagram hesaplarından paylaştığı ve Hande Yazıcı imzalı çevirinin özgün olmadığını duyurarak çeviriyi piyasadan toplatma kararı aldığını duyurduğu gönderiye cevap vererek fikir belirten okuyucuların tepkilerinde dikkat çeken üç ana unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki, yayınevini "ilkeli tutumundan" dolayı tebrik eden okur sayısının çokluğudur. 77 kullanıcıdan 37'si, yani neredeyse yarısı

intihal vakası sonrasında Ayrıntı Yayınları'nın kitabın piyasadan toplatma kararını takdirle karşılamaktadır. Bu yorumların bazıları şöyledir:

**K. 10** – Tebrikler, takdir ettim.

**K. 11** – Yayınevine teşekkürler.

**K. 16** – İşte sırf bu yüzden Ayrıntı'dan çıkan her kitabı gözü kapalı alabilirim.

**K. 17** – Ayrıntı'ya da bu yakıştırdı.

**K. 26** – Tebrikler, herkes böyle yapsa, piyasa temizlenir eminim! Büyük erdem...

**K. 45** – Üstünü kapatmadığınız için bir kitap kurdu olarak teşekkür ederim.

**K. 63** – Hassasiyetiniz ve dürüstlüğünüz için tebrikler.

**K. 64** – Sizin bunu açıklamanız, güvenimizi daha da arttırmıştır.

**K. 66** – Hassasiyetiniz ve emeğe saygınız için ayakta alkışlıyorum sizleri! Bu bir kalitedir, bu bir dürüstlüktür. Sade bir okur olarak teşekkür ediyorum siz Ayrıntı Yayınları ailesine. İyi ki varsınız. Sizin gibilerin artması dileğiyle...

**K. 74** – Tebrik ederim koca yüreğiniz için iyi ki sizin gibi yayın evleri var. Umutlu olan insanlara...

Yukarıdaki ve benzeri yorumları yapan okurların intihal karşısında, sorgulayıcı aktif bir duruştan çok edilgen bir duruş sergilediği iddia edilebilir. Bu okurlar, intihalin sebeplerini, yaptırımlarını, sonuçlarını ve yayınevi tarafından kitabın yayımlanmasına kadar geçen süreçte nasıl fark edilmediğini sorgulamamaktadır. Yayınevinin, kuşkusuz sorumlularından biri olduğu hatayı telafi etmek adına attığı adım ve dilediği özür karşısında yayınevinin tebrik edilmesinin sebebi yorumların birçoğunun daha eski tarihlerden beri Ayrıntı Yayınları'nı seven ve takip eden kullanıcılar tarafından yazılması olabilir. Bilindiği gibi, normal şartlarda özür dileyen bir kurum ya da kişinin tebrik edilmesi beklenmez. Okuyucu yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla, yayınevinin bu kadar fazla tebrik edilmesinin sebeplerinden birisi de olayın üstünü kapatarak kitabı toplatmak yerine sosyal medya hesaplarından duyurarak bunu yapmasıdır. İntihale maruz kalan çeviriyi yayımlayan İş Bankası Kültür Yayınları'nın resmî hesabından yaptığı “Nitelikli yayıncılığın temel taşlarından Ayrıntı Yayınları'na gösterdikleri hassasiyet nedeniyle teşekkür ederiz.” yorumu da yayınevine gelen övgüleri tetiklemiş olabilir. Yayınevini tebrik eden okurlara zıt olarak, bu durumu garipseyen ve yayınevinin önemli sorumluluğu bulunduğunu belirten sadece tek bir okur bulunmaktadır. Kullanıcı 72, bir istisna olarak “Çevirmenin değil sizin hatanız! Tam komedi, bir de Ayrıntı Yayınları'na

teşekkür ediyorlar, kutluyorlar.” demiştir. Bu noktada, okur yorumlarını yayınevinin intihal konusundaki sorumluluğu bağlamında değerlendirdiğimizde okurların çok büyük bölümü yayınevini intihal vakasının sorumlusu olarak görmemekte, bilakis tebrik etmektedir.

Okur yorumlarının kalan %50’lik kısmının önemli bir bölümünde dikkat çeken ikinci ana mesele editörün, intihal çevirinin basılmasında ne kadar sorumlu olduğu ile ilgilidir.

**K. 1** – Yayına hazırlayan editörünüzü de bir değerlendirin. İntihali öncelikle fark etmesi gereken olur. Çevirmen kadar suçlu ve sorumludur. (63 Beğeni)

**K. 3** – Ayrıntı kendine yakışanı yapmış. Editöre boşa yüklenmeyin. Herkes her kitabın her çevirisini okuyamaz. Hata çevirmende. Yazık etmiş kendine. (42 Beğeni)

**K. 4** – Editör her kitabın her çevirisini değil sadece "üzerinde çalıştığı kitabın" varsa çevirilerini karşılaştıracak ki işini doğru yapmış olsun.

**K. 3** – Bir-iki çevirisi olan bir kitap olsa haklısınız derim ama Frankenstein gibi klasiklerde çok zor. Sadece Kitapyurdu’nda 38 ayrı baskısı var.

**K. 6** – Editörler ne işe yarıyor? (8 Beğeni)

**K. 14** – Yayın editörleri ne iş yapmaz sorusunun açık bir cevabı. (9 Beğeni)

**K. 28** – Peki bu özürde yeterli editörünüz olmamasının ya da yarattığımız çalışma şartlarının da bir payı var mı?

**K. 39** – Editörden niçin bahsedilmiyor, yoksa editör yok mu?

**K. 42** – Editörleri yok ki...

**K. 43** – Çevirmen ve editör konusunda hassas olmak gerek.

Yorumlardan görülebileceği gibi, yayınevinin yayımladığı metinde kitabın editörlük süreci ve editörü hakkında bir açıklama bulunmamasına rağmen intihal vakasını sorunsallaştıran bir grup okur, konuyu editörün sorumluluğu bağlamında tartışmıştır. Okurların çoğunun editörü intihalin sorumlularından biri olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Böyle düşünen okurların dayanak noktasını oluşturan şey, editörün görevlerinden birisinin de yeni yayımlanacak çeviriyi, varsa daha önce yayımlanan çevirilerle kıyaslamak olduğudur. Çevirmen Yiğit Yavuz da verdiği röportajda intihal çevirinin yayımlanmadan önce geçtiği süreçlerde fark edilmesi gerektiğini belirterek editörün önemini işaret eder: “Bir kere, çalışacakları kişileri iyi seçmeleri gerekirdi. Anladığım kadarıyla, yayınevi kadrosunda olmayan bir

editörle çalışmışlar; yani dışarıdan iş yaptırmışlar” (Aydemir’de Yavuz, 2017). Ne var ki, bir yeniden-çevirinin taslak metninin eski çevirilerle kıyaslanmanın editörün görevi olup olmadığı konusu muğlak görünmektedir. Örneğin, Savaş Kılıç’ın (2015) redaktör ve editörlerin görevleri konusunda Elçin Gen ve Bülent Doğan ile yaptığı röportajda editör ya da redaktörün görevleri arasında eski çevirilerle kıyaslama yapılması gibi bir görev tanımı bulunmamakta, yalnızca hedef metnin kaynak metinle kıyaslanması gerektiğinden söz edilmektedir. Benzer, şekilde Armağan Ekici (2015) de editörlükle ilgili yazısında hedef metin taslağının “özgün metinle cümle cümle karşılaştırması” gerektiğini belirtse de eski çevirilerle ilgili bir karşılaştırmadan söz etmez. Ancak, okurların bir kısmının çeviri eser editöründen böyle bir karşılaştırmayı yapmasını beklediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Okur yorumlarında çeviri intihali açısından dikkat çeken üçüncü nokta ise bazı okurların “çeviride intihal olamayacağı” yönündeki görüşleridir.

**K. 2** – Çeviride intihal... İlginçmiş... Sonuçta bir cümle başka bir dile kaç değişik biçimde çevrilebilir ki? Öze sadık kalınırsa bence en fazla iki. (3 Beğeni)

**K. 23** – Çeviriden intihal biraz muğlak değil mi? Kaynak metin sabit olduğuna göre o metinden yapılacak çeviriler birbirine benzemez mi?

**K. 24** – Benzemez, bazı basit cümleler birbirini andırabilir ama her sayfada onca cümle aynıysa bu intihaldir. Bir cümle birçok şekilde çevrilebilir.

**K. 25** – Hele edebî bir eserde hiç benzemez. Çeviri bir anlamda yeniden yazmaktır.

Bu okurların çeviriyi yaratıcılıktan uzak, mekanik bir kopyalama faaliyeti olarak gördüğü, bu sebeple de çeviride intihal gibi bir kavramın var olamayacağı görüşüne sahip oldukları düşünülebilir. Görüldüğü gibi, bu sorular diğer kullanıcılar tarafından cevaplanmıştır. Ancak, benzer bir görüş, Yiğit Yavuz’un intihal iddiasını açıkladığı sosyal medya hesabında da kendini şöyle gösterir: “Hakikaten soruyorum, çok basit bir dilde yazmış gibi geldi bana. Çeviriyi ne kadar farklı yapabilir ki. İntihal demek bence çok ağır.”<sup>20</sup> Böyle yorumlar sayıca nispeten az olsa da, çeviri intihalinin ne olduğunu anlamayan ve dolayısıyla Ayrıntı Yayınları’nın paylaşımını anlamlandıramayan okurların bir kısmının konuyla ilgili yorum yapmaktan imtina ettiği düşünülürse, aslında bu bakış açısının genel olarak daha büyük bir kitlenin görüşlerini temsil ettiği sonucuna varmak mümkündür. Bu bağlamda açıktır ki belirli bir okur kitlesi de çevirinin yaratıcı bir yeniden-

<sup>20</sup> <https://twitter.com/Radyomani/status/874330944391565313> (Son Erişim Tarihi: 15.02.2018)

yazma eylemi olduğunu bilmemektedir. Söz konusu okurların bu sebeple olası intihal vakalarına karşı ılımlı yaklaşabilecekleri görülmektedir.

## SONUÇ

Bu araştırmada, çeviri intihaline odaklanan akademik çalışmalarda şimdiye dek göz ardı edilmiş bir özne olarak günümüz okurlarına odaklanılmış ve yakın tarihli bir intihal vakası üzerinden okurların çeviri intihali algısı ön plana çıkartılmaya çalışılmıştır. Yapılan inceleme göstermektedir ki okurların %50'ye yakın bir bölümü çeviri intihali karşısında edilgen bir tavır sergileyerek konuyu sorunsallaştırmaktan kaçınmıştır. İntihali değerlendiren bir grup okur ise konuyu genellikle editörün rolü üzerinden tartışmış, yayınevının sorumluluğu birçok yorumda arka plana itilmiştir. Bunlara ek olarak, bir başka okur grubunun da çeviri intihalinin ne olduğu konusunda bir farkındalığa sahip olmadığı görülmüştür.

Okur alımlaması ile ilgili çeviri tarihi çalışmalarında (Tahir-Gürçağlar, 2005; Erkul Yağcı, 2011) ulaşılan okurların görünür, aktif ve eleştirel bir yaklaşım sergilediği bulgusu, bu çalışmada incelenen güncel okur yorumları ile kıyaslandığında daha az geçerli görünmektedir. Buna ek olarak, kitaplarla ilgili forum ve bloglarda yazan günümüz okurlarının yeniden-çeviri ile ilgili yüksek farkındalık seviyesine (Işıklar-Koçak, 2017) kıyasla Facebook, Twitter, Instagram gibi internet sitelerindeki okurların daha düşük bir farkındalık düzeyine sahip olduğu iddia edilebilir. Buna sebep olarak, örneğin bir dergiye/yayınevına mektup yazan ya da kitaplarla ilgili bir forumda çevirilerle ilgili görüş belirten okurların edebiyat ve çeviri hakkındaki genel bilgi birikiminin ve ilgisinin popüler sosyal medya kanalları gibi çok daha fazla kullanıcıya sahip, dolayısıyla genel kanıyı temsil değeri daha yüksek olan internet sitelerinde yazan okurlara kıyasla daha yoğun olması gösterilebilir.

Okurlar, metin ve vakaların anlamlandırılmasında rol oynayan başlıca özneler olmanın yanı sıra yayınevlerinin belirledikleri politikaları etkileyen en önemli unsurlardır. Bu sebeple, okurların intihal vakaları karşısındaki bilgi ve farkındalık eksikliği yeni intihal vakaları için elverişli bir ortam yaratabilir. Okurların, bu çerçevede, çeviri intihalinin önlenmesinde veya yaygınlaşmasında rol oynadığını iddia etmek yanlış olmayacaktır. Çeviri intihali ile ilgili gelecekteki çalışmalarda okurun rolünün göz ardı edilmemesi olguların daha bütüncül bir bakış açısından değerlendirilmesini sağlayabilir.

Araştırmanın ortaya çıkardığı sonuçlardan biri de çeviri ile bağlantılı intihal faaliyetlerinin Türkiye/Osmanlı çeviri tarihinde köklü bir geleneğe sahip olduğudur. Gelecekte bu alanda yapılacak tarihsel çalışmalar bu geleneğin daha detaylı bir şekilde ortaya çıkarılmasını sağlayarak intihal faaliyetleri ile ilgili genel bilgi birikimini arttırabilir. Ayrıca, bu çalışmanın verileri, ileride intihalin okur tarafından nasıl alımlandığını inceleyecek çalışmalar için bir çıkış noktası olabilir. Yine gelecekteki çalışmalarda,

okurlarla yüz yüze görüşme ya da anket yoluyla okurların çeviri intihali hakkındaki bilgi ve farkındalığını ölçmek adına önemli bir katkı sunacaktır. Son olarak, güncel metin ya da vakalara dair alımlanma çalışmalarında popüler sosyal medya kanallarının verimli bir kaynak olarak kullanılabilceği ve araştırmacılar için faydalı bir alternatif oluşturduğu sonucuna varılabilir.

**KAYNAKÇA**

“2018 Digital Yearbook” (2018). *We Are Social ve Hootsuite*.  
<https://www.slideshare.net/wearesocial/2018-digital-yearbook-86862930>

(Son Erişim Tarihi: 10.03.2018).

Akyavaş, B. (2011). Bir Çeviri Faciası. *Belleten* 273: 579-607.

Altay, A. (2011). XVI. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Bir İntihal Örneği: Düstürü'l-Mülk Vezîrî'l-Melik ile Şeyhoğlu'nun Marzûban-name Tercümesi Arasındaki Olağan Dışı Benzerliğin Analizi. *Turkish Studies* 6(2): 177-186.

Anderson, M. S. ve Steneck, N. H. (2011). The problem of plagiarism. *Urologic Oncology: Seminars and Original Investigations*. 29: 90-94.

Apter, E. (2008). What is yours, ours and mine: Authorial ownership and the creative commons. *October* 126: 91-114.

Arslan, D. U. (yayın aşamasında). Türkiye Erken Cumhuriyet Döneminde Çeviri üzerine Eleştirel Metinler: 1940'larda Tercüme Münakaşaları. [Yayın için başvurusu yapılmış metin].

Arwin, C. ve Tahaghoghi, S. M. M. (2006). Plagiarism detection across programming languages. *ACSC '06 Proceedings of the 29th Australasian Computer Science Conference* (ss. 277-286). Hobart, Avustralya: Australian Computer Society.

Aslantepe, S. (2012). “Çeviride İntihal” ve Hoşgörü. *Çeviribilim*.  
<http://ceviribilim.com/?p=5383> (Son Erişim Tarihi: 10.02.2018).

Aydemir, V. (2017). Çevirmen Yiğit Yavuz: İntihal her yerde. *Evrensel*.  
<https://www.evrensel.net/haber/323685/cevirmen-yigit-yavuz-intihal-her-yerde> (Son Erişim Tarihi: 11.02.2018).

Baer, B. J. (2014). Translated Literature and the Role of the Reader. Sandra Bermann ve Catherine Porter (editörler). *A Companion to Translation Studies* (ss. 333-345). Chichester: Wiley Blackwell.

Balık, M. ve Uğurlu, S. B. (2009). Bir Sahtekârlık Suçlaması: Bir Düşün Gecesi Huxley'den Aşırma mı? *Yazın ve Değişbilim Araştırmaları* (ss. 304-325). Editörler Neslihan Kansu-Yetkiner ve Derya Duman. 14-16 Mayıs 2008. İzmir, Türkiye: İzmir Ekonomi Üniversitesi Yayınları.

Behramoğlu, A. (2007). Çevirmenler ve Çeviri Korsanlığı. *Varlık* 1194: 26.

Brems, E. ve Ramos Pinto S. (2013). Reception and Translation. Yves Gambier ve Luc van Doorslaer (editörler). *Handbook of Translation*

*Studies Volume 4* (ss. 142-147). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Caimotto, M. C. (2014). Transcreating a new kind of humour: the case of Daniele Luttazi. *Cultus: the Intercultural Journal of Mediation and Communication* 7: 158-174.

Coulthard, M. (2010). Forensic Linguistics: the application of language description in legal contexts. *Langage et société* 132(2): 15-33.

Çelik, Ö. (2007). Robinson Crusoe Metinleri Bağlamında Çeviri İntihalleri. *Varlık* 1194: 20-24.

“Çevirmenler ve Çeviri Korsanlığı” *Varlık* 1194: 25-28.

“Digital in 2018 Global Overview” (2018). *We Are Social ve Hootsuite*. <https://www.slideshare.net/wearesocial/digital-in-2018-global-overview-86860338> (Son Erişim Tarihi: 10.03.2018).

Durmuş, İ. (2000). İntihal. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (ss. 347-350). Cilt 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ekici, A. (2015). “Bilinen bilinmeyenler” ve “bilinmeyen bilinmeyenler”. *K24*. [http://t24.com.tr/k24/yazi/editor\\_cevirmen,347](http://t24.com.tr/k24/yazi/editor_cevirmen,347) (Son Erişim Tarihi 15.02.2018).

Eoyang, E. C. (2003). Déjà lu: Recurrence, Allusion, and Plagiarism in Translation. “*Borrowed Plumage*” *Polemical Essays on Translation* (ss. 105-120). Amsterdam/New York: Rodopi.

Erkul Yağcı, A. S. (2011). *Turkey’s Reading (R)evolution: A Study on Books, Readers and Translation 1840-1940*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Evirgen, Ş. (2007). Çeviride İntihal: Montaigne’in “Denemeler”i. *Varlık* 1194: 17-19.

Garner, H., Pulverer, B., MaruSic, A., Petrovecki, M., Loadman, J., Zhang, Y. (2012). Science publishing: How to stop plagiarism. *Nature* 481: 21-23.

Gudbrodt, H. (2003). *Joint Ventures: Authorship, Translation, Plagiarism*. Bern: Peter Lang.

Gümüş, S. (2005). Müstehcen Neşriyatın Mucizeleri. *Eleştirinin Sis Çanı* (pp. 66-70). İstanbul: Can Yayınları.

Gürses, S. (2006a). İntihal: Nasıl Olağanlaştırılıyor. *Çeviribilim*. <http://ceviribilim.com/?p=421> (Son Erişim Tarihi: 10.02.2018).

Gürses, S. (2006b). Gogol: Gerçekten Ölü Canlar. *Çeviribilim*. <http://ceviribilim.com/?p=135> (Son Erişim Tarihi: 11.02.2018).



Gürses, S. (2008). Çeviri İntihali: Kültür Ekosisteminin Paraziti. *Çeviri Etiği Toplantısı: Çeviri ve Çevirmenliğin Etik Sorunları* (ss. 133-146). Yay. Haz. Betül Parlak. 7-8 Aralık 2016. İstanbul, Türkiye: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Gürses, S. (2011). Translational Plagiarism: National History Global Prospects. *Çeviribilim* 4: 6-7.

Hulusi, Ş. (1941). Bir Adaptasyon Çıracılığı, Telifi Tercüme Diye Yutturma, ve saire. *Varlık* 185(11): 394-396.

Işıklar Koçak, M. (2017) Readers of Retranslation on Online Platforms. *Turkish Studies* 12/15: 413-430.

Karaca, E. (2017). *Türk Edebiyatında Kavga*. İstanbul: Kibele Yayınları.

Kent, C. K. ve Salim, N. (2010). Web based cross language plagiarism detection. *Second International Conference on Computational Intelligence, Modelling and Simulation* (ss. 199-204). Bali, Endonezya: IEEE Computer Society.

Kılıç, S. (2015). Çevirmen ve redaktör ne iş yapar? *K24*. <http://t24.com.tr/k24/yazi/redaktor-ve-editor-ne-is-yapar,340> (Son Erişim Tarihi 15.02.2018)

Leighton, L. G. (1994). Translation and Plagiarism. *The Slavic and East European Journal*. 38(1): 69-83.

Nayır, Y. N. (1941). Gürültü Uyandıran bir Yazı. *Varlık* 183(11): 356-357.

Özcan, M. (2007). Necip Fazıl Kısakürek'in Para Piyesi ve Etrafındaki Tartışmalar. *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 18: 179-214.

Özdiş, H. (2015). Osmanlı Mizah Basınının İntihalle İmtihanı: Punch or the London Charivari'den "Adaptasyonlar". *Kebikeç* 39: 423-442.

Özgül, M. (2007). Çevirmenler ve Çeviri Korsanlığı. *Varlık* 1194: 25.

Özpalabıyıklar, S. (2006). Bir Çeviri Hırsızlığımı Nereye İhbar Edebilirim? *Çeviribilim*. <http://ceviribilim.com/?p=155> (Son Erişim Tarihi: 11.02.2018).

Parlak, B. (2007). Çeviri Etiği Açısından İntihaller. *Varlık* 1194: 3-8.

Parlak, B. (2008). Çeviri İntihalleri Bağlamında İlahi Komedi. *Çeviri Etiği Toplantısı: Çeviri ve Çevirmenliğin Etik Sorunları* (ss. 147-160). Yay. Haz. Betül Parlak. 7-8 Aralık 2016. İstanbul, Türkiye: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Potthast, M., Barrón-Cedeño, A., Stein, B., Rosso, P. (2010). Cross-language plagiarism detection. *Language Resources and Evaluation* 45: 45-62.

Rolls, A. Sitbon, C. (2013). ‘Traduit de l’americain’ from Poe to the Série Noire: Baudelaire’s greatest hoax? *Modern & Contemporary French* 21(1): 37-53.

Shelley, M. (2016). *Frankenstein ya da Modern Prometheus*. Çev. Yiğit Yavuz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Shelley, M. (2017) *Frankenstein ya da Modern Prometheus*. Çev. Hande Yazıcı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sousa-Silva, R. (2014). Detecting translingual plagiarism and the backlash against translation plagiarists. *Language and Law / Linguagem e Direito* 1(1): 70-94.

Şahin, M., Duman, D., Gürses, S. (2015). Big business of plagiarism under the guise of (re)translation. *Babel* 61(2): 193-218.

Tahir-Gürçağlar, Ş. (2005). “Türkiye’de Çevirmen Üzerine Söylemler” *Kapılar: Çeviri Tarihine Yaklaşımlar* (ss. 83-123). İstanbul: Scala Yayıncılık.

Tahir Gürçağlar, Ş. (2009). Retranslation. Mona Baker ve Gabriela Saldanha (ed.) *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (ss. 233-236). Lonra/New York: Routledge.

Tolasa, H. (2002). *Sehi, Latifi, Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Toska, Z. (2002). Evaluative Approaches to Translated Ottoman Turkish Literature in Future Research. Saliha Paker (ed.). *Translations: (re)shaping of literature* (ss. 58-76). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Toury, G. (1995). *Descriptive Translation Studies – and beyond*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Turell, M. T. (2008). Plagiarism. John Gibbons ve M. Teresa Turell (ed.). *Dimensions of Forensic Linguistics* (ss. 265-299). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Ulunay, R. C. (1941). Ali ile Veli. *Tan* 2242. 15 Sonteyrin 1941: 3.

Wager, E. (2014). Defining and Responding to Plagiarism. *Learned Publishing* 27: 33-42.

Yasa, Ş. A. (2008). “Koyunu Hazmederek Arslan Kalmak” Orhan Veli’ye Yönetilen Taklit ve İntihal Suçlamaları. *Erdem* 52: 261-276.

**EKLER****Ayrıntı Yayınları Twitter Hesabında Yapılan Yorumlar**

Kaynak:

<https://twitter.com/ayrintiyayinevi/status/874589024006152196> (Son Erişim Tarihi: 11.02.2018)

**Ayrıntı Yayınevi: Açıklama ve Özür!****AÇIKLAMA VE ÖZÜR**

Yayınevimizin Klasik Dizisi içinde bu ay yayımladığımız *Frankenstein* (Mary Shelley) romanının Hande Yazıcı tarafından yapılan çevirisinin özgün olmadığı, daha önce Yiğit Yavuz tarafından yapılmış ve İş Bankası Kültür Yayınları tarafından basılmış çeviriden yararlandığı, yer yer doğrudan kullanma yoluna gidilerek intihale başvurulduğu görülmüştür.

Bu durum, yıllarını çeviri edebiyatına ve çeviri eserlere adanmış Ayrıntı Yayınları açısından kabul edilebilir değildir. *Frankenstein* kitabının dağıtımını durdurduğumuzu, piyasadaki nüshalarını da toplamaya başladığımızı, okurlarımıza duyururuz.

Yaşanan durumdan dolayı, çevirmen Yiğit Yavuz'dan, İş Bankası Kültür Yayınları'ndan ve okurlarımızdan özür diler, üzüntümüzü bildiririz.

**AYRINTI YAYINLARI**

**İş Bankası Kültür Yayınları** – Nitelikli yayıncılığın temel taşlarından Ayrıntı Yayınları'na gösterdikleri hassasiyet nedeniyle teşekkür ederiz. (91 Beğeni)

**Kullanıcı (K.) 1** – Yayına hazırlayan editörünüzü de bir değerlendirin. İntihali öncelikle fark etmesi gereken odur. Çevirmen kadar suçlu ve sorumludur. (63 Beğeni)

**K. 2** – Çeviride intihal... İlginçmiş... Sonuçta bir cümle başka bir dile kaç değişik biçimde çevrilebilir ki? Öze sadık kalınırsa bence en fazla iki. (3 Beğeni)

**K. 3** – Ayrıntı kendine yakışanı yapmış. Editöre boşa yüklenmeyin. Herkes her kitabın her çevirisini okuyamaz. Hata çevirmende. Yazık etmiş kendine. (42 Beğeni)

**K. 4** – Editör her kitabın her çevirisini değil sadece "üzerinde çalıştığı kitabın" varsa çevirilerini karşılaştıracak ki işini doğru yapmış olsun.

**K. 3** – Bir-iki çevirisi olan bir kitap olsa haklısınız derim ama Frankenstein gibi klasiklerde çok zor. Sadece Kitapyurdu'nda 38 ayrı baskısı var.

**K. 4** – Yayınevi böyle bir klasik eseri 39. kez çevirmeye kalkıyorsa diğer 38 çeviriyi beğenmemiş olmalı ama bu durumda hiç okumadığı ortaya çıkıyor.

**K. 5** – Geçmiş olsun. Kolay ve ucuz bir karar değil sonuçta.

**K. 6** – Editörler ne işe yarıyor? (8 Beğeni)

**K. 7** – Seviyorum sizi.

**K. 8** – Editörleriniz şüphesiz bu durumu daha önce fark etmeliydi ama kitabı toplatmanız doğru bir karar. (5 Beğeni)

**K. 9** – Ayrıntı sen ne yüce gönüllü bir yayınevisin. Tebrikler.

**K. 10** – Tebrikler, takdir ettim.

**K. 11** – Yayınevine teşekkürler.

**K. 12** – Alkış.

**K. 13** – Neyse ki tarafımızca kredisi oldukça yüksektir Ayrıntı Yayınevi'nin.

**K. 14** – Yayın editörleri ne iş yapmaz sorusunun açık bir cevabı. (9 Beğeni)

**K. 15** – Tebriği hak eden bir şeffaflık ve ülkenin giderek kangrenleşen bir meselesi; İNTİHAL...

**K. 16** – İşte sırf bu yüzden Ayrıntı'dan çıkan her kitabı gözü kapalı alabilirim.

**K. 17** – Ayrıntı'ya da bu yakışırdı.

**K. 18** – Beklediğim bir davranıştı, hele daha dün yayınevinizi şiddetle tavsiye ettikten sonra daha bir anlam kazandı.

**K. 19** – Bu arada birçok yayınevinin Nobelli klasikleri 1960'ların Hayat Neşriyat Yay. ve Altın Kitaplar'ından yuvarlayarak yayınladığını da belirtelim. (39 Beğeni)

**K. 20** – Bin kişi size yüklenecek, yüz kişi farklı yerleri eleştirecek, çok takmayın; hatadır olmuştur, özür gelmiştir. Tebrikler.

**K. 21** – Kesinlikle "Ayrıntılar önemlidir." Vicdanlı tutumunuzu takdir ettik.

**K. 22** – Keşke editörünüz işine biraz önem verse de çevirmenin intihali de özür yazısına "Frankenstein" yazamadığınız da önceden anlaşılmalı.

**K. 23** – Çeviriden intihal biraz muğlak değil mi? Kaynak metin sabit olduğuna göre o metinden yapılacak çeviriler birbirine benzemez mi?

**K. 24** – Benzemez, bazı basit cümleler birbirini andırabilir ama her sayfada onca cümle aynıysa bu intihaldir. Bir cümle birçok şekilde çevrilebilir.

**K. 25** – Hele edebî bir eserde hiç benzemez. Çeviri bir anlamda yeniden yazmaktır.

**K. 26** – Tebrikler, herkes böyle yapsa, piyasa temizlenir eminim! Büyük erdem...

**K. 27** – Gönderilen her çeviri kontrol etmeden yayınlıyor musunuz proofreading yapacak birisi yok mu koskoca yayınevinde?

**K. 28** – Peki bu özürde yeterli editörünüz olmamasının ya da yarattığınız çalışma şartlarının da bir payı var mı?

**K. 29** – Özür metninde kitabın isminin yanlış yazılmış olması da düşülen durumun açıklaması gibi sanki.

**K. 30** – Keşke editörünüz işine biraz önem verse de çevirmenin intihali de özür yazısına "Frankenstein" yazamadığınız da önceden anlaşılmalı.

**K. 31** – Frankenstein'ı yanlış yazmışsınız. (12 Beğeni)

**K. 32** – Bilmeden satın alanlar içinde bir telafiniz olacak mı?

**Ayrıntı Yayınları** – Elbette. Satın almış olduğunuz kitabı yayınevimizden değiştirebilir ya da kargo ile gönderip yeni bir kitap talep edebilirsiniz.

### **Ayrıntı Yayınları Facebook Hesabında Yapılan Yorumlar**

Kaynak:

<https://www.facebook.com/ayrintiyayinevi/posts/1483566005028747> (Son Erişim Tarihi: 11.02.2018)

**K. 33** – Yayıncılık budur işte. Yazara, okura, çevirmene ve de diğer yayınevlerinin emeğine saygı duymaktır. Teşekkürler Ayrıntı Yayınları.

**K. 34** – İşte bu yüzden not ortalamasına veya üniversitesine göre değil edebî kültürüne göre personel alımı yapılmalı.

**K. 35** – Çevirmen yayınevinin kadrolu personeli değildir, kastınız buysa.

**K. 34** – Editör idi kastım. Nihayetinde çeviri kontrol edecek personel eğer sadece yabancı dil bilgisinden yahut okul başarısından oradaysa, kitabın bu hata ile basılması çok normal. Ancak öncesinde bu

kitabı farklı yayınevlerinden okumuş bir editör bu hatayı fark edebilirdi. Ya da en azından bir kontrol etmek aklına gelebilirdi... Tabii Türkiye'de kaç tane yayınevinin çeviriyi kontrol edebilecek editörü var, o da tartışılır. Malumunuz yayınevleri yeteri kadar kazanamıyor artık.

Ayrıca bir dipnot; bence artık çevirmenler de kadrolu personel olmalı. Taşeron çevirmenin bir alanda ustalaşması çok uzun yıllar gerektiriyor. Hâlbuki bir çevirmen hayatı boyunca edebî çeviri mi yapacak yoksa resmî çeviri mi yapacak kadrolaşma ile belirlenebilse, uzmanlaşması daha kolay olur. Tabii bu benim kişisel görüşüm. Çok da tecrübeli sayılmam bu hususta. Hatam var ise affınıza sığınırım. (14 Beğeni)

**K. 36** – Fernando de Rojas - Celestina çeviriniz de yarı yarıya tırpanlanmış, o ne olacak?

**K. 37** – Yayıneviniz için ne kadar zor bir durum. Ama dürüstlüğünüzden dolayı kutlanmayı da hak ediyorsunuz.

**K. 38** – Hadi çevirmen yaptı bir hata. Siz nasıl bu kitabı bastınız, sevgili Ayrıntı?

**K. 39** – Editörden niçin bahsedilmiyor, yoksa editör yok mu?

**K. 40** – Çevirmeni hakkında tasarrufunuz nedir?

**K. 41** – Size yakışan da buydu. Tebrikler Ayrıntı.

**K. 42** – Editörleri yok ki...

**K. 43** – Çevirmen ve editör konusunda hassas olmak gerek.

### **Ayrıntı Yayınları Instagram Hesabında Yapılan Yorumlar**

Kaynak: <https://www.instagram.com/p/BVR20KWFfI/> (Son Erişim Tarihi: 11.02.2018)

**K. 44** – Teşekkür ederiz.

**K. 45** – Üstünü kapatmadığınız için bir kitap kurdu olarak teşekkür ederim.

**K. 46** – Daha dikkatli olmanızı ister, tebrik ederim!

**K. 47** – Sonunda beklenen hareket oldu!

**K. 48** – Gerçekten bu durumun üstünü kapatmadığınız, özür dilemeyi bildiğiniz için sizi tebrik ederim. Size de bu yakıştırdı.

**K. 49** – Kendinize yakışanı yaptınız. Dileriz böyle bir durum tekrar yaşanmaz.

**K. 50** – Bu açıklamayı bekliyordum zaten. Beni yanıltmadınız. Sevgiler...

**K. 51** – Bir eseri çevirmeden önce tecrübeli bir yayınevi önceki çeviri varken niçin yeni bir çeviri yaptığını eserin başına yazmalı ve önceki çeviriden ne tür farkları olduğunu mukayeseli olarak göstermelidir. Bu mesleki etik kuralıdır. Aynı zamanda okuyucuya saygıdır. Türkiye’de bu maalesef hiç yapılmamaktadır.

**K. 52** – En sevdiğim dinozor [Ayrıntı Yayınevinin logosu] kalp ben!

**K. 53** – Tebrik ederim.

**K. 54** – Açıklama için teşekkürler ve tebrikler...

**K. 55** – Ne erdemli bir paylaşım, tebrikler!

**K. 56** – Kalitenize yakışan harika bir yayıncılık örneği sergilediniz. Yürekten tebrik ediyorum. Keşke edit sırasında fark edilseydi.

**K. 57** – Size yakışan budur. Tebrikler.

**K. 58** – Emek hırsızlığının gelenek haline geldiği bir zamanda, Ayrıntı kendisine yakışanı yapmış.

**K. 59** – Kitabı zorunlu kaldığınız için toplatıyorsanız bile, gizlice yapmayıp, açıkça belirtmeniz çok doğru olmuş.

**K. 60** – Çevirmen hakkındaki tasarrufunuz nedir?

**K. 61** – Uzunca bir zamandır görmediğim kadar dürüstçe ve kaliteli bir davranış... Teşekkürler!

**K. 62** – Ve yine de hikâyesini merak ettim. Nasıl çıktı ortaya?

**K. 63** – Hassasiyetiniz ve dürüstlüğünüz için tebrikler.

**K. 64** – Sizin bunu açıklamanız, güvenimizi daha da arttırmıştır.

**K. 65** – Emek hırsızlığına izin vermediğiniz ve bu olayın üstünü kapatmadığınız için teşekkürler, yeni alışverişlerde görüşmek üzere...

**K. 66** – Hassasiyetiniz ve emeğe saygınız için ayakta alkışlıyorum sizleri! Bu bir kalitedir, bu bir dürüstlüktür. Sade bir okur olarak teşekkür ediyorum siz Ayrıntı Yayınları ailesine. İyi ki varsınız. Sizin gibilerin artması dileğiyle...

**K. 67** – Yayınevini kutluyor, intihalci çevirmeni kınıyorum.

**K. 68** – Birçok yayınında emeği kutsayan ve yücelten bir yayınevinin bu şekilde gündeme gelmesi ne kadar üzücüyse, özrü ve metaneti de o kadar sevindirici.

**K. 69** – Sizi boşuna sevmiyormuşuz.

**K. 70** – Geçmiş olsun.

**K. 71** – Çok sevdiğim yayınevi etik ne güzel şey...

**K. 72** – Çevirmenin değil sizin hatanız! Tam komedi, bir de Ayrıntı Yayınları'na teşekkür ediyorlar, kutluyorlar.

**K. 73** – Helal olsun. Dinozor [Ayrıntı Yayınevi logosu] ejderha oldu gözümde.

**K. 74** – Tebrik ederim koca yüreğiniz için iyi ki sizin gibi yayın evleri var. Umutlu olan insanlara...

**K. 75** – Gerçekten tebrik ederim hatalar biz insanlara mahsustur ama o hatayı anlayıp özür dilemek büyük bir erdemdir.

**K. 76** – Olur böyle şeyler...

**K. 77** – Bu kadar çok kavgaların çıktığı bu ortamda, bir yayınevinin cesur ve samimi özrü altında bakın kaç kalbi güzel insan toplanıyor. Hepimiz hata yaparız, önemli olan özür dilemek. Hepimiz insanız, önemli olan bunu bilmek.





## **FOUCAULT ON TWO TYPES OF NEOLIBERALISM: ORDOLIBERALISM AND ANARCHOLIBERALISM, ALONG WITH EUROPEAN HISTORICAL ROOTS**

**Barry STOCKER\***

### **ABSTRACT**

Michel Foucault is well known for writing on Neoliberalism, but the richness of his approach should be better understood, along with its place in his work as a whole. Foucault does not refer to Neoliberalism as one thing, but as divided into two types: Ordoliberalism and anarcholiberalism. That is between a more institutional version allowing for some state direction and a more anti-statist version. This overlaps with a distinction between Europe and the United States. It also connects with Foucault's interests in the relation between the roles of Germany and France in European history with regard to state sovereignty and law. The interaction of France and Germany has produced various conflicting and coalescing ideas of liberty and the state up to the way Neoliberal ideas have circulated. In the context of Foucault's own development, his investigations into Neoliberalism build on work on Enlightenment liberalism, bringing in Phenomenological anti-naturalism as a way of understanding the difference. It also builds on work on the development of political economy from its earliest texts to the work of Marx. The discussion of earlier political economy emphasises its place in a philosophy of history and humanism, which is recontextualised in Foucault's work on Neoliberalism. Foucault's work on the inevitability of blindness and subjectivity in epistemology, along with the role of subjectivity in ethics, also develops through the encounter with Neoliberalism.

**Keywords:** Michel Foucault, Neoliberalism, Ordoliberalism, Anarcholiberalism, Epistemology, Subjectivity, Europe

## **NEOLİBERALİZMİN İKİ TÜRÜ ÜZERİNE FOUCAULT'NUN DÜŞÜNCELERİ: AVRUPAYA ÖZGÜ TARİHSEL KÖKLERİYLE BİRLİKTE ORDOLİBERALİZM VE ANARKOLİBERALİZM**

Michel Foucault neoliberalizm konusunda yazdıkları ile tanınır fakat onun yaklaşımının zenginliği, bir bütün olarak kendi çalışması içerisindeki yeri ile birlikte incelenerek daha iyi anlaşılmalıdır. Foucault, neoliberalizmi tek bir olgu olarak değil, Ordoliberalizm ve Anarkoliberalizm olmak üzere iki ayrı tür olarak ele almaktadır. Foucault'nun yaptığı bu ayırım devlet yönetimine izin veren daha kurumsal bir yapıyla devlet karşıtı bir yapı arasındadır. Bu da Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri arasındaki farkla örtüşmektedir. Ayrıca Foucault'nun bu konudaki incelemesi, onun devlet egemenliğine ve yasaya ilişkin olarak Avrupa tarihi içerisinde Fransa ve Almanya arasında gelişen ilişkinin rolüne yönelik ilgiyle de bağlantılıdır. Fransa ve Almanya arasındaki karşılıklı etkileşim, Neoliberal fikirlerin dolaşıma girdiği bir gidişata kadar özgürlük ve devletle ilgili çelişkili ve bütünüleştirici bazı fikirleri de

---

\*Phd, Faculty Member, Istanbul Technical University Faculty of Science and Letters Department of Humanities and Social Science (Philosophy), barry.stocker@itu.edu.tr

meydana çıkarmıştır. Foucault'nun kendi düşüncesinin gelişimi bağlamında onun Neoliberalizme dair araştırmaları, Aydınlanma liberalizmi üzerine yapılan çalışmalara dayandırılmaktadır ve bu durum, farklılığı anlama açısından fenomenolojik bir anti naturalizme yol açmaktadır. Bu dayanak aynı zamanda eski metinlerden Marx'ın çalışmasına kadar politik ekonominin gelişimine yönelik yapılan çalışmaları da sağlam bir temele oturtmaktadır. Daha önceki dönemlerde politik ekonomi tartışmaları, Foucault'nun Neoliberalizme ilişkin çalışmasında yeni bir bağlama oturttuğu tarih felsefesi ve hümanizm içerisinde yer edinmiştir. Foucault'nun, epistemolojide körlüğün ve öznelğin kaçınılmazlığı ile etikte öznelğin rolü üzerine çalışması, aynı zamanda onun Neoliberalizmle karşılaşmasıyla birlikte gelişmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Michel Foucault, Neoliberalizm, Ordoliberalizm, Epistemoloji, Öznelik, Avrupa

A full appreciation of Foucault's work on Neoliberalism ('Neoliberalism' always with higher case 'N' to indicate that term is used according to particular definition) in *The Birth of Biopolitics* (2008) requires an understanding of the following: the distinction Foucault makes between two types of Neoliberalism, the relationship between Foucault's epistemological ideas and Neoliberal doubts about centralised political reason, Foucault's view of the interactions between liberty and institutional authority intersecting with interactions between France and Germany in European history. These issues cannot of course be dealt with in detail in one article, but this article will establish an understanding of the articulation of these themes in Foucault, as necessary to the full understanding of Foucault on Neoliberalism, epistemology and the philosophy of Europe, that is as necessary to the understanding of Foucault's detail arguments in these fields. These are interweaving themes requiring an account of the interweaving, before there can be detailed accounts of what is interwoven.

The discussion of Neoliberalism raises issues about liberty, power, and the foundations of political economy, all explored by Foucault within his discussion of Neoliberalism and more generally across his work. As a widely used label, there are inevitable questions about the scope of its reference, This article is guided by Foucault's own usage which is to focus on a two part analysis of Neoliberalism, divided between German Ordoliberalism and American anarcholiberalism (Foucault's neologism). Before a reading of Foucault's writing on Neoliberalism, and his other relevant texts, it is necessary to situate the reading and analysis through consideration of the epistemological issues here with regard to the status of political economy in which affinities can be seen between Foucault's own approach and that of some thought influential within the Neoliberal field.

One important Neoliberal text here is short, but influential, Hayek's 'Use of Knowledge in Society', along with other essays collected in *Individualism and Economic Order* (1948), which displays a form of

epistemic scepticism and subjectivism, though not in the most radical senses of scepticisms and subjectivism, that correlates with Foucault's scepticism regarding the claims of epistemic schemes.

*The problem [of rational economic calculation without a price mechanism] is thus in no way solved if we can show that all the facts, if they were known to a single mind (as we hypothetically assume them to be given to the observing economist), would uniquely determine the solution; instead we must show how a solution is produced by the interactions of people each of whom possesses only partial knowledge. To assume all the knowledge to be given to us as the explaining economists is to assume the problem away and to disregard everything that is important and significant in the real world (1948, p. 91).*

For Hayek the argument is conducted in terms of economic information and value, while for Foucault the argument is to be found in his discussions of discourse and episteme, particularly in *The Order of Things* (1970 [first published 1966]) and *The Archaeology of Knowledge* (1989 [first published 1969]), to which can be added the scepticism about achieving Enlightenment moral goals through centrally directed institutions in *History of Madness* (2006 [first published 1961]) and *Discipline and Punish* (1977 [first published 1975]).

The accounts of political economy in the earlier books lean first towards labour value in Smith, Ricardo and Marx as displacing ideas of finite wealth, also setting up catastrophist view of production failing to keep up with needs which he takes in both Ricardian and Marxist senses (1970, p. 284). That is the Ricardian decline of wages over time as a social inevitability and the Marxist expectation of revolutionary transformation arising from the decline of wages. Both arise from the assumption of the exhaustion of basic productive resources, though Marx in addition presumes that a socialist regime will be able to increase production through overcoming the apparent tendency of the capitalist economy to squeeze wages in the direction of zero while accumulating capital. Both are seen by Foucault from a Nietzschean perspective of the end of philosophies of humanism and historical progress (1970, pp. 286, 385), in which human finitude is exposed (a Heideggerian reference). Foucault makes occasional gestures towards the newness and optimistic possibilities of Marx's thought, while in general locating him with the limits of nineteenth century thought and as more limited than some.

The marginal revolution in economics, the idea that value comes from the marginal utility of any economic good compared with other economic goods, is mentioned with reference to Stanley Jevons and Carl Menger (1970,

p. 181; 1989, p. 207 on Jevons), as part of the same thinking as in labour value, with the stable measurement of value moving from labour to utility. The *Archaeology of Knowledge* reference to Jevons is accompanied by claims of a new political economy in Marx which Foucault never elaborates on. In *The Order of Things*, Marx was discussed as part of: bourgeois economics (1989, p. 285), philosophy of human truth along with Arthur Schopenhauer, Hegel and Edmund Husserl (1989, p. 356), historical return along with Hegel and Oswald Spengler, opposed by Hölderlin, Nietzsche and Martin Heidegger with regard to the catastrophic nature of the return (1989, p. 364), philosophy of history and alienation along with Friedrich Hölderlin, G.W.F. Hegel and Ludwig Feuerbach (1989, p. 407). Political economy going back to Smith (1970, pp. 240-241, 243, 244, 245) and his predecessors like Richard Cantillon (1970, pp. 181, 183, 202, 203, 210, 213, 241; 1989, pp. 73, 76, 193, 207) is seen as undermining notions of finite wealth. One peculiarity of Foucault's account is that Smith disappears from *Archaeology of Knowledge* after playing a prominent part in *The Order of Things*. It maybe that Foucault simply wished to emphasise that Smith is not the only significant figure in the early history of economic and political economy. For him Smith's political economy is part of the end of ideas of the representation of wealth through the treasure of the king in the origins of political economy corresponds with the libertinage of the Marquis de Sade, for whom all desire must be represented in a naturalistic way through language (1970, pp. 130, 303). Production and desire both go beyond language, because in the naming of everything, what goes below the thresh hold of language is indicated. This fits with the philosophy of history and humanism with which Foucault associates economics up Marx, in that production like desire, cannot be represented so enters into philosophy of humanism and history as a disruption triggering catastrophe at some point.

What Foucault emphasises in economics the earliest work up to Ricardo is that it is unable to carry through any hope of the open ended creation of increasing economic value for everyone. The latter situation becomes clear with the work of Thomas Malthus, with regard to expectations of regular overpopulation, and David Ricardo with regard to declining return to labour. Foucault does not explain the apparent failure of both Ricardian and Marxist theories about the inevitability of economic decline, given the overall tendency to increased production and consumption since their time. As Foucault treats their economics as a part of the philosophy of history and humanity, with regard to the organisation of discourse, he may not regard the empirical value of economic theories as a major issue. In any case, mention of the Marginalists does hint at later developments in economics more oriented to exchange and price formation, rather than exhaustion of factors of production.

It is in *The Birth of Biopolitics* (2008) Foucault effectively picks up on what comes out the marginal revolution of Jevons, Léon Walras, and

Menger. The Freiburg School and Ordoliberalism has roots in the Austrian School which itself goes back to Carl Menger. The Chicago economics also discussed in *The Birth of Biopolitics*, largely with reference to Gary Becker, comes out of the Marginal Revolution as does most economics since the late nineteenth century. At this point Foucault is effectively picking up on economics not driven by expectations of historical catastrophe, as in Ricardo and Marx. Going back to the 1960s, as explained above, Foucault emphasises a view of economics as based on subjectivity in the separation of individual producer from production, the accumulation of capital and the ends of economic history.

Foucault's two main epistemological texts follow on from his work on madness (*History of Madness*), and precede his work on punishment, disciplinarity and surveillance (*Discipline and Punish*). The account of madness is an account of the challenge madness itself poses to conceptualisation and institutional control, given that it is what is at the limits of rationality and control. Then after the two great works on epistemology, the account of disciplinarity refers to the innate failures of claims to knowledge and the omnipotence of power. Disciplinarity demonstrates an intensification of power based on knowledge, but also its limitations. The panopticon prison can watch prisoners and regulate their day, but can never get success in the reformatory goals behind the idea of a prison. The goal of reform of prisoners in any case conceals the function of prisons and the whole criminal justice apparatus in creating a criminal class. We see here the blindness of power and knowledge, as in all the ways of controlling madness up to the modern asylum. In the cases both of punishment and madness, Enlightenment thought is more blind to its own blindness on the violence of the rational state and the limits of rationality than earlier thought. There is a phenomenology of power knowledge in which objects become more visible, but this creates another kind of invisibility, the ways in which objects are more than what is expected in combined observation and control. Part of this is subjectivity, as criminals never lose the subjectivity which means they have interests other than what is expected by disciplinarity. There is intersection here with Foucault's more ethical writings (1990, 1992, 2000) which also refer to the Enlightenment though in more positive terms, which suggest that ethics is based on and reflects on the individual capacity to self-direction, sometimes labelled care of the self, or self-stylisation, or self-government. Foucault's investigations of two main types of Neoliberalism has to be understood in the context just outlined of his thoughts on limits of reason and power, along with ethics as self-relational.

Foucault's account of Neoliberalism has two parts, or two themes, the European and the US. The European aspect; focused on the University of Freiburg, is referred to as Ordoliberalism, while the American aspect, focused on the University of Chicago, is referred to as anarcholiberalism. The term Ordoliberalism refers back to a term invented by Hero Moeller in 1950 to refer

to ideas put forward in the journal *ORDO-Jahrbuch for die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* (Yearbook of Economic and Business Order), so we could call this Order Liberalism, with reference to ‘Ordnung’, but we will maintain reference to Ordoliberalism as it is quite widespread in English. The term ‘order’ suggests that the question of the ordering of the economy or the order within which the economy operated is central, and Foucault is picking up on this with regard to the elements of the order which owe something to conscious political will expressed through state laws and public policy.

The advantage in mentioning the two types of Neoliberalism that Foucault identifies rather than the word ‘Neoliberalism’ itself, are in conveying more information and avoiding some of the less subtle and more negative associations with Neoliberalism which do not belong to Foucault’s approach. In assessing Foucault’s approach, it should be appreciated that Neoliberalism was first used with a positive connotations by Alexander Rüstow, one of the major Ordoliberal figures—who like another major figure, Wilhelm Röpke, spent a large part of the National Socialist period in Germany at the University of Istanbul—at the 1938 Walter Lippmann colloquium. This was a forerunner of the Hayek inspired Mont Pelerin Society seminars which have been taking place since 1947.

The word Neoliberalism became largely a term of abuse, to indicate capitalism in some way out of control, a state or a culture captured by acquisitive values above anything else, rather later, in reaction to economic policies and assumptions of the 1980s. An Ngram search indicates an accelerating usage from a low base in 1980, as the term was deployed to describe the economic policy changes of the time and increasingly in a critical way by those either highly critical of capitalism as such, or at least highly critical of capitalism without strongly redistributive and regulatory state restraint. By then, the ‘Neoliberals’ of the 1930s, though the word was not widely used then, had established a preference for terms like classical liberal, libertarian, or liberty oriented in some way; or sometimes more recondite terms such as Old Whig favoured by Friedrich Hayek as the appropriate epithet for his own approach, or Objectivist as in the term preferred by Ayn Rand and her followers.

The title *The Birth of Biopolitics* (2008) suggests some association between Neoliberalism and increasing sovereignty over life, though Foucault also refers to other expressions of the intensification of sovereignty over life. There are intersections with various Foucault texts, but particularly with “*Society Must Be Defended*” (2003). The intersections between these two texts arise from the ways in which Foucault looks at the relation of ‘Neoliberalism’ to classical liberalism, or what Foucault describes as Enlightenment, political economy, civil society and the art of government, including, the growth of ideas of contractualism and utilitarianism. The

original liberalism comes from an art of government that tries to minimise the use of resources in government and reduce its negative effects, so that aims at an internally efficient government and an externally minimal impact of government, as discussed in *The Birth of Biopolitics* lecture two, along with *Security, Territory, Population* (2009, lectures twelve and thirteen).

It becomes clear when we look at lecture eleven, the final lecture in “*Society Must be Defended*”, that Foucault does not have an obvious attitude to Neoliberalism, in the discussion of biopolitics. The discussion of biopolitics which is intertwined with the topic of Neoliberalism, as we can see when we consider that *The Birth of Biopolitics* is devoted to the discussion of neoliberalism.

*The field of biopolitics also includes accidents, accidents, infirmities, and various anomalies. And it is in order to deal with these phenomena that these that this biopolitics will establish not only charitable institutions (which had been in existence for a very long time), but also much more subtle mechanisms that were much more economically rational than an indiscriminate charity which was at once widespread and patchy, and which was essentially under church control. We see the introduction of more subtle, more rational mechanisms: insurance, individual and collective savings, safety measures and so on (Foucault 2003, p. 244).*

The quoted passage shows, in the context of *The Birth of Biopolitics* that Foucault’s analysis takes biopolitics, neoliberalism and state promoted welfarism together. The mention of charity as the precedent for state welfare provision connects with another important aspect of Foucault’s approach which is that power cuts across the line between state and society, that the state is always part of the concentration of economic and social power. In this case state welfarism is not simply an good or bad from Foucault’s point of view, it is part of power to manage life. Since Neoliberalism contains criticisms of biopower expressed as state welfarism, Foucault’s view of Neoliberalism cannot be taken as a simple rejection, and certainly not as rejecting all the criticisms of state power to be found in Neoliberal thought. Like the original liberalism, discussed by Foucault in “*Society Must Be Defended*” as the art of government, Neoliberalism is a product of and a strategy for the economical management of state power, and as with the original liberalism this leaves Foucault as both critic and appropriator with regard to the power which tries to subordinate death in a way earlier political economy could not: ‘Death is outside the power relationship. Death is beyond the reach of power.... Power no longer recognises death. Power



literally ignores death'. (2003, p. 248). Foucault's usage stands apart from both the critical later usage and the original Mont Pelerin advocacy. He takes 'neoliberalism' back to German criticism of the National Socialist state (itself drawing on the Austrian Liberalism or Austrian Economics which emerged in Vienna in the late nineteenth century) which entered into the central public policy ideas used in the construction of democracy in the Federal Republic of Germany in the zones of Germany occupied by the USA, UK, and France. The Ordoliberalism of that time is still an influence on German public policy and given German influence on the European Union, particularly within the Eurozone the EU can be regarded as a means for creating an Ordoliberal Europe. This is a radical simplification and not adequate for a full account of post-war Germany or the working of the European Union, but it is one aspect.

So for Foucault, the politics of Neoliberalism is identified with democratic civilian centre-right politicians particularly Ludwig Erhard and Konrad Adenauer, who are at the centre of democratic life in Europe in the immediate postwar era (Foucault 2008, lecture four), through the reconstruction of Germany in the west, the formation of the Federal Republic of Germany (1949) and then the formation of what is now known as the European Union (European Coal and Steel Community, 1951), putting a French partnership at its heart, a project which has had the combined rehabilitation and containment of Germany at its heart. In this perspective, the nature of European democracy itself has been strongly influenced by the Freiburg School, which itself participated in transmitting the Austrian Liberalism of Carl Menger and Eugen Böhm-Bawerk, Ludwig von Mises and Friedrich Hayek, along with the more loose affiliate Joseph Schumpeter.

Though Foucault thinks of Neoliberalism, like the first liberalism, as inevitably caught up in forms of governmentality, the rationalisation of the acts of government or the attempt at a rational basis to government, and kinds of state activity which deserve to be resisted in the maintenance of government power though social intervention, he does not think of it in terms of a violent sudden restructuring of society from above in the interests of the bourgeoisie in violation of preceding laws, constitutions, and democratic procedures, as the strongest critics of Neoliberalism often see it. Neoliberalism on Foucault's account emerges in the interwar opposition to totalitarianism first in Soviet communist Russia, then more significantly in reaction to National Socialism in Germany.

The distinction Foucault makes between Enlightenment liberalism and Neoliberalism is largely a distinction between a model of natural processes and a model of institutional design. Some of the language of Neoliberalism is still that of nature. Since Foucault's account does not assume a 'natural' growth of the the market economy, or its emergence as a spontaneous order in post-totalitarian conditions, he is more distant from the 'natural' theme in neoliberalism than the 'institutional' theme, which still

leaves him close to some parts of Neoliberal analysis, that is where it is less 'naturalistic'. We can think about how that might work in relation to different aspects of Friedrich Hayek's thought. So Foucault has some greater distance from the Hayek interest in customary law, natural processes and markers as examples of spontaneous orders. However, importantly for Foucault's presentation of neoliberalism, Hayek at least at times shows readiness to incorporate some element of institutional design, Ordoliberal style so that in his more 'moderate' moments, particularly *The Constitution of Liberty* (1960), Hayek accepts some role for state planning at the most structural level of the economy and the basic elements of welfare provision, which match Foucault's assumption that such design is always part of Neoliberalism, even if Neoliberalism does sometimes appear to be appealing to 'natural' processes.

Hayek connects European Ordoliberalism with American Anarcholiberalism in due to his time in America, from 1950, mostly at the University of Chicago. Before that he was at LSE, so was not directly part of German economic and public policy debates in the period where Ordoliberalism was implemented in the emergent Federal Republic of Germany. In 1962, he did join the Freiburg department of economics so completing in his institutional affiliations a chain of links in Neoliberal influence incorporating the University of Vienna, LSE, and the University of Chicago, as well as Freiburg. While locating Hayek in relation to these institutions, it is important to note that at Chicago he was a member of the Committee on Social Thought, a postgraduate institution, rather than the Department of Economics. The strain of anarcholiberalism that Foucault associates with Chicago economics therefore evolved independently of Hayek's participation. What Foucault particularly emphasises is the importance of Freiburg, including the ex-Freiburg department member Wilhelm Röpke who was working at the University of Geneva after World War Two, so was at least in geographical proximity to Germany in a German majority country, and was indeed in contact with the political, policy, and academic scene in Germany.

Röpke indeed plays an important part in Foucault's account with regard to the idea apparently shared with Konrad Adenauer of structuring the German economic and political system so as to lack a large proletariat, that is a Germany, as far as possible, of small towns and workshops rather than big factories in big cities where Marxist ideas might influence the trade unions and political parties of a large concentrated working class mass. In particular, Foucault refers to a memorandum Wilhelm Röpke wrote at the invitation of Konrad Adenauer in 1950 and which was published with a preface by Adenauer, *Is German Economic Policy the Right One?* (1982). In this essay, Röpke particular emphasises the link he sees between a centralised state and centralised economic enterprises, concentrating at this point on state owned enterprises (p. 45), but his arguments go beyond still denationalisation to an argument which links political decentralisation, small towns with a pleasant

natural environment, transfer of agricultural enterprise to nature preserving activity, increases in self-employment, and the training of a higher proportion of semi-skilled and skilled labour. The argument for deproletarianisation to avoid a base for anti-bourgeois and anti-individualist politics is not entirely explicit but is there in the direction and accumulation of Röpke's arguments.

Post-war Germany did have a revival of heavy industry, partly due to demand created by the Korean War, so Cold War military-industrial requirements, after Röpke had drawn up his memorandum, and in any case, Adenauer and Erhard did not undermine the social base of the still Marxist in principle Social Democratic Party (Sozialdemokratische Partei Deutschland, SPD), which has a history going back to Marx, Engels, and their immediate associates like August Bebel, as well as a strong trade union base. However, as Foucault points out the SPD itself accepted neoliberalism of a kind in its 1959 Bad Godesburg conference which moved it away from Marxist class struggle and revolution to what is now understood as social democracy. Bad Godesburg was itself followed by later steps towards Neoliberalism under Willy Brandt, the first SPD chancellor of the Federal German Republic, but particularly by Brandt's successor as SPD Chancellor, Helmut Schmidt.

As the above shows, the European Ordoliberal aspect is really about Germany as a Neoliberal country, in the sense that the Federal Republic was founded on Ordoliberal assumptions. The broader European context is a theme of persistent interest to Foucault, the interaction between France and Germany. In this case, he looks at the French move toward Ordoliberal neoliberalism under the presidency of Valéry Giscard D'Estaing (1974-1981), something that could be called the acceptance of a slight move towards a German France (Foucault 2008, lecture eight), though also a move towards the times in which France was seen as less of a model of statist-corporatist economics than under De Gaulle, with Giscard representing a more liberal aspect of French conservatism. That move was behind the beginnings of the Euro currency project which goes back to Giscard's time, so the consequences are still very current at the time of writing.

The element of France incorporating a German model in some part is part of an issue in European issue which is prominent in "*Society Must be Defended*", as it refers to the roots of socialist and radical movements in 'race wars' against an elite defined as foreign. Foucault mentions the role of the 'Norman Yoke' in the English radical imagination along with the importance of 'sovereignty by acquisition' in Hobbes' *Leviathan* in that connection (2003, pp. 98-111), but mostly discusses France, in lectures six to eleven in "*Society Must Be Defended*".

In the French context, as Foucault explains, it is important that the ruling class is seen as coming from foreigners of a conquering elite, that is in the German-Frankish origins of the monarchy and the aristocracy at the time of the collapse of the Roman Empire in the west. The foreign conquering

nature of the traditional ruling class, or the mythical solidification the process of the formation of the aristocracy and monarchy as a Frankish conquest, was a view of history supported by the aristocracy with regard to its fitness to rule, and this is incorporated positively and negatively in the political ideas of the eighteenth and nineteenth centuries.

Foucault does not say much directly about the most significant example, in terms of intellectual sophistication and influence, which is Montesquieu's *The Spirit of the Laws*. Montesquieu's work goes beyond immediate political rhetoric in its long term impact on political and social thought, and the political interpretation of *The Spirit of the Laws* is a rather large and difficult issue. Nevertheless, consideration of *The Spirit of the Laws* is essential with regard to consideration of Foucault's thought here, and in various other respects, and it does loom over any discussion of the idea of the German origins of the French state and ruling class. Montesquieu has an account of German tribes coming to Roman western Europe and on the whole bringing a spirit of respect for the kind of individual non-state oriented liberty of the small German communities that had existed in the forests at the edge of the Roman world. This itself draws on the writing of the Roman historian Tacitus in his texts on the ancient Germans and Britains.

Montesquieu's history is of course not to be regarded as a model of understanding of late antiquity which would stand up to all modern scholarship and interpretation. It is the expression of a particular Enlightenment concept of law and liberty, which suits someone from a hereditary aristocratic family serving as a judge in a '*parlement*', a council of judges in which local privileges and liberties, as understood by the aristocracy, are defended at the same time as applying the royal laws. It is a historical vision in which German liberties mingle with the legacy of Roman law and antique republicanism in what we now know as medieval and early modern Europe. It draws on a Roman vision of barbarian liberty as discussed by Tacitus with regard to Germany and Roman Britain, which itself is based on an idealisation of the early Roman republic, so complicating the German liberty against Roman imperial state theme in Montesquieu's account, which is in any case ambiguous in many ways. Montesquieu's interest in the *parlement* also has unarticulated but substantial origins in Machiavelli (*The Prince*, Chapter 19), who praises their role in the French monarchy, so suggesting a neo-Roman republican appreciation for the institution. Another source for Montesquieu's thoughts on this topic can be found in the *Essays* of Michel de Montaigne, essay thirteen from book three, for example, emphasises the working of the French courts of the time, though in a rather pessimistic and sceptical spirit.

It is a big jump from Rome and ancient Germans to France and modern Germany, but that kind of comparison of variance runs across Foucault's work. Drawing on Montesquieu again, the Medieval French

monarchy can be understood as reviving Rome through the late transmission of Justinian's codification and its application to French law. Though as Foucault suggests, the river of Roman sovereignty divides between many channels in the Middle Ages. Foucault himself describes this process in the European middle ages as juridification and has his own account of it *Wrong-Doing, Truth-Telling* (2014), which places a great deal of weight on the church as the inheritor of Rome, broadly following the precedent of Weber as well as Vico along with Montesquieu in Enlightenment thought. The main point here is the consistency with which Foucault holds to a France-German interaction, of an ambiguous but persistent kind. The German pole can represent more of a despotic state than the French pole, most obviously for the National Socialist period, and maybe for figures of Imperial German power, such as Charlemagne. The Charlemagne example itself shows the ambiguity of the contrast, since Charlemagne was a Frank, so a proto-French king, ancestor of Frankish kings in a dynasty that lasted until the tenth, so playing a role in the formation of the French state, which came out of the Frankish-Germanic state. Charlemagne was though a German speaker, and the ancestor of German Emperors as well as Frankish kings, the two positions becoming divided after his death, in that the Kingdom of the Franks (later France) was given to one son and Germany to another. Foucault argues that Charlemagne's Imperial dominion was associated with a less despotic kind of authority than the French monarchy, for thinkers of eighteenth century France (2008, pp. 59, 72) and during the French Revolution (2003, pp. 210-211) during which the Roman imperial tradition at least symbolically revised by Charlemagne suggested something more republican, less based on direct personal power than than Bourbon absolutism in France. The institution of Roman Emperor did not appear in an explicit abolition of the Republic, but in an addition

So Foucault's account of Ordoliberalism in Germany and its impact on France, has some continuity with his accounts of earlier French, German, and European discourse of sovereignty. It belongs not with a discussion of contemporary sovereignty, but with a history of interactions between ideas of sovereignty, the concepts of French and German statehood, and the idea of Europe. Foucault also presents another pole within neoliberalism, which is the American anarcholiberal pole as he understands it, so bringing in ideas of America and of the history of ideas of sovereignty and nationhood, associated with the United States along with ways in which the United States and Europe are defined in relation with and opposition to each other.

The use of the word anarcholiberal allows the joining of anarchist and liberal thinking bringing non-anarchists like Milton Friedman and Gary Becker into relation with anarcho-capitalists, most notably Murray Rothbard, round a theme of radical suspicion of the state, as opposed to the relatively state tolerant position of the Ordoliberal perspective. Foucault does not mention Rothbard or other individualist anarchist directly, but that kind of reference makes sense of Foucault's understanding of an anarchist theme in

American liberalism. It also hints at an association between neoliberalism and the French anarcho-communists mentioned in *On the Punitive Society* (2015). These are two opposite poles of anarchism, but one underlying preoccupation of the *The Birth of Biopolitics* is that neoliberalism comes out of Weber's reaction to Marx, so an interplay of opposing positions and that Frankfurt School Marxism also comes out of Weber's reaction to Marx, setting up similarities and oppositions between neoliberalism and the Frankfurt School, who Foucault presents as two products of Weberianism on opposite sides in the 1968 wave of radical protest movements (Foucault 2008, lecture eight). Given this context, a significant liaison between Foucault's thoughts about anarcho-communism (Foucault 2015) and the anarchist aspect of neoliberalism looks plausible. This would be concerned with the way that both forms of anarchism criticise the intrusion of the state into what could be a purely voluntary sphere of laws and practices regarding labour and property.

The role of anarcholiberalism fits with the way Foucault suggests that America has appealed in Europe over time as the source of a critique from both left and right of the state. There is an echo here of the contrast between France and Germany, with the ideas of Roman law and sovereignty, and barbarian natural liberty in the background. Some significant part of what Enlightenment and nineteenth century comments on liberty in America say refers to the idea of barbarians or even savages free of some kinds of state constraint, which itself refers both to images of colonists isolated in the wilderness and of the native Americans as 'savages'. Again this is context to Foucault rather than what he asserts, but it is difficult to make full sense of what he asserts without reference to that context.

Foucault notes Hayek provides a personal connection between the two streams, bringing Austrian-Freiburg liberalism to America and then bringing anarcholiberalism to Freiburg. Hayek and the Freiburg liberals developed their version of liberalism in reaction to National Socialism in Germany and Soviet communism, while American liberalism (in the sense of anarcholiberalism rather than the progressivist use of the word 'liberal') develops in reaction to the New Deal. Foucault is sceptical about the merger of the two concerns (totalitarianism and welfarism), though the attempted merger is of course very apparent in Hayek's *Road to Serfdom* (1944), though that is more of a reaction to William Beveridge's proposals for increased state welfarism in the UK which were implemented after World War Two. Foucault has an account of why National Socialism and Soviet communism should be understood as more than a deepening of the sort of state interventions favoured by Roosevelt and Beveridge, which is that the totalitarianism is the product of a party state rather than just the radicalisation of state action. The radicalisation of state actions achieves totalitarian aspects where the state is used to apply the complete political and ideological power of a party through its administrative and coercive apparatus.

At a more detailed level, the main feature of ‘anarcholiberalism’ discussed by Foucault is Becker’s work on human capital. In Foucault account, this is the analysis of the individual as enterprise, producing and consuming itself, so taking the analysis of labour beyond the models of both Smith and Marx. Becker represents a kind of limit case in the individualisation of analysis. Becker’s overall discussion of human activity on an economic model expands on the individualised understanding of labour factor in economics into discussion of crime and drug taking. In this part of *The Birth of Biopolitics*, the most obvious intersection with other texts by Foucault is *Discipline and Punish*, to which can also be added *The Punitive Society* (2015), though the tone adopted towards the Enlightenment and Utilitarian analyses of crimes is comparatively positive. In *Discipline and Punish*, Foucault emphasises the relation between Enlightenment and Utilitarian approaches to punishment of criminals with power, in the context of the movement from spectacular punishment to confinement which is also a movement from sacralised power to disciplinarity, following Giambattista Vico’s movement from a world of heroic poetry to a world of universal legalism in *The New Science*.

Foucault suggests another side of his earlier contextualisation of penal reform with regard to the interests of sovereignty and class benefits, when in *The Birth of Biopolitics*, he emphasises that the art of government, the attempts to economise on the forces expended in government, itself tends to result in a less violent and coercive approach to crime. The violence and coercive effort of government is minimised as is the suffering imposed, since the Utilitarian approach in particular brings the calculus of pain and pleasure into the subjectivity of the criminal as much as any other subjectivity, in its evaluation of aggregate pains and pleasures. Despite the reservations Foucault brings up in *Discipline and Punish* and earlier in *The Punitive Society*, with regard to the humane effects of penal reform and the limitations on sovereign power of such reforms, his discussion of Neoliberalism strongly suggests that Foucault welcomes Enlightenment and Utilitarian penal reformism, and wishes to deepen it, possibly with some reference to some forms of rectification used in pre-Enlightenment and even pre-‘juridification’ societies, used rather than simply reject it.

What Foucault points out in his commentary on Becker is that there is an increasing decline in benefits from the costs of law enforcement the more law enforcement there is, and that the most significant consequence of the criminalisation of drugs is to increase the profits of drug suppliers, since demand is ‘inelastic’, that is addicts will pay anything for the addictive drugs concerned, so price increases do not prevent consumption, but the price of the drugs available does increase since law enforcement can reduce supply. The willingness of addicts to pay an infinitely high price for drugs itself increases criminality, as addicts resort to crime in order to cover the cost of purchasing less available and increasingly expensive drugs. Though Foucault does not

make an explicit endorsement of Becker's economics, and even tacit approval of one part of it does not mean approval of every aspect, it would be a very strained argument that tried to deny that Foucault is in sympathy with the prominent Chicago Neoliberal economist at the very least on this point. Becker himself responded to the appropriate sections of *The Birth of Biopolitics*, indicating that he found them to contain an accurate representative of his own views, and that he found Foucault to be adopting similar positions to himself on human capital (Becker, Ewald and Harcourt, pp. 10-11).

In this argument, and others, Foucault in part conceives of Neoliberalism as a continuation of Enlightenment liberalism, particularly with regard to political economy, though with changes in political economy as it existed up to Ricardo. In particular the political economy of Adam Smith rather than the Physiocrats, since Foucault sees the Physiocrats as tied to the efficiency of the art of government of despotism, rather than limiting government powers from the political point of view as well as the economic point of view.

*For political economy, nature is not an original and reserved region on which the exercise of power should not impinge, on pain of being illegitimate. Nature is something, that runs under, through, and in the exercise of governmentality. It is, if you like, its indispensable hypodermis. It is the other face of something whose visible face, visible for the governors, is their own action. Their actions has an underside, or rather an, it has another face, and this other face of governmentality, its specific necessity is precisely what political economy studies (The Birth of Biopolitics, pp. 15-16).*

Smith along with Scottish Enlightenment thinkers also goes further than earlier thought up to Rousseau in distinguishing civil society from the legal juridical powers of the state as a condition of 'liberty' or art of government. The clearest area of distinction between neoliberalism and Enlightenment liberalism is with regard to the role of the 'natural' in Enlightenment thought (*The Birth of Biopolitics*, pp. 65-66; also in "*Society Must Be Defended*") and the influence of Phenomenological anti-naturalism on Ordoliberalism. The idea of 'natural liberty' and the natural development of wealth is prominent in Smith and other thinkers of the time, though there is some ambiguity about how far that 'natural' is left behind in civil society and how far civil society is a product of nature.

What attracts Foucault's genealogical and discourse archaeological attention, in particular, is the famous metaphor of the 'invisible hand', which has a brief but strategic appearance in *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. The language of visibility and invisibility has



considerable resonance in Phenomenology as it develops in Maurice Merleau-Ponty, who taught Foucault at the École Normale Supérieure. The book he was working on at the time of his death in 1960 was *The Visible and the Invisible* (1968). However, it is Phenomenology according to Husserl that Foucault refers to explicitly in connection to Ordoliberalism. As the focus on visibility suggests, Foucault nevertheless brings Phenomenology as it develops after Husserl, particularly in Heidegger, and Merleau-Ponty into his thoughts on political economy, though he does not choose to draw attention to the situation.

Foucault introduces Phenomenology into Ordoliberalism with regard to naturalism and anti-naturalism. His suggestion is that the Ordoliberal commitment to the design of institutions, evident in the construction of Federal Germany's new institutions, has roots in Husserl's opposition to naturalism in the philosophy of consciousness. That is Husserl wished to separate his study of forms of consciousness from experimental psychological work. Identifying the necessary structures of consciousness is different from evidence of the empirical workings of the mind, and here Husserl approaches the traditional topics of metaphysics through considerations on what is necessary for consciousness to have coherence and meaning. In Husserl, this does have a timeless transcending ahistorical characteristic. There is maybe some element of this in Foucault's understanding, but much more as the historically variable arrangements of basic possibilities of forms of knowledge, rather than a single transcendental structure. Foucault himself has little to say about naturalism in consciousness in *The Birth of Biopolitics*, or anywhere else, but we can take his thoughts to be in line with standard scholarship on Husserl, such as Dermot Moran's 'Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism' (2008). The element of deliberate institutional design that Foucault identified in Ordoliberalism goes beyond the transcendental subject invoked in Husserl's form of phenomenology and it is here that Merleau-Ponty's *Phenomenology of Consciousness* (2012 [first published 1945]) is relevant, because it is concerned with consciousness as subjective in an individualised way, existing in a physical and social world, not like a transcendental observer of the world. Foucault does not establish details of how the development of Ordoliberalism relates to the development of Phenomenology, but there are some tacit suggestions. One possibility Foucault does not investigate is the relation between Merleau-Ponty on perception (2012) and Hayek's work in that area (*The Sensory Order*, 1952). He does provide the some of the elements for beginning a discussion of the connection. Foucault constantly emphasises the role of subjectivity in Ordoliberal and earlier Marginalist discussions, which overlap, with Austrian liberalism via Carl Menger, and that offers a way into Phenomenology, as does his discussion of the Ordoliberal design of institutions, if we understand it more as an interactive and intersubjective reaction to historical context rather than the imposition of an a priori scheme.

The themes of visibility and invisibility have other resonances in Foucault's earlier writing, particularly *Lectures on the Will to Know* (Foucault, 2013) and the expansion of one of the lectures as 'Oedipal Knowledge', published in the same volume. Sophocles' tragedy *Oedipus the King* had an enduring interest for Foucault, which included the ways in which he though Euripides reacted to *Oedipus* in *Ion* (2010). What Foucault emphasised about Oedipus in relation to knowledge in the early seventies was the physical blindness self-inflicted by Oedipus, which is a commentary on his blindness with regard to knowledge and chance before the revelation that he had killed his father and married his mother. This blindness is the position of the tyrant ruling against chance and the illumination of reality. The Phenomenological perspective Foucault brings, directly and indirectly, into his discussion of Neoliberalism and of Enlightenment liberalism is of a kind that emphasises the blindness of vision, in the sense that visibility is always limited. *The Will to Know* sets itself up as showing how Greek tragedy explores the kind of knowledge that is not part of what Aristotle identifies in a famous passage of the opening of the *Metaphysics*. This is very suggestive in combination with Hayek. This could be followed up with regard to Hayek's 'Use of Knowledge in Society' along with Ludwig von Mises considerations on value in *Human Action* (1966), as a whole but with chapter XVI on prices as particularly important. This goes beyond the scope of Foucault's account, but is important context for it.

*The Order of Things* looks at the different ways the world becomes visible according to different 'epistimes', starting the book with the discussion of the Velázquez painting 'Las Meninas' in order to set up the issues of the different perspectives that 'visibility' contains, including the relation between the perspective of someone looking at the painting and the perspective of the painter. *Discipline and Punish* partly explains 'disciplinarity' as an attempt at a constant absolute vision, which works through the lack of vision those who are observed with regarded to whether they are observed or not. At any moment the prisoners in the panopticon may or may not be under observation from a central tower, creating a kind of constant condition of observation which is also to some degree a condition of blindness, because much of the time no one is observing. For Foucault, Neoliberalism compared with disciplinarity, or maybe as one version of it, makes more allowance for inevitable blindness since it rests on the interactions of multiple subjects and economic chances which cannot be constrained by the rationality of an all powerful state, despotic, welfarist, or based on any other justification for sovereignty.

The intensification of subjectivity, or the intensified experience of the inner, is itself a value of some kind for Foucault, which informs his attitude to antique style of living and the beginnings of juridification. There is a preference for the self-relationality of style of living over the imposition of law, though there is also a rejection of any deep self. Subjectivity in Foucault

is valued in its intensity, but not in the sense of a self that is beyond experience or contains a truth that is more than what is contained in subjective activity. The constant acts of changing subjective valuation which inform the Neoliberal approach to political economy does not in itself bring up the more intense forms of aesthetic or poetic existential subjectivity that have importance for Foucault, but they do refer to something else important to Foucault which is the more routine capacity for self-direction, which comes in the discussion of the use of pleasure, care of the self, and government of the self in the antique context. There are at least some points of liaison with regard to neoliberal individualism and criticism of state uniformity. We can see this in an interview on welfarism in the French context from 1983, 'Un système fini face à une demande infinie' (*Dits et écrits*, Foucault, 2001, pp.1186-1202), where Foucault makes clear his concern that state welfare provision might assume forms that undermine individual initiative and difference.

Foucault does accept the principle of welfarism here, and this may lead those Foucault commentators who wish to establish the distance between Foucault and Neoliberalism. What this misses is that Neoliberalism is not inherently opposed to welfarism and Foucault recognises this. The more 'anarcholiberal' forms of neoliberalism are going to reject welfarism as a state policy since they reject the existence of the state. Where neoliberal thinking accepts the existence of the state, and that the state is engaged in more than the most austere and pure law and order and national defence functions, and since all of the Ordoliberal writers believed the state should have a more than pure minarchist role, then state welfare programs have a role in Neoliberal thinking. As Foucault notes, these neoliberal approaches to welfarism do not have the egalitarian goals of more expansive forms of welfarism, as they establish an absolute poverty level, which citizens can be protected from through state assistance. As Foucault notes, the absolute poverty level here is calculated with regard to increasing economic levels over time so is only absolute for a moment of time, not over all history.

Those familiar with the literature of Neoliberalism, in the sense of thinkers who are neoliberal, are aware that two of its major figures suggested welfarist programs of a kind they hoped would avoid constant magnification of state activity. Friedrich Hayek proposed a universal basic income scheme and Milton Friedman proposed a negative income tax scheme, which maintains everyone's income at a minimal level, through payments for those with low or no-income rather than unconditional payments. The Friedman proposal can also be seen as on the lines of earned tax credit and working tax credit schemes, which have been implemented by social democratic inclined governments. So Neoliberalism is not inherently opposed to welfarism and Neoliberal ideas about the best form of welfarism have influenced governments based on egalitarian and welfarist impulses. It should also be noted here the Friedman played in large part in arguments against the military

draft in the United States and was a strong opponent of drugs prohibition, placing him in at least two major areas of public policy closer to a counter-state counter-cultural leftism than to conservatism. So it would be a mistake to think that where Foucault expresses support for welfarism that he places himself in opposition to Neoliberalism, and that is particularly the case where the concerns he expresses about possible negative effects of welfarism and what is necessary for better welfare schemes are similar to what can be found in Neoliberal thought.

Foucault himself puts forward the Marxist and liberal traditions as both critiques of power and both as contributing to power of kind which requires criticism. Enlightenment liberalism has the Panopticon prison as one aspect, as Foucault details in *Discipline and Punish*, and the state working on behalf of very strong bourgeois power over workers, as detailed in *The Punitive Society*, a power which undermines the voluntary contractualism liberalism holds up as an ideal. Marxism in power, as a suppose power of science, give rise to Soviet Communism, including the Gulag Archipelago. It seems clear though that Foucault is more horrified by the latter than the former and his discussion of those issues round Marxism in power coincides with an interest in a French wave of left liberalism, with similarities to other liberal leaning social democratic revisionist movements, known as the Second Left ('deuxième gauche'), who best known representative as a political thinker is the social democratic leaning Pierre Rosanvotan, though it is also associated with the more Marxist influenced thought of Claude Lefort and Cornelius Costariadoris. The 'deuxième gauche' itself has a context in the revival of French liberalism particularly associated with François Furet. As Foucault notes, French liberalism had a notable earlier history even though occupying a rather marginal status in the mid-twentieth century, a history particularly associated with Raymond Aron, who provided a personal link between the Ordoliberal tendency and French liberalism through his participation in the 1938 Walter Lippmann Colloquium (*The Birth of Biopolitics*, p. 132). Foucault refers to a 1939 Colloquium presumably meaning the 1938 Colloquium were the term Neoliberal was first used and was applied in a positive sense, unlike the more recent history of its usage. Though Foucault does not endorse Aron or the few other liked minded French writers of the time, he does not put forward the state sovereigntist-economic corporatist tendencies of the time they were criticising, or Marxism of any kind, as preferable either. Certainly some left-wing commentators on Foucault have found him to be worryingly sympathetic to Neoliberalism (Lagasnerie 2012).

Foucault focuses his account of Marxist and liberal ideas of freedom on Germany (which in this context could be taken to comprise the broad German and language cultural community that also includes Austria) where he sees an evolution from Marx to Weber, in which both the Frankfurt and Freiburg schools inherit the Marx-Weber inheritance. Foucault implicitly places Weber above Marx, by suggesting that Weber's problematic of reason

versus unreason displaced the Marxist problematic of class conflict. Weber evolved politically over time, so it is hard to say what Foucault might mean by elevating him in the way. Roughly speaking Weber evolved from a nationalist kind of constitutional conservatism to a more liberal position, and at the end of his life he had some friendly contact with Ludwig von Mises, a leading light of Austrian liberalism, so was also an influence on the Freiburg School, and later on made a direct contribution to the US neoliberal culture as a Professor at NYU. Anyway at all times we can take Weber as a critic of socialism, committed to constitutionalism, legalism, and the civic culture that evolved in medieval Europe at all times. Weber's influence was very diverse and as the appeal of pure Marxism has waned, part of the gap had been filled by taking an anti-capitalist version of Weber as a basis. Foucault refers to that history through the case of the Frankfurt School, largely taking up Marcuse, Adorno and Horkheimer, and the cultural critique of capitalism. This is where Weber comes in, with his view that though capitalism was an admirable economic system, it involved an evacuation of meaning from the world of life experience in the prevalence of rational bureaucracy and instrumentalism, lacking charismatic or traditional authority. Reason becomes irrational lacking any grounds for its use. For Foucault this Weberian theme flows through both the Frankfurt and Freiburg schools as both are concerned with unreason in the capitalist world view and the desirability of freedom freed from the most out of control kinds of instrumental calculative reason. For Freiburg the unreason is in the attempted steering of the economy by the state,

*the whole question of critical governmental reason will turn on how not to govern too much. The objection is no longer to the abuse of sovereignty but to excessive government. And it is by reference to excessive government, or at any rate to the delimitation of what would be excessive for a government, that it will be possible to gauge the rationality of governmental practice*

[...]

*fundamentally it was political economy that made it possible to ensure the self-limitation of governmental reason (Foucault, 2008,13).*

while for Frankfurt the unreason is in the treatment of value as a matter of use and an ends-means relation. The moment of 1968 was a conflict between two groups of followers of Weber, the Ordoliberals in government, and the Frankfurt School radicals in the protest groups. Foucault does not indicate a preference between them, and to some degree he is implicitly suggesting that both have insightful points about liberty and power that can be usefully merged.

Foucault demonstrates scepticism about power from above, about the state as a morality and discipline enforcing entity that is everywhere. We see that in his sympathetic account of antique art of life and less sympathetic account of juridification, the criticisms of disciplinarity together with the recognition that liberal 'art of government' is less 'despotic' than the Mercantilist state even if Foucault has much that is critical to say about nineteenth century capitalism. That criticism is very much directed against the state's role in furthering class relations, the moralisation of state power, and the continuation of disciplinarity and moralisation through biopolitics. Foucault's criticisms of liberty as fixed institutions or as a sovereign self-contained, transparent, self-commanding self (more directed at Sartre than liberals anyway) should not be allowed to obscure the degree to which he though subjectivity as a self-relating active process should be placed above the imposition of absolute sovereignty and uniform institutionalisation on individuals.

We can locate Foucault in relation to the three best known thinkers mentioned in relation to Neoliberalism, i.e. Friedrich Hayek, Milton Friedman, and Robert Nozick. Though Nozick is associated with the rise of Neoliberal thinking in the 1970s, he stands apart from Hayek and Friedman, because unlike Hayek and Friedman he restricts the role of the state to the purest watchman activities of national defence and a legal system. Nozick is closer to the anarcholiberal label Foucault attaches to Becker than Becker himself. Nozick had met the key inspiration for anarcho-capitalism, Murray Rothbard who established himself as a leading proponent of the position in 1962 with the first edition of *Man, State, and Economy* (2009). *Anarchy, State and Utopia* is in part a response to Rothbard (Nozick 1974,xv) explaining why a state, if a very minimal one, is justified and necessary for the protection of liberty. The line through Rothbard and Nozick into minarchist and anarchist positions of an individualist kind is part of the context of Foucault's account of Neoliberalism which he does not explore himself. We can use Foucault's work to see how anarcho-capitalist (also known as individualist anarchism) influence the miniarchism of Nozick which further influences a broader range of Neoliberal thinkers for whom the state has a larger role than Nozick allows for it. Hayek's contributions, which has its final major comprehensive expression in *Law, Legislation and Liberty* (1982) always assume a larger role for the state than Nozick, though he himself tended to favour a smaller state over time. So for example Hayek always refers to the role of the state in maintaining a minimum income for the poorest. Hayek's thought is based on Austrian School economics while Nozick came from a normative tradition of political theory, also associated with John Rawls. Normative theory has roots in Kantian ethics and political philosophy, according to which there is always a moral basis to political principles of justice and liberty. This inevitably makes a large degree of separation between the concepts of normative theory and the historical development of political concepts. Hayek's approach to

political philosophy was more pragmatic in two senses. In the sense that concepts have some historical basis and evolve over time. It is also pragmatic in the sense that Hayek wrote political philosophy after becoming well known as an economist, because he thought no one else was doing work of this kind based on the more limited government and market liberal versions of liberal tradition. Like Hayek, Friedman was an economist who moved into political thought, particularly in *Capitalism and Freedom* (1962). He was less concerned than Hayek with building a complete political philosophy for market liberalism and limited government than Hayek. The book is wide ranging, but in a mix of policy suggestions and general principles rather than a complete investigation of principles as the basis of policy. Another distinction between Hayek and Friedman is that Hayek had graduated in law. This shows in the centrality of law in Hayek's writing. For Friedman ideas of rule of law as preferable to discretionary authority are central, but are not explored in the same way as Hayek. Friedman's background in Chicago economics gave him a much more technical approach than Hayek's earlier education. In any case, Hayek was suspicious of reducing economics to mathematical models which he thought could be no more than attributes of economics rather than the main way of expressing its central insights. Though both Friedman and Hayek favoured a much smaller state than that normal in developed economies by the postwar period, both favoured more state activity than allowed by Nozick. Hayek tended to be more suspicious of state intervention than Friedman, particularly round issues of money supply and counteracting economic depression. Friedman favoured the 'monetarist' strategy of stabilising the economy and the currency through very strict rules on the issuing of currency. Friedman's considerable historical work on the Great Depression of the 1930s (1963) led him to believe that bank rescue was essential in conditions of major economic depression to prevent the collapse of financial services. Hayek believed that bank rescue, along with measures to stimulate the economy would lead to bad banking decisions with regard to issuing loans. Government action to rescue banks and stimulate the economy through low interest rates, erode economic knowledge by weakening the market signals that come from market based collapse of firms and formation of new firms, along with interest rates based on market activity.

If we think of Neoliberalism in relation to Nozick, Hayek and Friedman then we can see it as existing between minarcism with normative foundations, a limited state defined by law and evolving institutions, and a limited state defined by economic welfare and a stable state framework. These are not mutually exclusive positions, there are possible overlaps but these three positions usefully clarify the range of views with Neoliberalism. Views that can favour: limited government or government that is strictly minimum; the evolution of the economy and non-economic institutions or an economy more defined by rationally based state activities, moral foundations or more technical definitions of economic welfare, law as an evolving set of practices

and institutions or more ideal abstract definitions of justice, a state that alleviates poverty and some other social problems or a state that presumes it can only justly enforce laws protecting individual liberty and property. This both provides the background against which Foucault was writing and a way of evaluating Foucault's writing on Neoliberalism. As has been argued above, Foucault's distinction between Ordoliberalismus and anarcholiberalism is a successful way of dealing with the complexity of Neoliberalism. Since no investigation and theorisation is perfect, it is important to see that there are distinctions and oppositions which Foucault does not bring into his account.



**REFERENCES**

Becker, G. S., F. Ewald & B. Harcourt (2012). ‘Becker on Ewald on Becker on Foucault. American Neoliberalism and Michel Foucault’s 1979 “Birth of Biopolitics” Lectures’. Coase-Sandor Institute for Law and Economics Working Paper No. 6014.

Foucault, M. (1970). *The Order of Things*. Tavistock Institute (trans.). London: Tavistock Publications.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. A. Sheridan (trans.). London: Allen Lane.

Foucault, M. (1989). *The Archaeology of Knowledge*. A.M. Sheridan (trans.) Smith. London: Routledge.

Foucault, M. (1990). *The Care of the Self. The History of Sexuality: 3*. R. Hurley (trans.). London: Penguin Books.

Foucault, M. (1992). *The Use of Pleasure. The History of Sexuality: 2*. R. Hurley (trans.). London: Penguin Books.

Foucault, M. (2000). *Essential Works of Foucault 1954-1984. Volume I. Ethics: Subjectivity and Truth*. P. Rabinow (ed.). Robert H. et al. (trans.). London: Penguin Books.

Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II. 1976-1988*. D. Defert, F. Ewald & J. Lagrange (eds.). Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2003). “*Society Must Be Defended*”. *Lectures at the Collège de France, 1975-76*. M. Bertani & A. Fontana (eds.). D. Macey (trans.). New York NY: Picador/St Martin’s Press.

Foucault, M. (2006). *History of Madness*. J. Khalifa (ed.). J. Murphy & J. Khalifa (trans.). London: Routledge.

Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France*.

1978-1979. M. Senellart (ed.). G. Burchell (trans.). London: St Martin’s Press/Macmillan.

Foucault, M. (2009). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. M. Senellart (ed.). G. Burchell (trans.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2010). *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France, 1982-1983*. F. Gros (ed.). G. Burchell (trans.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2015). *The Punitive Society. Lectures at the Collège de France, 1972-1973*. B. E. Harcourt (ed.). G. Burchell (trans.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Friedman, Milton (1962) *Capitalism and Freedom*. Chicago IL: University of Chicago Press.

Friedman, Milton and Schwartz A.J. (1963) *A Monetary History of the United States, 1867-1960*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Hayek, F. A. (1944). *The Road to Serfdom*. London: George Routledge.

Hayek, F. A. (1948). *Individualism and Economic Order*. Chicago IL. University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1952). *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*. Chicago IL, University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago IL: University of Chicago Press.

Hayek, F.A. (1982) *Law, Legislation and Liberty: A new statement of the liberal principles of justice and social order*. London: Routledge.

Lagasnerie, G. de (2012). *La dernière leçon de Michel Foucault: Sur le néolibéralisme, la théorie and la politique*.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible*. C. Lefort (ed.). A. Lingis (trans.). Evanston IL: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. D. A. Landes (trans.). Abingdon: Routledge.

Mises, L. von (1966). *Human Action: A Treatise on Economics* (3rd edition). Chicago IL: Contemporary Books.

Moran, D. (2008). 'Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism', *Continental Philosophy Review* 41(4): 401-425.

Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell

Röpke, W. (1982). *Standard Texts on the Social Market Economy: Two Centuries of Discussion*. H. F. Wünsche (ed.). D. Rutter (Trans.) Stuttgart and New York : Gustav Fischer Verlag.

Rothard, M. N. (1993, 2nd edition) *Man, State, and Economy: A Treatise on Economic Principles with Power and Market: Government and the Economy*. Auburn AL: Ludwig von Mises Institute.

ISSN 2147-4958



9 772147 495001