



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

Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları
Dokuz Eylül University Publications

Cilt: 4 Sayı: 2
Volume: 4 Number: 2

ISSN 2147- 4958
e-ISSN 2147- 4419

İZMİR
2017



DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Cilt : 4

Sayı : 2

Yıl : 2017

**EDEBİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

İzmir - 2017

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 4 Sayı: 2 Yıl : 2017

Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları

Yayın No: 09.0700.0000.000/BY.017.013.916

ISSN: 2147-4958

e-ISSN: 2147-4419

1. Baskı

Derginin Sahibi : Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER

Sorumlu Müdür : Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER

Editörler : Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA
Yrd. Doç. Dr. 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 : 27.10.2017

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: 4 Sayı: 2 Yıl: 2017

Editörler

Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA

Yrd. Doç. Dr. Şeyda ERASLAN

Dergi Yayın Kurulu

Doç. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Üye)

Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA (Editör)

Yrd. Doç. Dr. Duygu S. AKAR TANRIVER (Üye)

Yrd. Doç. Dr. Müge IŞIKLAR KOÇAK (Üye)

Yrd. Doç. Dr. Şeyda ERASLAN (Editör)

Araş. Gör. Dr. Gülfer TUNALI (Sekreterya)

Araş. Gör. Alper Bilgehan YARDIMCI (Dizgi)

Araş. Gör. Mete Han ARITÜRK (Web Editörü)

Araş. Gör. Yakup ÖZTÜRK (Sekreterya)

Türkçe Redaksiyon

Prof. Dr. Kamil İŞERİ

Sayı Hakem Kurulu

Prof. Dr. Dilek DİRENÇ (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakkı UYAR (Dokuz Eylül Üniversitesi)

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

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

Prof. Dr. Nevin KOYUNCU (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Nevzat KAYA (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Atalay GÜNDÜZ (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Bilgin ÇELİK (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Nilfen GÖKÇEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Şeref ULUOCAK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Doç. Dr. Şerife YALÇINKAYA (Ege Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Ahu Selin ERKUL YAĞCI (Ege Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Aydın MÜFTÜOĞLU (Ege Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Aylin ÇANKAYA (Celal Bayar Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Çimen GÜNAY ERKOL (Özyeğin Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mahinur AKŞEHİR UYGUR (Celal Bayar Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Müge IŞIKLAR KOÇAK (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Nejdet BİLGİ (Celal Bayar Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Özgür SOYSAL (Ege Üniversitesi)

Yayın Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Abbas TÜRÜNÜKLÜ (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 (18 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: 4 Sayı: 2 Yıl: 2017

İÇİNDEKİLER

Çokkültürlü Toplumlarda Kültür ve Etnisite Algısı: Ahıska Türkleri Örneği Barış ÇAĞIRKAN	1
Kara Güneş'in Işığında <i>Vita Melancholia</i> 'dan <i>Vita Activa</i> 'ya: Antigone ve Arendt Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN	23
Gadamer'in Diyalektik Hermeneutiği Feysel TAŞÇIER	37
Icelandic Sublime's Connotations Emre SAY	53
An Anti-Hero's Desire for Objects: Gustave Flaubert's l'éducation Sentimentale Fatoş Işıl BRITTEN	71
Salman Rushdie Anlatısında <i>Ses</i> Kavramı: Sessizlik Seslenebilir mi? Gülşen ERTÜRK EVGİN	81
Ortaçağ Avrupa'sında Fahişelik Yücel AKSAN	95
Rigas Velestinlis ve Namık Kemal'de Osmanlıcılık Düşüncesi Ash ÇETE	113

ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA KÜLTÜR ve ETNİSİTE ALGISI: AHISKA TÜRKLERİ ÖRNEĞİ

Barış Çağırkan*

ÖZET

Çokkültürlülük ve çokkültürcülük tartışmaları özellikle yerelıkların korunması ve farklılıkların devlet tarafından koruma altına alınmasına yönelik politikalarla gündeme gelmektedir. Kültür kavramının çok geniş bir anlam kümesine sahip olması üzerinde anlaşılmiş bir kültür tanımının yapılmasına imkân vermemektedir. Bu bağlamda alt kültür grupları sahip oldukları farklılıklar üzerinden kendilerine çokkültürlü toplumlarda yaşam alanı yaratma çabaları çeşitlilik olarak görülmeye başlandıkları son dönemlerde çokkültürlülük tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Alt kültür grupları için ana akım toplum içinde etnisite kavramı ayrı bir öneme sahiptir. Etnisite kavramı kullanılmaya başlandığı ilk andan itibaren her zaman farklılaşmaya işaret etmiştir. Günümüzde ise etnisite kavramı daha çok etnik farklılıkları vurgulamak için kullanılmaktadır. Kıtalararası göç ve mobilizasyon süreçleri sonucunda çokkültürlü toplumlarda bireyler bir köken arayışına giderek kendi kimliklerini, aidiyetlerini ve kültürlerini yeni anlamlar yüklemeye çalışmışlardır. Özellikle tireli kimliklerin (hibrit kimlikler) ortaya çıkışı bu sürecin sonucudur. Çalışma kapsamında aidiyet ve kimlik algıları incelenen Ahıska Türklerinin zorunlu olarak başlayan göç serüveni Özbekistan, Rusya, Ukrayna'dan sonra kendilerinin deyimiyle anavatan olan Türkiye'de son bulmuştur. Bu göç sürecinde yaşadıkları sosyal süreçler kimlik ve aidiyet algıları üzerinde her zaman belirleyici olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürcülük, Aidiyet, Etnisite, Ahıska Türkleri, Kimlik, Mobilizasyon

CULTURE and ETHNICITY PERCEPTION in MULTICULTURAL SOCIETIES: THE EXAMPLE of AHISKA TURKS

ABSTRACT

The debates on multiculturalism and multiculturalism are used in particular to protect localities and to protect the differences by the state's policy. The fact that the concept of culture has a very broad set of meanings allows ethnic groups to create a living space in multicultural societies through the differences they possess. Since the first time the concept of ethnicity has begun to be used, it has always pointed to a differentiation. Today, the concept of ethnicity is used more to emphasize ethnic differences in multicultural societies. As a result of intercontinental migrations and mobilization processes, individuals seek to find an origin and want to redefine their identity, their identity and their culture in multicultural societies. The emergence of hybrid identities is the result of this process. Multi-ethnic/multicultural societies that

* Araştırma Görevlisi, Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, bcagirkan@gmail.com.

abandon the classical view of be part of mainstream community, paid attention to politics that allows them to build identity by improving mainstream collective participation and sense of belonging. The concepts of ethnicity and identity have been defined in such a way that they will have opposite or close meaning depending on the changes in social life in different periods. The Ahiska Turks began their immigration adventure in Uzbekistan, and then migrated to Russia and Ukraine. they ended in Turkey, in which is the homeland of their own. Ahiska Turks had been humiliated everywhere they migrated. Such humiliations have always kept alive the perceptions of their ethnicity and origin.

Keywords: Multiculturalism, Sense of Belonging, Ethnicity, Ahiska Turks, Identity, Mobility

GİRİŞ

İnsanlık tarihi bölgesel ve kıtalararası nüfus hareketleri ile her dönem de farklı sosyal değişimlere sahne olmuştur. Kitle iletişim ve ulaşım araçlarının teknolojik gelişmelere paralel olarak kullanımının artması, özellikle göçün hızı ve seviyesi üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmuştur. Dünyada üzerinde göçmen sayısı yıllar içinde giderek artış göstererek; göçmen algısı da her dönemde farklılaşmıştır. Bu doğrultuda farklı ülkelerde siyasetçiler göçmen gruplarla ilgili olarak farklı politikalar geliştirilmişlerdir. Göç eden gruplar ve göç edilen ülkede yaşayan toplum arasındaki ilişki, küreselleşme, ve göç sürecinde yaşanan zorluklar veya hoş karşılamalar; bireylerin kimlik ve aidiyet duygusu algılarını çeşitli şekillerde etkilemiştir. Geçmişten günümüze bireyler kimlik tanımlarını birçok farklı faktöre dayandırmıştır. Örneğin; etnik kimliğin tanımı, bireyin bir etnik gruba/gruplara nasıl bağlı olduğu; değerleri, sosyal inançları ve davranışsal benzerliklerine dayanmaktadır. Dinde aynı zamanda birçok insanın kendisini tanımlaması için en önemli belirleyicilerden biridir. Martin (1995) günümüz çokkültürlü toplumlarda kimlik ve aidiyet duygusunun aktif olarak üretildiğini, daha sonra farklı toplumsal süreçlere bağlı olarak yeniden üretildiğini ve bu toplumsal süreçlere bağlı olarak dönüştüğünü ileri sürmüştür (Martin, 1995: 15). Özellikle çokkültürlü toplumlarda bu yeniden üretim süreçlerinin işlerlik kazanmasına yönelik farklı politikaların uygulandığını görmekteyiz. Her şeyden önce günümüz postmodern toplumlarda farklılıkları bünyesinde toplayan, etnik kökenlerinden vazgeçmeden ana akım toplumun parçası haline gelebilen etnik gruplardan oluşmaktadır. Bu anlamda farklı alt kültür grupları gerek hibrit kimlikler sayesinde gerek var olan kimliklerinin sürdürülmesinin devlet tarafından güvence altına alınması sayesinde ana akım toplum içinde varlıklarını sürdürerek günümüz toplumlarının çokkültürlü yapıya dönüşmesine yol açmıştır. Bu çokkültürlü toplum inşa süreçleri etnisite ve heimat (anavatan) kavramlarının anlamı üzerinde de değişime yol açmıştır. Bazı etnik azınlıklar ana akım toplum içinde kimliklerini ulusal veya etnik kökenlerine bağlı olarak tanımlamaktan

vazgeçmemişlerdir. Bazı alt kültür grupları ise sosyal etkileşim süreçlerinin niteliğine göre farklı hibrit kimlikler inşa etmişlerdir. Bu tür kimliklerin en önemli örneklerini Amerika toplumu içinde Amerikalı-Çinli, Amerikalı-Türk gibi sosyalizasyon (toplumsallaşma) süreçleri sonucunda inşa edilmiş yeni kimlik türlerinde görüyoruz. Bu inşa edilen hibrit kimliklerde ana vatanlarından ya da etnik kökenlerinden getirdikleri toplumsal hafızayı da sürdürerek asimile olmadan ana akım toplumun parçası haline gelebilmişlerdir. McLuhan'ın küresel köy metaforundan yola çıkarak artık bireylerin ulaşım ve iletişim kanallarının gelişmiş olması anavatanları ile olan ilişkilerini canlı tutarak asimile olmalarına engel olmuştur. Bu bağlamda küreselleşmenin yerellikleri yıkan etkisi bu gruplar için tam tersi bir etki göstererek anavatanları ve çeşitli ortak değerleri paylaştığı toplumlarla olan bağının kopmamasına ve bu sayede aidiyet duygularının ve etnik kimliklerinin kaybolmamasını sağlamıştır. Etnik köken, bu gruplar için önemli bir paylaşım olarak varlığını sürdürmüştür.

Ahıska Türklerinin 1944 yılından sonra başlayan zorunlu göç serüveni günümüzde birçok ülkeye dağılmalarına neden olmuştur (Zeyrek, 2001). Gürcistan'ın Ahıska bölgesinde yaşayan bu Türk grup göç ettikleri her toplum içinde varlıklarını koruyarak etnisitelerine (kökenlerine) olan bağlılıklarını sürdürmüş ve Türk kimliklerinden vazgeçmemişlerdir. Özellikle yaşadıkları acı verici olaylar etnisitelerini (kökenlerini) ve grup içinde birbirlerine olan bağlarını daha da güçlendirerek kendilerini daha çok diğer gruplarla olan farklılıkları üzerinden tanımlamalarına sebep olmuştur. Farklı toplum yapıları içinde küreselleşme ve yaygınlaşan ulaşım – iletişim araçları dolayısıyla Ahıska Türkleri varlıklarını sürdürebilmişlerdir. 2016 yılında en son göç ettikleri yer olan Ukrayna'dan Türkiye'ye gelen Ahıska Türkleri Türkiye'de daha önce hiç yaşamamalarına rağmen anavatan olarak görmüşlerdir. Bu çalışma, Ahıska Türklerinin göç ettikleri toplumlar veya topluluklar içinde etnisite ve kültürlerini devam ettirmelerini çokkültürcülük anlayışı içinde tartışmaktadır.

Kültür ve Kimlik

Kültür ve kimlik kavramları üzerinde yapılan çalışmalar toplum veya topluluk kavramlarından bağımsız olarak düşünülemez. Genel anlamda bir toplum tanımı yapmak gerekirse, “toplum kendilerine ait bir toprak parçası üzerinde birlik duygusu taşıyarak en azından kısmen farklılık göstermek suretiyle ortak bir kültür etrafında kendilerini diğerlerinden ayrı bir kimlik ile ortaya koyabilen grup” olarak tanımlanmaktadır (Say, 2013: 9). Kültür kavramı ve kimlikler (her türlü kimlik tanımları) kendi ifade biçimlerini bir topluluk veya toplum içinde bulmaktadır. Hem kültür hem de kimlik bireylerin toplum veya topluluk içinde diğer bireyler ile olan farklılıkları üzerinden anlam kazanmaktadır. Kültür kavramına ilişkin tanımlama çalışmaları sosyal bilimlerde her dönem farklılık göstermiştir. İlk

kullanılmaya başlandığı dönemden beri bütün genel geçer tek bir kültür tanımı yapılamamıştır. Kültür kavramının sınırlandırılmaz oluşu kültürün ne olduğu ve nasıl ele alınması gerektiği konusunda bir belirsizlik yaratmaktadır. Kültürün kökenleri; ortaya çıkmakta olan insanlığın lisan, konuşma ve kişilik yeteneklerine sahip bir ön beyin oluşturarak, konuşabilen bir dil oluşturarak, ifade biçimleri, matem ve kutlama adetleri, efsane, toplumsal ve kişisel iletişim dramları; tarım, köyler ve daha sonraları kentler gibi kalıcı kurumlar oluşturarak, kendini temsil ettiği iletişim uygulamalarında bulunmaktadır (Taylor, 1996). Bu çalışma kapsamında kültür kavramının anlamına ilişkin tarih içinde geçirdiği serüveni tartışmamız mümkün değildir. Kültür kavramına ilişkin modern dönemde Edward Taylor'un yapmış olduğu sosyolojik kültür tanımı çalışmanın konusu itibariyle daha faydalı olacaktır; E. Taylor'a göre; "toplumun bir üyesi olarak insan tarafından kazandırılan bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve diğer becerilerin tamamı" kültür olarak tanımlanmıştır (Theoderson ve Theoderson, 1979: 95). Schudson'un da (1994: 164) belirttiği gibi toplumları veya toplulukları bir arada tutan şeyler dönemsel olarak farklılık göstermiştir; fakat bu değişen birleştiriciler arasında, kültür olgusu devamlılığını sürdüren toplumsal harç olarak şüphesiz her dönemde var olmuştur. Toplumsal bağlamı nedeniyle siyasal birliktelikle örtüşmüş olan kültür kavramı; devlet, toplum ve ulus kavramlarını birbirine bağlamıştır (Say, 2013).

Kavram olarak kimlik; "kolektif aidiyetler dışında, arzularımız, hayallerimiz, bireylerin kendilerine ilişkin algılarını ve hayata dair ilişki kurma biçimi gibi toplumsal hayatta yerimizi bildiren niteliklerin toplamını" ifade etmektedir (Bostancı, 1998: 42). En temel anlamda kimlik bir varlığın diğer varlıklar ile olan aynılık özelliklerine bağlı olarak tanımlanabilir. Bu aynılık özellikleri bireylerin toplumsal hayatta diğer gruplar veya bireyler tarafından tanınabilir kılan özellikleri ile açıklanır. Sosyolojik olarak kimlik herhangi bir bireyin ayırt edici özelliği olarak beliren ya da belirli bir sosyal kategori veya grubun tüm üyeleri tarafından paylaşılan tüm özelliklerini kapsar. Bireyin içinde bulunduğu gruba bağlı olarak kimlik tanımları renkler, cinsiyet, yaş grubu vb. indirgenebilir. Aynı zamanda kültürel kimlik, profesyonel kimlik, dini kimlik ya da ulusal kimlik gibi karmaşık alt kimlik türlerine dönüştürülebilir (Pembecioğlu, 2012).

Göç, göçmen ve kimlik kavramları arasında tarih boyunca karşılıklı bir birini etkileyen, dönüştüren, değiştiren bir ilişki olmuştur. Göçmenlerin yaşadığı sosyal değişimler ve yaşadıkları toplumsal baskılar sonucunda kimlik, etnisite ve aidiyet duygularında değişim ve dönüşüm gerçekleşmiştir. Göçmen gruplar için klasik olarak iki çeşit kimlik algısı tartışılmıştır. Bunlar; dini ve etnik kimlik algılarıdır. Etnik kimlik; bireylerin etnik grup/gruplar ile olan ilişkisi üzerinden kendi kimliğini tanımlamasıdır. Etnik kimlik; benzer değer yargıları, sosyal inançlar ve normlara dayanır. Schlesinger'e göre;

kimlik içermenin olduğu kadar dışlamanın da ürünüdür. Bundan dolayı bir etnik grubu diğer gruplar aracılığıyla tanımlayan şey, araya konulmuş olan toplumsal sınırlardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde etnik kimliğin varlığını sürdürmesi bellek süreçlerine bağlıdır. Herhangi bir etnik grubun üyeleri kendilerini ortak geçmişlerinin anılarına dayanarak tanımlayabilir (1987: 235). Diğer yandan dini kimlik, bir inanç sistemi üzerinden bireylerin kendini tanımlamasıdır. Birey olarak insan kendini bir dini inanca bağlı hisseder ve bu dini inanç üzerinden kendi kimliğini inşa eder.

Küreselleşmenin bir boyutu olan mobilizasyon, bireyler üzerinde büyük değişimlere sebep olmuş ve önceki dönemlerden farklı olarak büyük ölçüde kimlik oluşumunu, göçmen anlatılarını ve adaptasyon süreçlerini değiştirmiştir (Hattaoğlu ve Yakusko, 2014; Doytcheva, 2009). Mobilizasyon sürecine bağlı olarak iletişim ve ulaşım alanında yaşanan gelişmeler doğrudan veya dolaylı olarak göçün hızı ve seviyesi üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Birleşmiş Milletlerin 2015 verilerine göre, 244 milyon insan (yaklaşık olarak % 3,3 dünya nüfusu) kendi ülkesinin dışında farklı ülkelerde yaşamlarını sürdürmektedir (UN, 2015). Bu veriler doğrultusunda toplumsal yapıda çeşitlilik artmış ve günümüzde “devletlerin sadece % 10’undan daha azı kültürel olarak homojen kalabilmiştir” (Doytcheva, 2009: 10-11).

Kıtalararası göçlerde yaşanan artış göçmen grupların yaşadıkları deneyimine başka bir anlam kazandıran “ulus ötesi diaspora” kavramını ortaya çıkarmıştır. Çokkültürlü toplum tartışmaları çerçevesinde “ulus ötesi diaspora” kavramı mobilizasyon süreci içinde farklı etnik grupların kendi etnisitelerine bağlı kalmasını sağlaması açısından önemli hale gelmiştir. Kendi anavatanları dışında yaşayan bireylerin anavatanla ilişkilerinin kopması daha az suçlanır olmuş ve derinlere inildiğinde bu diasporatik grupların anavatanla (heimat) ilişkisi hiçbir zaman kesin anlamda kopmamıştır. Küresel medya ve iletişim kanalları sayesinde etnik kimlikler canlılıklarını korumayı başardılar ve yabancı devlet toplumları içinde kendilerine özgü, geçmişten gelen mirastan kurtulmaya yönelik bir çaba içine girmediler (Doytcheva, 2009).

Günümüz post-modern toplumlarında sosyal yapıda bütünleşmenin temel kurumları olan çalışma ve eğitim sosyalleştirme yetilerini kaybetmektedir. Bu nedenden dolayı aktörler, toplumsal hayatta kimliklerini ne yaptığı ile değil ne olduğu ile tanımlamak için kendine dönme eğilimi göstermektedirler (Tourraine, 1997). Bu görüşe paralel olarak Peter Berger; “modern insan giderek artan bir yurtsuzluk acısı çektiğini” ileri sürmüş ayrıca “geçmişle bağ kurma ihtiyacının giderek daha fazla hissedildiğini” söylemiştir (Rustin, 1987: 33-34). Kültür ve toplumları çevreleyen süreklilik ve bağlantı merkezleri olarak bir takım bölgelere bağlanma duygusu da aynı şekilde hissedilmektedir. Modern insanın maruz kaldığı mobilizasyon

süreçleri sonunda, insanı şaşırtan yeni küresel mekânda bireylerin kendini yurdunda hissetme arzusu duymasındadır (Morley ve Robinson, 1995: 124). Bu insanların göçmen olarak yaşadığı toplum ve özdeneyim, metafizik anlamda yurdundan olmak olarak nitelendirilebilir. Bu tartışmalar heimat (anavatan) tasavvurunun değişmesine yol açmıştır. Heimat (anavatan), kökleri kayıp ve parçalanmış bir geçmişte olan söylencesel bir bağdır: “bireyler onu yakalamak ister; fakat o mesnetsiz ve kaygandır; yaslanacak sağlam bir dayanak aranır, fakat kendimizi hayaletlere kucak açmış olarak buluruz” (Berman, 1983: 333). Heimat kültür ve kimliğin temellerini koruma çabasıdır, bu biçimiyle kültürel sınırların ve grup içinde çevrelenmişimin sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Etnik gruplar arasında anavatan tasarımı farklılık gösterebilmektedir. Özellikle heimat ile olan bağ söz konusu olduğunda bu ilişkiler kümesi karmaşık bir yapı arz edebilmektedir. Bazı etnik gruplar arasında heimat, henüz kimsenin varamadığı fakat özlediği bir yerdir. Reizt heimat ile ilgili olarak şuna dikkat çekmektedir: “Heimat, insanın doğduğu yerdir, herkes için dünyanın merkezidir, farklı bireyler için bir yer hem heimat hem de sürgün yeri olabilir” bu algısal farklılık sadece bölgesel değildir, bir köken anısı veya mümkün olmayan köklere dönüşü içerir (aktaran Kaes, 1989: 163).

Çokkültürcülük ve Etnisite

Etnisite kavramı literatürde ilk kez 1953 yılında Amerikalı sosyolog David Riesman tarafından kullanılmıştır. Bu kullanıma konu olan etnik (*ethnic*) kelimesinin etimolojik kökeni ise çok daha gerilere uzanarak Antik Yunan’daki *ethnos* (*ethnos*) sözcüğüne dayanmaktadır (Eriksen, 1993). Tarihsel gelişimi göz önünde alındığında kavramın Antik dönemden itibaren farklı anlamlarda kullanıla gelmiş olduğu görülmektedir (Say, 2013: 157). Connor’a göre etniklik; Grekçe *ethnos*’dan gelen ortak kökene ait bir grubu nitelendirmeyi ifade etmiştir (Connor, 2002: 25). Amselle’ye göre ise kavramın asıl kökeni eski Yunandaki *ethne* (tekili *ethnos*) ile polis (site) arasındaki karşıtlığa dayanmaktadır. Amselle, “*ethne*”nin Yunan kültüründen gelen ama şehir devleti örgütlenmesinden yoksun olan toplumlar anlamı taşıdığını söylemiştir. Orta Çağ’da ise kavram anlam değişikliğine uğrayarak kilise geleneği içinde Hristiyan olmayan ulusların adlandırılmasında kullanılmıştır (Amselle, 1998b: 134). Modern bir kavram olarak etnisitenin kullanılmasında ise göç ve göçmenlik durumu ile modern toplumlarda azınlıklara yönelik yaşanan bir takım olumsuz olaylar etkili olmuştur (Yanık, 2013). Modern toplumlarda görece yeni bir anlam kazanan etnisite, genellikle etnik grup temelli bir aidiyet biçimi, etnik kimliğin kurucu özü veya bir grubun diğer gruplardan ayırt edilebilme kıstası olarak değerlendirilmektedir (Yalçınar, 2014). Bu tartışmalar çerçevesinde genel olarak etnisiteyi, “doğuştan getirilen verili bir durum, bireylerin aidiyet duyguları ile kabul ettikleri, kuşaklar arası aktarım yoluyla nesiller arası sürekliliği sağlayan, ortak noktaları aynı dili, gelenekleri canlı tutan, topluluk

oluşumunda temel olan ritüelleri eksen alan toplumsal organizasyon” olarak tanımlayabiliriz (Yanık, 2013).

Etnik ya da etnik grup terimleri öncelikle kültürel farklılığın her şeyden önce gerçek veya yaygın olarak algılanan bir paylaşılan soy, dil, ve ulusal veya bölgesel kaynaklarla ilişkili olduğu kültürel farklılıklar bağlamında kullanılır (Fenton, 1999). Yanık’ın etnisite tanımından farklı olarak Fenton (2001: 14), “etnisiteyi daha çok sosyal bir süreç olarak insanların, kolektif ya da bireysel açıdan sosyal yaşamlarında etraflarına çektikleri hareketli sınırlar ve kimlikler” olarak algılamamız gerektiğini söylemektedir. Bireyler etnik grup ile birlikte çevre, cinsiyet, yaş, coğrafi köken, dini değerler, ikamet yeri gibi farklı toplumsallaşma ve aidiyet biçimlerinin kesiştiği noktada toplumsal unsurlar olarak etnoloji bağlamında incelenmektedir (Doytcheva, 2009). Milliyetçilik ve etnisite konusundaki çalışmaları ile tanınan Anthony Smith (2002); bir etnik grubu diğer gruplardan ayıran çeşitli özellikler olduğunu söylemiştir. Etnik grubun; kolektif bir ismi, ortak soy miti, ortak tarih anlayışı, ortak bir kültürü ve dayanışma duygusu vardır. Bu etnik grup kendini belirli bir bölge veya toprak parçası ile özdeşleştirmiştir. Fakat bu özellikler her zaman bütün etnik gruplar için geçerli değildir zamansal ve mekansal farklılığa bağlı olarak bunlardan hangisinin daha önemli olduğu alt kültür grupları arasında farklılık gösterebilmektedir (Smith, 2002).

Etnisite kavramının ortaya çıkışı özellikle kıtalararası göçler, iletişim ve ulaşım ağlarının gelişmesi sonucu çeşitli etnik grupların farklı nedenlerden dolayı çokkültürlü toplumlar içinde yaşamaya başladığı; özellikle globalleşme (küreselleşme) kavramının sosyal bilimlerde tartışılmaya başlandığı ikinci dünya savaşı sonrası döneme denk gelmektedir. Etnisite (köken), globalleşme (küreselleşme), farklılık, çoğulculuk gibi kavramlar genel olarak toplumların veya toplulukların nasıl ele alınacağı sorununu beraberinde getirmiştir. Bu soruna siyasal anlamda iki cevap verilmiştir. Bunlardan ilki olan eritme potası (melting pot) modelidir. Bu modele göre; farklı etnik grupların yaşadığı ana akım toplum içinde aynışma sürecine girerek ortak yaşam için homojenliğe geçiş olarak görülmektedir. Farklılıkların eritilerek tek bir kapta toplanması sonucu yeni bir aidiyet, kimlik, kültür vb. yaratılması anlayışıdır.

Diğer model ise salata modelidir (salad bowl). Bu modelde ise her bireyin sahip olduğu farklılıkların bir zenginlik ve çeşitlilik kaynağı olduğu, bunların eritilerek yok edilmesi değil, daha fazla korunması gerektiği anlayışıdır (Anık, 2012). Eritme modeline daha çok ulus devlet perspektifinden yaklaşmıştır. Kymlicka, (2001b: 18) ulusu bir toplumsal kültür olarak tanımlamıştır. Ulus bir dilden, bir dizi toplumsal yapıdan, normlardan ve karşılıklı ilişki kurma biçimlerinden, kurumlardan, geleneklerden ve kültürel geleneklerden oluşur. Ayrıca ortak bir dil ile

birbirine bağlanan ve sınırları belirli topraklar üzerinde kendini ifade eden, geniş yelpazeli etnikliklerin birleşimidir. Eritme modeli, ulus devletlerin devamı için zorunluluk arz etmiştir. Salata modeli ise günümüz çokkültürlülük anlayışına paralel olarak; bireylerin etnik, dini veya sahip olduğu her türlü farklılığı koruyarak ana akım topluma dâhil olduğu ve bu sayede ana akım topluma aidiyet duygusu kazandığı modeldir. Bu model aynı zamanda günümüz toplumlarında hibrit kimlikleri ortaya çıkarmıştır.

Günümüz çok kültürlü toplumlarına en iyi örnek Amerika Birleşik Devletleri'dir (ABD). Amerikan toplumunda bireyler kendilerini Amerikalı-Çinli veya Amerikalı-Japon vb. gibi tanımlayabilmektedir. Farklı olarak algılanan ve yaşadıkları nüfusun içinde kolayca erimeyen, etnik görünür kalmaya devam eden grupların, gerçekleştirdikleri büyük ölçekli göçlerden kaynaklanan görece sınırlı bir çeşitlilik olgusu ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan fakat kısa vadeli olmayan çeşitli çokkültürlü, çok etnikli, çok inançlı dinamiklerdir. Göçmen tanımı gereği; "bir toplumsal kültürü terk etmiş ve yeni bir toplumsal kültür kurmaktan aciz kimsedir", zira göçmenler siyasal, iktisadi ve toplumsal kültürün omurgasını teşkil eden kurumlardan yoksundurlar (Modood, 2007: 55). Göçmenler, yerleştikleri toplumlar tarafından vaktiyle zapt edilmiş veya aşağı görülmüş toplumlardan veya gruplardan gelmektedir (Modood, 2007). Farklı bir toplumda yaşayan bir etnik grubun dili, dini, giyim tarzı, ekolojik yaşam alanı, uyumluluğu, kültürel yapısı, soyut ve somut alanlarla veya yaşam ile ilgili değer yargıları diğer etnik gruplardan ve ana akım toplumdan farklılık gösterecektir. Bu farklılıklar ne kadar belirgin olursa farklı gruplar arasındaki sınırlar da o kadar keskin hale gelecektir (Anık, 2012).

Bütün toplumlar, giderek artan ölçüde çokkültürlü ve daha geçirgen bir yapıya bürünmektedirler. Geçirgen bir yapıya sahip olmaları göçlere daha açık duruma gelmeleri demektir; bu çokkültürlü toplumların artan yeni üyeleri, merkezi başka yerde bulunan bir diaspora yaşamı sürdürmeleri anlamına gelmektedir (Taylor, 1996: 82). Daha önce de belirtildiği gibi günümüzde devletlerin sadece % 10'u homojendir. Kültürel çeşitliliği ya da kültürel çoğulculuğu anlatmak için kullanılan çokkültürcülük; kültürel, cinsel, bedensel, dilsel ve etnik farklılıklara sahip grupların veya toplulukların bu sahip olduğu farklılıklardan dolayı yaşadığı toplum içinde ayrımcılığa maruz kalmadan varlıklarını sürdürebilmesini ve diğer gruplarla olan ilişkilerini açıklamak için kullanılmaktadır (Anık, 2012). Kymlicka (1998: 48) çokkültürcülük kavramına ilişkin açıklamasında etnik kimliğe vurgu yaparak; göçmenlerin herhangi bir önyargı veya ayrımcılık korkusu yaşamaksızın, etnik geçmişlerini gizlemeden topluma dâhil olabilmeleri olarak ele almaktadır. Çokkültürcülüğün hem normatif hem de pragmatik gerekçesi insanların önem verdikleri ve gerek birey uğruna gerekse toplumsal kaynaşma, bütünleşme veya yurttaşlık uğruna görmezden gelinemeyecek olan damgalanmış veya toplumun kıyasına itilmiş

kimliklerin, hakları olan saygıyı görme ihtiyacıdır (Modood, 2007: 167). Çokkültürlü toplumlarda göçmenlerden beklenen tek şey yeni yurtlarının siyasi kültürüne katılmaya gönüllü olmalarıdır; bunu yaparken de kendi kökenlerindeki kültürel, etnik veya dinsel yaşam biçimlerinden vazgeçmek zorunda kalmamaları önemlidir (Taylor, 1996).

Çokkültürlü bir toplumun başarıyla inşa edilmesi için göçmenlerde ülkeye aidiyet hissini uyandırılması şarttır. Bu aidiyet hissini oluşturulması bir asimilasyon süreci değildir; böyle bir asimilasyon gerçekçi olmayan ve baskıcı bir siyasadan ibaret olacaktır. Kucaklayıcı bir ulusal kimlik, insanların itibar ettikleri kimlikler üzerine kuruludur, onlara saygı gösterir ve onları hakir görmez (Modood, 2007: 204). Çokkültürcülük veya azınlıkların konumunda olan grupların toplum ile birleşmesi, bütünleşmeden farklıdır, yalnızca bireyleri değil, grupları da kimlikler, çağrışımlar, diaspora bağlantıları da dahil olmak üzere, aidiyetler düzeyinde ve siyasi seferberlik düzeyinde tanır. Grupların her yönleriyle, birbirlerinden farklı olabileceklerini, bu nedenle toplumsal manzaraya farklı şekillerde dâhil olabileceklerini temsil eder. Bu onların tek bir şablona göre intibak edemeyecekleri ve bütünleştikleri toplumu çeşitli şekillerde değiştirecekleri anlamına gelmektedir (Modood, 2007: 78).

Araştırma Metodolojisi (Yöntemi)

Bu çalışma kapsamında Ahıska Türklerinin etnik kimlik, dini kimlik, aidiyet duygusu, kültürel ve tarihi bağlar, topluluk yaşamı, göç edilen ülkelerle olan ilişkileri incelenmiştir. Tarih boyunca çeşitli nedenlerden dolayı Ahıska Türkleri, pek çok farklı ülke ve bölgeye göç etmişlerdir. Bu ülkeler ve bölgeler genel anlamda çokkültürlü bir toplum yapısına sahiptir. Çokkültürlü toplumlarda kültür ve etnisite kavramları arasındaki bağ sosyo-kültürel etkiler sonucunda karmaşık bir hal alabilmektedir; çünkü her alt-etnik azınlığın ana akım toplum ile özel bir bağı vardır. Bu bağ benzersiz bir aidiyet duygusuna sahip olmaya ve özel bir kimlik yaratmaya yönlendirebilmektedir. Ahıska Türklerinin kökeni incelendiğinde; tarihsel, dini ve etnik açıdan Türk toplumu ile özel ilişkileri vardır. Bu bağa rağmen Ahıska Türklerinden büyük çoğunluğu Türkiye'de hiçbir zaman bulunmamış; dahası, birçoğu Ahıska ve Türkiye dışında; Özbekistan, Ukrayna ve Rusya'da doğmuştur. Araştırma kapsamında toplanan veriler, Ahıska Türklerinin tarihi serüven içinde kültürleri ve etnik kökenleri hakkında bilgi toplamak üzere tasarlanmıştır. Araştırma kapsamında, görüşme yapılan bireylerin demografik veriler ve göç ettikleri ülkelere olan/olmayan aidiyet duyguları, kimlik algıları ve topluluk yaşamlarını anlamaya yönelik veriler toplanmıştır.

Tablo 1: Demografik Özellikler

CİNSİYET	<u>Kadın</u>		<u>Erkek</u>	
		17		13
YAŞ	<u>18-23</u>	<u>23-35</u>	<u>35-78</u>	<u>78+</u>
	2	8	17	3
DOĞUM YERİ	<u>Özbekistan</u>		<u>Rusya</u>	<u>Ukrayna</u>
	<u>Ahıska</u>			
	17		3	9
				1

Araştırma kapsamında, 17'si kadın, 13'ü erkek olmak üzere toplamda 30 kişi ile görüşme yapılmıştır. Araştırmada katılımcılar arasındaki yaş dağılımına bakıldığında genel olarak 23 yaş ve 78 yaş arasında farklı katılımcılar ile görüşme yapılmıştır. Yaş grubu olarak üç farklı ülkede bulunan kişilerin seçilmesine dikkat edilmiştir. Katılımcıların büyük bir kısmının yaşının yüksek olmasının en önemli nedeni de budur. 23 – 35 yaş arasında bulunan katılımcıların seçilmesinin nedeni ise, Ukrayna'da doğmuş olmaları ve daha önce Ahıska'yı ve Türkiye'yi görmemiş olmalarıdır. Bu anlamda etnik kültürel kodlar ve içinde yaşanılan daha geniş ölçekli sosyo-kültürel yapı arasında farklı yaş grupları için karşılaştırma yapma imkânı sağlamaktadır. Araştırmanın önemli katkılarından biri de üç farklı ülkeye göç etmiş bireylerle görüşme yapılmasıdır. Çünkü bireylerin üç farklı ülkede ve bir çok farklı kültürlerle etkileşime girmiş olmaları önemlidir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu 27 yıl Ukrayna'da yaşamışlar ve grup halinde hareket etmişlerdir. Grup halinde hareket etmeleri ve kuşaklar boyunca kendi öz kültürlerini korumaya çalışmaları, etnik ve kültürel kimliklerini korumalarında önemli bir etken olmuştur.

Bu çalışma, kimlik, aidiyet, etnisite, ve topluluk hayatı arasındaki ilişkiyi anlamak için yapılmış nitel araştırmadır. Çalışmada verileri toplamak için yarı yapılandırılmış görüşme yöntemini kullanılmıştır. Çünkü derin ve detaylı olan verileri analiz etmek için yarı yapılandırılmış görüşme yöntemi araştırmanın temasına daha uygun olduğu görülmüştür. Yarı yapılandırılmış görüşmeyi kullanmanın en önemli sebeplerinden biride; konuşma ortamını kolaylaştırmasıdır. Bu yöntem, görüşülen kişinin belli bir gündeme engel olmamasına veya yönlendirilmesine gerek kalmaksızın konuşmaktan çekinmemeye şansı vermektir (Longhurst, 2003). Görüşülen kişiyi ana temalar etrafında odaklı tutmak için, araştırmacının mülakatın kontrolünü elinde tutması gerekmektedir.

Araştırmada genel olarak açık uçlu sorular sorulmuştur. Bu sayede, mülakata katılanların sunuş veya zımnî seçenekler olmadan cevap vermeleri hedeflenmiştir (Lichtman, 2014). Görüşmeler genel olarak 15 – 30 dakika arasında yapılmıştır. Toplanan verilerin analiz edilmesi için tematik içerik analiz yöntemi kullanılmıştır. Tematik içerik analizi, nitel araştırmalarda kullanılan bir analiz yöntemidir. Veriler üzerinden yapılan sınıflandırmaları analiz etmek ve verilerle ilgili temaları sunmak için kullanılmaktadır.

Tematik içerik analiz yöntemi ile veriler çok ayrıntılı olarak gösterilir ve yorumlama yoluyla çeşitli konular üzerinden sonuçlara ulaşılır (Boyatzis, 1998). Tematik içerik analizi üç aşamada işlenir; kategorileri kodlamak, bu grupları etiketlemek ve son olarak bulguları rapor etmektir. İlk aşamada yapılan görüşmeler metin haline getirilerek katılımcıların ortak yaşamışlıkları üzerinden yaftalanma, grup içi dayanışmaya önem verme, diğer alt kültür grupları ve ana akım toplum ile olan ilişkiler, topluluk içinde başka dil konuşmama, çocuklarının diğer alt kültür grupları ile olan ilişkilerine yön verme gibi kodlar oluşturulmuş. Daha sonra bu kodlara bağlı olarak ana temalar oluşturulmuştur. Araştırma da kullanılan temalar şu şekildedir: kimlikler, dil, buldukları ülkelerle ilişkileri ve aidiyet duygusu. Bu kategoriler, araştırmacının verileri tekrar tekrar okunması sonucu belirlenmiştir.

Bulgular ve Yorumlama

Çalışma Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan fakat daha sonra Rus işgali dolayısıyla Osmanlı sınırına yakın olduğu ve kargaşaya neden olabileceği endişesi ile 1944 yılında Ruslar tarafından Orta Asya içlerine zorunlu olarak göçe tabi tutulan ve kendilerinin sadece “Türk” fakat diğer grupların ve toplumların “Ahıska Türkü” olarak tanımladığı grup üzerinde yapılmıştır. Günümüzde Ahıska bölgesi terimi, 16 Mart 1921 Moskova Antlaşması ile Türkiye sınırları dışında kalan ve Gürcistan’ın Güney-Batı bölgesindeki Adigön, Ahıska, Aspinza, Ahılkelek ve Bogdanovka ile bu birimlere bağlı 200’ün üzerinde köyden oluşan bölgeyi tanımlamak için kullanılmaktadır. Ahıska Türkleri veya Mesket Türkleri terimleri bu bölgede yaşarken, 1944 yılında sürgün edilen ve bir daha bu topraklara dönemeyen Türkleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır (Demiray, 2012). Ahıska Türkleri Ahıska’dan çıkarıldıktan sonra sürekli göç etmek zorunda kalmışlardır bu sebepten dolayı da günümüzde Amerika Birleşik Devletleri de dâhil olmak üzere sekiz farklı ülkede yaşamaktadırlar. Türkiye’de yaşayan Ahıska Türkleri ilk defa 1992 yılında çıkarılan bir kararname ile Türkiye’ye gelmişler ve bu tarihten sonra farklı dönemlerde Türkiye’ye (kendilerinin deyimiyle anavatanlarına) dönüş devam etmiştir. Günümüzde Türkiye’de yaşayan Ahıska Türklerinin sayısı yaklaşık olarak 40.000 ile 60.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir (Seferov ve Akış, 2008: 402). Fakat bu sayıya Ukrayna’da yaşanan olaylar sebebiyle Mayıs

2016'da Türkiye'ye getirilen Erzincan ve Bitlis'in Ahlat ilçesine yerleştirilen Ahıskalılar dahil değildir. Yaklaşık olarak 72 aile Ahlat'ta bulunan TOKİ konutlarına yerleştirilmiştir. Bu aileler gönüllülük esasına göre seçilmiş ve anavatanlarına dönüşü sağlanmıştır.

Bu çalışma kapsamında Ahlat'ta yaşayan Ahıska Türkleri ile görüşme yapılmıştır. Ahlat'ta yaşayan Ahıska Türkleri arasında Ahıska'da sürgünü yaşayanlar da olmak üzere Özbekistan, Kazakistan, Rusya, Azerbaycan ve Ukrayna'da yaşayanlar vardır. Araştırmacı genel olarak; kimlik, aidiyet, kültür ve anavatan algılarını anlamak için sorular sormuştur. Bu tür konular hakkında soru sormak her zaman hassas durumdur. Bu sebepten dolayı, katılımcıların güveni kazanarak daha kesin bilgiler almak ve özel hayatlarını korumak için katılımcıların isimleri araştırma boyunca görüşme numarası olarak kullanılmıştır.

Kimlik ve Etnisite

Kimlik hakkında soru sormak en zorlu alanlardan biridir çünkü bireyler kimlikleri konusunda her zaman daha hassastır. Görüşme yapılan Ahıska Türkleri ilk göç ettikleri Özbekistan başta olmak üzere göç ettikleri hemen hemen her yerde bir aşığılama ve yaftalama ile karşılaşmışlardır. Bu tür aşığılama ve ad takmalar Ahıska Türkleri için daha fazla etnisite kavramına sarılmalarına ve diğer gruplarla aralarına sınır çekmelerine neden olmuştur. Görüşme yapılan katılımcıların hepsi kimliğini sadece "Türk" olarak açıklamıştır. "Kendinizi Ahıska Türkü olarak tanımlıyor musunuz?" sorusuna ilk defa Özbekistan'a göç ettikten sonra kendilerini diğer etnik gruplardan ayırmak için coğrafi bir farklılaştırmaya giderek "Ahıska Türkü" tanımlamasını kullanmışlardır. Bu tanımlama kuşaklar arasında her zaman devam etmiştir. Ahıska dışında doğmuş olan diğer bireyler de kendilerini Ahıska Türkü olarak tanımlamaktadır. Görüşme numarası 11, 23 yaşında, erkek:

"Ukrayna'da doğdum ve hayatımda Ahıska'ya hiç gitmedim, ama kendimi daima Türk olarak tanıtıyorum. Ailem beni Türk olarak yetiştirdi. Ben Türk kültürüne ve Müslüman kurallarına göre yaşıyorum. Ukrayna'da okula gittim ve çok Ukraynalı arkadaşım oldu. Rusça ve Ukraynaca konuşmayı öğrendim, fakat kültür ve yaşam biçimlerini hiçbir zaman kabul etmedim. Evime dönüp kapıyı kapattıktan sonra ben bir Türküm bu gerçeği değiştiremem."

Ahıska Türkleri etnik kökenlerini hiçbir zaman unutmamışlardır. Türk kültürüne ve toplumuna olan aidiyetlerini her koşulda korumaya

çalışmışlardır. Bunun en önemli örneklerinden biri 1989 yılında Gürcistan hükümeti Ahıska Türklerine Ahıska'ya geri dönmeleri çağrısında bulunmuş fakat bütün grubu Gürcü kimliği altında kabul edeceklerini Türk kimliklerinden vazgeçmelerini istemiştir. Fakat katılımcıların hiçbiri bunu kabul etmediğini söylemiştir. Görüşme numarası 20, kadın, bu durumu şöyle açıklıyor:

“Ben bir Türküm. 1989 yılında Özbekistan'dayken, Gürcistan Hükümeti, tüm Ahıska Türklerini kabul edeceklerini, hepimizin bir Gürcü olarak kabul edileceğini söyledi. Kabul etmedik. Onu neden kabul edeceğim, Gürcü değilim; Ben bir Türküm. Özbekistan'da doğdum ve Ukrayna'ya göç ettim. Ukrayna'da uzun yıllar yaşadım. Hayatımda Ahıska'ya hiç gitmedim, ama her zaman kendi ülkem olan Türkiye'ye geri dönmek istedim. Türk ve Müslüman topraklarda yaşamak istedim.”

Göç ettikleri yerlerde karşılaştıkları isim takma ve aşağılayıcı eylemler Ahıska Türklerinin kapalı bir grup haline gelerek kendilerini diğer gruplardan izole etmelerine ve etnisiteye sıkı sıkıya bağlanmalarına yol açmıştır. Görüşme yapılan katılımcılardan bazıları özellikle ilk göç ettikleri yer olan Özbekistan'da toplum içinde ikinci sınıf insan muamelesi gördüklerini ifade etmiştir. Burada kendilerine aşağılayıcı isimler takılmıştır. Görüşme numarası 1, erkek, bu durumu şu şekilde anlatıyor:

“Sürgün sırasında babamı ve diğer insanları hayvan taşınan vagonlarla götürmüşler. İnsan sayısı çok fazla olduğu için vagonlar insan yığınları haline gelmiş. Özbekistan'a vardığımızda bize “vagona tutunup gelenler” gibi küçük düşürücü tabirler kullanılmış. Ben Özbekistan'da doğdum. Özbekistan'dan sonra Rusya'ya göç ettik, orada da bize “çorli” diyorlardı. Çorli Türkçede kara anlamına geliyor, onlar beyaz oldukları için bize kara diyorlardı. Biz onlardan farklıydık.”

Katılımcıların büyük çoğunluğu Ahıska'dan sürgün edildikten sonra bu tür ötekileştirmeler ve aşağılamalara maruz kaldıklarını ifade etmiştir. Bir diğer katılımcı yaşadıklarını şu şekilde anlatıyor:

“Bize bazı insanlar şurka derlerdi, Türkçe anlam olarak kütük anlamına gelmektedir. Onlar bizi hiçbir işe yaramayan kültürsüz insanlar olarak görmekte bu yüzden bize şurka diye seslenirlerdi. Özellikle Rusya’da bize şurka (kütük) ya da çörni (kara) derlerdi. Gittiğimiz her yerde sürekli bize isim takarlardı. Özbekistan’da insanlar bize gülerlerdi, “trene asılıp gelenler” derlerdi.”

Görüşülen Ahıska Türklerinden büyük çoğunluğu göç ettikleri toplumlarla olan ilişkilerini asgari seviyede tutmaya özen gösterdiklerini ifade etmişlerdir. Yaşadıkları toplumun dilini öğrenmişler fakat kültürünü hiçbir zaman benimsememişlerdir. Bu bağlamda aile içi ilişkilerinde her zaman Türkçe konuşmaya özen göstermişler ve çocuklarının diğer etnik veya dini gruplardan olan bireylerle evlenmelerine izin vermemişlerdir. Kendi etnik gruplarının kaybolmaması için aileler zaman zaman çocukları üzerinde evleneceği kişiler anlamında baskı kurmuşlardır. Ahıska’lılar bu sayede kültürel geçmişlerinden kopmamış varlıklarını göç ettikleri her ülkede farklı bir etnik grup olarak sürdürmüşlerdir. Görüşme 2, kadın, şu şekilde açıklıyor bu durumu:

“Çocuklarımın Ukraynalı veya Rus kızlarla evlenmelerine izin vermedim çünkü onlar Müslüman ve Türk değiller. İki oğlum var. Bunlardan biri ailemizde Ahıska Türkü ile evlendi. Diğeri ise bekâr. Ben onun buradan Ahlat’tan biriyle evlenmesini istiyorum. Umarım o burada evlenecek ve bizimle yaşayacak. Oğlumun Ahlat’tan bir kızla evlenmesine izin verebilirim, çünkü Ahlat Türk kasabası ve Müslüman. Aynı kültürü paylaşıyoruz, biz yıllardır zaten bunun özlemini çektik. Bu, bizim için çok önemlidir.”

Katılımcılar göç ettikleri ve hatta bazılarının da doğum yeri olan ülkelere aidiyet duygusu geliştirmemişlerdir. Yaşadıkları toplumlarda her zaman Türkiye’ye bir dönüş hayali kurmuşlar bu yüzden göç ettikleri ülkelere aidiyet duygusu geliştirmemişlerdir. Sürgünde geçen yıllar sonunda Türkiye’ye geldiklerinde, Türkiye’yi kendi öz vatanları olarak benimsemiş ve aidiyet duygusu geliştirmişlerdir. Bu bağlamda “Türkiye’ye kendinizi ait hissediyor musunuz?” sorusuna katılımcıların tamamı “evet” yanıtını vermiştir. Anavatan kavramının coğrafi bir yer olmaktan çok etnisiteye bağlı

kültürel bir kavram olduğu ortaya çıkmaktadır. Görüşme 5, kadın, Türkiye ve aidiyet ile ilgili düşüncelerini şu şekilde anlatıyor:

“Ben sonunda ait olduğum yere döndüm. Türkiye benim vatanım, toprağım. Memlekete döneceksin dediklerinde sevinçten ağlıyordum. Uçağa binmekten korktuğum için hastaneye gittim, uçağa binmek için ilaç istedim. Doktor bana sordu; “Nereye gideceksin?” diye. Belki izin vermezler diye korktum, yalan söyledim; “Rusya’ya gidiyorum” dedim. Ben her zaman vatan aşkıyla bekledim ve sonunda buna kavuştum.”

Küreselleşmenin yerellikleri yok ettiği ve kültürel dejenerasyona (bozulmaya) neden olduğu birçok sosyal bilimci tarafından dile getirilmiştir. Günümüzde toplumlar çok kültürlü bir yapıya sahiptir, buradan hareketle farklı etnik gruplar anavatanlarından uzakta yaşamaktadır. Kitle iletişim araçları ve küresel ulaşım imkânları sayesinde bireyler kendi memleketleri ile olan ilişkilerini devam ettirebilmekte ve aidiyet ve etnik kültürel referans çerçevelerini koruyabilmektedir. Katılımcıların tamamı göç ettikleri yerleri özlemediklerini ve daha önce Türkiye’de hiç bulunmamalarına rağmen Ukrayna ve diğer göç ettikleri yerlerde Türkiye özlemi çektiklerini söylemişlerdir. Ukrayna’da doğan ve Türkiye’ye daha önce gelmemiş olan görüşme 11, erkek, bu durumu şöyle anlatmaktadır:

“Ben Ukrayna’da doğdum Ahıska’yı hiç görmedim. Şuan kendimi anavatanımda hissediyorum biz zaten Ukrayna’da yaşarken de hep Türk televizyon programlarını izlerdik. Şuan Ahıska’ya dönmek istemem çünkü Ahıska bile olsa yine din ayrı dil ayrı ben orada yaşamak istemem. Benim dedelerim Ahıska dan göç etmiş ama onların dedeleri de Türkiye’den göç etmiş ben asıl öz vatanıma döndüm başka bir yerde olmak istemem.”

SONUÇ

Nüfus hareketleri her zaman bireylerin ve toplumların yapısında önemli değişimlere sebep olmuştur. Bireylerin ve grupların bir bölgeden diğerine yaptığı hareketler insanlık tarihinin başından beri var olmuştur (Bricker, 2013). Zaman içinde nüfus hareketleri ve göç olgusunun niteliğinde değişimler yaşanmış ve günümüzde kıtalararası göç olgusu, özellikle son

yıllarda bütün dünyayı etkisine alan ve küresel boyutta kültürel, ekonomik, siyasal değişimlere neden olan bir sosyal değişim aracı olarak ortaya çıkmıştır.

Kitle iletişim araçları ve ulaşım alanında yaşanan gelişmeler sayesinde bireyler mobilizasyon sürecine dâhil olmuş ve çağdaş toplumlar için yeni sosyal iticiler ortaya çıkmıştır. Mobilizasyon süreci aynı zamanda göç olgusuna olan bakış açısını değiştirmiş özellikle gelişmiş ülkelerde çokkültürlülük ve çokkültürcülük tartışmalarını başlatmıştır. Zaman ve mekân algısı değişen bireyler, farklı toplumlar ve kültürlerle daha kolay etkileşime girebilmekte ve bu sayede kültürler arası etkileşim oranı artmaktadır. Bu değişimlerden dolayı pek çok homojen toplum, farklı kültürel geçmişe, etnik köken ve dini değerlere sahip bireylerin birlikte yaşadığı çok kültürlü topluluklara dönüşmüştür (Martens, Dreher ve Gaston, 2010). Yaşanan bu gelişmelere paralel olarak bireylerin kimlik, aidiyet ve kültür algıları da değişmiştir. Özellikle küreselleşme tartışmalarında, küçük etnik grupların etnik kökenleri ile olan bağını kaybetmeye başladığı ve günümüz çokkültürlü toplumlarda yaşayan farklı azınlık grupların küreselleşmenin tektipleştirici etkisi nedeniyle tek bir kimlik veya kültür etrafında yaşamaktadır. Bu değişim süreçlerine bağlı olarak göçmen gruplar ana akım topluma aidiyet duygusu geliştirmektedir. Bu argümanlar çokkültürlü toplumlarda temel kabul olarak görülmesine rağmen her etnik grup aynı süreçlerden geçmemekte kendi etnisite ve farklılıklarını korumaya çalışmaktadır. Özellikle günümüzde çokkültürlülüğün ve farklılaşmanın itici gücü olarak kabul edilen kitle iletişim araçları aynı zamanda farklı toplumlarda yaşayan etnik grupların kendilerini diaspora olarak tanımlamalarına ve anavatanları ile olan bağının devam etmesine yardımcı olmaktadır.

Farklı toplumlarda yaşayan etnik gruplar kendi içlerinde sıkı bir ilişki ağı geliştirerek ulus ötesi diaspora kavramını ortaya çıkarmışlardır. Ulus ötesi diaspora Yahudi grupların Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkardıkları bir kavramdır. Kitle iletişim araçları sayesinde göçmen gruplar mekânsal farklılaşmadan etkilenmeksizin anavatanlarına olan aidiyet duygularını devam ettirebilmekte ve aynı zamanda kültürel değerlerinden vazgeçmemektedirler. Göçmen gruplar televizyon programları ve internet sayesinde anavatanlarında olup biten her şeyden haberdar olabilmekte, mekânsal farklılık önemini yitirmektedir. Küreselleşme ve kitle iletişim araçlarının tektipleştirici, yerel kültürlerin yok olmasına neden olduğu bir gerçektir fakat aynı zamanda farklılıkların devam ettirilmesine yönelik etnisitenin korunması ve devamı üzerindeki etkisi de göz ardı edilememelidir.

Kültür, etnisite ve kimlik algısı heimat (anavatan) algısı ile bağlantılıdır. Anavatan algısı bu üç kavramın toplamının bir ifadesidir.

Çokkültürlü toplumlarda farklı göçmen gruplar arasında anavatan algısı da farklılaşmaktadır. Ahıska Türkleri için anavatan mekansal birlikten çok özlenen ve bir gün mutlaka dönülmesi arzu edilen bir yer olarak görülmüştür. Stuart Hall'un ifade ettiği gibi "Göç tek yönlü bir yolculuktur. Geri dönülecek bir yuva yoktur" betimlemesi Ahıska Türkleri için geçerli olmamıştır. Anavatan anlayışı Eliot'un deyişiyle; "Her ülke, bir insana vatandır. Bir başkasına da sürgün yeri". Bu anlamda, heimat ve kültürel bağlılıklar ve farklılaşmalar etnik grupların köken anlayışı ve kültürel değerlerine olan bağlılıkları doğrultusunda ana akım toplum ile olan ilişkilerinin niteliğini belirlemektedir.

Aidiyet ve kimlik anlayışları göçmen gruplar arasında göç çeşidine bağlı olarak da farklılık gösterilebilir. Göç sırasında yaşanan acılar veya sıra dışı olaylar bir etnik grubun kimlik, aidiyet ve kültürel değerlerine verdiği önemin nasıl olacağını belirleyebilmektedir. Ana akım toplum içinde, göçmen gruplar arasında bir etnik grubu diğer gruplar karşısında tanımlayan özellikleri, araya konulmuş olan toplumsal sınırlardır. Bu anlamda çokkültürlü toplumlarda bir etnik kimliğin varlığını devam ettirebilmesi grubun bellek süreçlerine bağlıdır. Herhangi alt kültür grubun üyeleri kendilerini ortak geçmişlerinin anılarına dayanarak tanımlayabilir. Ahıska Türkleri, yaşadıkları bölgeden çıkarılmaları ile başlayan zorunlu göç serüveni sırasında yaşadıkları acılı olaylar grup içinde kuşaktan kuşağa aktarılarak etnisitelerini devam ettirmeleri açısından yaşadıkları farklı ülke ve topluluklarda önemli bir etken olmuştur. Yaşanan bu olaylar ulus ötesi diasporanın güçlenmesi ve anavatanı duyulan özlemi arttırmıştır.

Çokkültürlü toplumlarda Tariq Modood'un belirttiği gibi özellikle göçmen grupların damgalanmış ve toplumun ikinci sınıf üyesi olarak görülmeleri etnik grupların toplumsal sınırlarını arttırarak kendi içinde varlıklarını devam ettirmelerine neden olmuştur. Göçmen gruplar diasporatik tutum içine girmiş ve etnisitelerine olan bağlılıklarını güçlendirmişlerdir. Diğer gruplarla olan ilişkilerinde etnik, dini, kültürel farklılıklarını öne çıkararak kendi kimliklerini tanımlamada kullanmaktadırlar. Bu durumu anlamak için T. Modood şöyle bir açıklama yapmaktadır; çokkültürlü toplumlarda bireyler varoluşsal krizlerden kurtulmak için "ben kimim?" sorusundan çok "ben ne değilim?" sorusuna cevap vermeye çalışmışlardır. Çokkültürlü toplumlarda etnik bir grup kendi farklılıklarını güçlendirerek diasporasını ortaya koymaya çalışmaktadır. Örneğin, İngiliz toplumunda yaşayan Pakistanlı bir genç kendini: İngiltere'de yaşayan, Müslüman, erkek, gazeteci bir Pakistanlı olarak tanımlayarak. Sahip olduğu farklılıklarını öne çıkarmıştır. Göçmen gruplarda öne çıkarılan farklılık gruptan gruba farklılık arz edebilmektedir. Örneğin bazı gruplar için dini farklılık daha önemli olabilirken bir diğer göçmen grup için etnik köken öne çıkabilir. Ahıska Türkleri için bu ayrıştırmaya gitmek zordur çünkü Türk ve Müslüman kimlikleri Ahıskalılar için aynı derece önemlidir. Araştırmaya katılan

katılımcıların tamamı bu iki kimliğin aynı anlama geldiğini söylemiştir. Göçmen gruplar arasındaki bu farklılaştırma ana akım toplumun üyeleri tarafından dışlanmış ötekileştirilmiş olan gruplar arasında daha yaygın olduğu söylenebilir. Ahıska Türkleri örneğinde baktığımızda özellikle Özbekistan ve Rusya'da ana akım toplum tarafından yapılan damgalama ve aşağılayıcı isimler kullanılması bu grubun etnik kökenlerine, kültürüne ve anavatanına olan hislerini güçlendirmiş ve ana akım topluma aidiyet duygusu geliştirmesini engellemiştir.

KAYNAKÇA

Amselle, J. L. (1998b). *Etni ve Kabile: Her Kapıyı Açan Kavramlar*, Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca, Çev., Siren İdemen. İstanbul: Metis Yayınları.

Anık, M. (2012). *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi..* İstanbul: Açılım Kitap.

Berman, M. (1983). *All That Is Solid Melts into The Air: The Experience of Modernity*. London: Verso.

Bostancı N. (1998). Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik, *Türkiye Günlüğü*, 50 (1), 38-55.

Boyatzis, R. E. (1998) *Transforming Qualitative Information: Thematic Analysis and Code Development*. London: Sage Publications.

Brickner, R. K. (eds.) (2013). *Migration, Globalization, and the State*. Basingstoke: Palgrave.

Connor, W. (2002). Nationalism and Political İllegitimacy, Ethnonationalism in the Contemporary World, Ed. By Daniele Conversi. New York: Routledge.

Demiray, E. (2012). Anavatanlarından Sekiz Ülkeye Dağılmış Bir Halk: Ahıska Türkleri. *Turkish Studies*, 7 (3), 877-885.

Doytcheva, M. (2005). *Çokkültürlülük*. Çev. Tuba Akıncılar Onmuş. İstanbul: İletişim.

Eriksen, T. H. (1993). *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.

Fenton, S. (1999). *Ethnicity, Racism, Class and Culture*. London: Macmillian.

Hattatoğlu, P., Yakushko, O. (2014). Experiencing the Formation of Hybrid Cultural Identities in First- Generation Turkish Immigrants to The United States. *Journal of Identity and Migration Studies*, 8 (1), 27-46.^[1]

Kaes, A. (1989). *From Hitler to Heimat*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kymlicka, W. (2001b). Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe. IN: Kymlicka ve Opalski (eds), *Can Liberal Pluralism Exported?* New York: Oxford University Press.

Longhurst, R. (2003) Semi-structured interviews and focus groups, IN: Clifford, N. and Valentine, G. (eds.) *Key methods in Geography*, London: SAGE.

Lichtman, M. (2014). *Qualitative Research for the Social Sciences*. London: Sage.^[1]_[SEP]

Martens, P., Dreher, A. and Gaston, N. (2010). Globalisation, the global village and the civil society. *Futures*, 42 (6), 574-582.

Martin, D. (1995). The choices of identity. *Social Identities*, 1(1), 5-20.^[1]_[SEP]

Modood, T. (2007). *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge: Polity Press.

Morley, D. ve Robinson, K. (1995) Kimlik Mekanları. Çev. Emrehan Zeybekoğlu. İstanbul: Ayrıntı.

Pembecioglu, N. (2012). Building identities: Living in the hybrid identities. *Scientific Journal of Humanistic Studies*, 4 (7), 46-59.^[1]_[SEP]

Rustin, M. (1987). Place and Time in Socialist Theory. *Radical Philosophy*, 147 (1), 28-44.

Schlesinger, P. (1987). On national identity: some conception and misconceptions criticised. *Social Science Information*, 26 (2), 219-264.

Say, Ö. (2013). *21. Yüzyılda Ulus, Çokkültürlülük ve Etnisite*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Schudson, M. (1994) Culture and the integration of national identities. *International Social Science Journal*, 139 (1), 63-82.

Seferov, R. ve Akış, A. (2008), “Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yaşadıkları Coğrafyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir Bakış, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 24 (1), 393-411.

Smith, A. D. (2002). *Nations and Nationalism in A Global Era*. Cambridge: Polity Press.

Taylor, C. (1996) *Çokkültürcülük*. Haz. Amy Gutman. İstanbul: YKY.

Theodorson, G. A. and Theodorson, A. (1979). *A Modern Dictionary of Sociology*. New York: Barnes and Noble Books.^[1]_[SEP]

Tourraine, A. (1997). Birlikte yaşayabilecek miyiz? Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla. İstanbul: YKY.

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2016). *International Migration Report 2015 (ST/ESA/SER.A/384)*.

Yalçın, R. (2014). Etnisite ve Milliyetçilik: Eleştirel Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 69 (1), 189-215.

Yanık, C. (2013). Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi. *Kaygı*, 20 (1), 225- 237.

Zeyrek, Y. (2001) *Ahıska Bölgesi ve Ahıska Türkleri*. Ankara: Pozitif Matbaacılık.^[1]_[SEP]

KARA GÜNEŞ'İN IŞIĞINDA *VITA MELANCHOLIA*'DAN *VITA ACTIVA*'YA: ANTİGONE ve ARENDT

Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN*

ÖZET

İlkçağlardan beri bir düşünme ve araştırma konusu olan, çoğu zaman yaşamın karşısında bir güçsüzlük ve zayıflık, insan dünyasındaki karanlık bir yan olarak nitelendirilen melankoli, çok farklı görünümlere sahiptir ve bu nedenle kimi zaman bizi anlamı ve özellikleri hakkında yeniden düşünmeye zorlar. Melankolik olarak nitelendirebileceğimiz bazı kişiler vardır ki, yaşamları boyunca çeşitli güçlüklerin üstesinden gelmeyi başarırlar ve bir yaşam mücadelesi örneği gösterirler. Onlar sadece duygusal olarak hassas kişiler değildir. Sahip oldukları güçlü özelliklerle ve başkaldırma güçleriyle, melankolik yapılarına rağmen, yaşam karşısında sağlam bir duruşun örneğidirler. Antigone ve Hannah Arendt bu kişilerden sadece ikisidir.

Bu metinde, çeşitli filozofların melankoliyle ilgili belirlemeleri ışığında, Arendt ve Antigone örneğinde, melankolinin anlamı üzerinde derinleşilecek, melankolinin gücüne işaret edilecek ve melankolinin *vita activa*'ya dönüşme potansiyeli açığa çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Melankoli, Vita Activa, Vita Melancholia, Kara Güneş

IN THE LIGHT OF THE BLACK SUN *VITA MELANCHOLIA* TO *VITA ACTIVA*: ANTİGONE and ARENDT

ABSTRACT

The melancholy which is the subject of thinking and research from antiquity, often described as a powerlessness and weakness in the face of life and as a dark side in the human world has very different appearances and for this reason sometimes forces us to rethink about its meaning and characteristics. There are some people we can characterize as melancholic, who have shown success in overcoming various difficulties throughout their lives and demonstrating a model of life struggle. They are not just emotionally sensitive people, with their powerful features and their power to rebel, despite their melancholic nature, they are examples of a solid stand against life. Antigone and Hannah Arendt are only two of these people.

In this paper, in the light of the various philosophers' determination of melancholy, in Arendt and Antigone example, the meaning of melancholy will be deepened, the power of melancholy will be pointed out and the possibility of turning melancholy into *vita activa* will be revealed.

Keywords: Melancholy, Vita Activa, Vita Melancholia, Black Sun

* Yrd. Doç. Dr., Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü.

O, her ne kadar kendisini bir siyaset felsefecisi olarak değil de siyaset teorisyeni olarak tanımlasa da siyaset felsefesi denilince akla gelen ilk isimlerden biri olan Hannah Arendt, 19 Temmuz 1947’de arkadaşı Kurt Blumenfeld’e yazdığı bir mektupta kullandığı, “*bir çeşit melankoli yaşıyorum ve bununla savaşmanın tek yolu anlamak ve bu konular üzerine düşünmek*” (aktaran: Young-Bruehl, 2012: 58), cümlesiyle, içinde bulunduğu ruh durumunu, hayata bakışını ya da bir anlamda kendi kişiliğinin yapısını açığa çıkarmış olur.

Peki, nasıl bir kişilik yapısıdır bu? Öyle bir kişilik yapısıdır ki insanın normaller arasında anormal, düzene uyanlar arasında aykırı, hatta zaman zaman bir ayırık otu ve baş kaldıran olarak görünmesine neden olur. Örneğin Ortaçağ’da –aslında hala– melankoliye ve melankoliklere karşı katı ve şiddetli tutumun nedeni, melankolik düzeyde bile olsa toplumsal-bireysel muhalefeti ortadan kaldırma isteği olarak değerlendirilebilir (Teber, 1997: 121). Peki, melankolikler neden böyledir? Neden öyle hisseder, öyle davranır ve öyle yaşarlar? Ellerinden başka türlü gelmediği için mi? Melankoli onların doğuştan getirdikleri bir yapı özelliği midir yoksa melankoli denilen bu “bela”yı sonradan mı edinmişlerdir? David Le Breton, *Acının Antropolojisi*’nde insanların aynı yaralara ve rahatsızlıklara karşı tepkilerinin sosyal ve kültürel durumlarına ve özel koşullara göre farklılık gösterdiğini, duyarlık eşiklerinin aynı olmadığını belirtir (Le Breton, 2000: 9). Bu konuyla ilgili, çeşitli filozofların görüşlerine baktığımızda da Le Breton’un bu düşüncesini destekler nitelikteki ifadelerle karşılaşırız.

Adı melankoli kavramıyla birlikte anılan Sören Kierkegaard melankoli nedir sorusuna “ruhun histerisidir” cevabını vererek, melankolide açıklanamaz bir şeylerin varlığından söz eder. Ona göre, acı veya üzüntü çeken kimse bu acının ve üzüntünün nedenini bilir, oysa melankoliğe onu bu hale düşürenin ne olduğu sorulursa, “ne olduğunu bilmiyorum ve açıklayamıyorum” cevabı alınacaktır. Kierkegaard’a göre melankolinin sınırsızlığı da burada yatmaktadır ve acı çeken insanın acısı, nedenini bulmakla ortadan kalkmayacaktır (Kierkegaard, 2013: 34). *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*’ta da o, bu acıyı çekmek zorunda olmanın, umutsuz olmanın, bir avantaj olduğunu ve insanı hayvanın üstüne yerleştirdiğini söylerken, umutsuzluğu insanın sonsuzluğuna denk düşen, zihnin bir kategorisi olarak belirler (Kierkegaard, 1997: 27-29). Kural olarak en yetenekli mizaçların bu hastalığın pençesine düştüğünü ve melankolik olmanın kötü bir işaret olmadığını düşünür. Hatta öyle ki ruhları melankoliyi taşımayan kişiler, ruhunda metamorfoz önsezisine sahip olmayan kişilerdir (Kierkegaard, 2013: 35).

Schopenhauer’a göreyse, sıcakkanlı birinin yalnızca ilginç bir çatışma ve ağırkanlı birinin de önemsiz bir olay bulunduğu yerde, melankolik

biri, bir trajedi sahnesi görür (Schopenhauer, 2005: 5). Melankoli, Schopenhauer'da sonradan edinilen, gelip geçici bir özellik değil, bir kişi özelliği, insanın doğuştan gelen bir yapı özelliği olarak belirmektedir. Bakışımızı Antikçağ'a, Aristoteles'e yönelttiğimizde ise onun melankoliyi ve kimi insanların melankolik yapısını şarap analojisi ile anlattığını görürüz. Aristoteles'e göre, kimi insanların ancak birkaç kadeh şarap içtikten sonra sahip olabilecekleri bu ruh durumuna, kimi insanlar doğuştan sahiptir:

Çok miktarda içilen şarabın, insanı melankoliklere isnat ettiğimiz duruma getirdiği açıktır... Demek ki şarap, olağan dışı bir durumun, uzun süre değil, sadece kısa bir süre için doğmasına neden olur, ama yaratılış süreklidir, insan yaşadığı sürece devam eder (Aristoteles, 2016: 89).

Böylece Aristoteles, kimi insanlar için ancak şarabın ve ancak geçici bir süre için sağladığı melankolik halin, kimi insanlarda yaratılıştan bulunduğunu ve yaratılış sürekli olduğu için bu halin de sürekli olacağını belirtmiş olur. Schopenhauer da bu durumu, yani melankolinin yapısal oluşunu şöyle açıklamaktadır:

...tam bir sağlıklılık durumunda bile, melankolik bir mizaç ve başat bir kederli ruh hali var olabilir. Bunun en gizli nedeni hiç kuşkusuz, organizmanın başlangıçsal ve bu yüzden değiştirilemez niteliğinde, çoğu durumda tedirgin olma duyarlılığı ile yeniden üretme gücü arasındaki az ya da çok ilişkide yatar (Schopenhauer, 2005: 17).

Böyle bir tedirgin olma duyarlılığına ve bu duyarlılıktan kaynaklanacak yeniden yaratma gücüne dair bazı belirlemeleri, Dörthe Binkert'in *Melankoli Kadınıdır*'ında da bulabiliriz. Ona göre melankolinin yaşamla ve dünyayla başa çıkmak için kullanılacak bireysel bir olanak sunduğu söylenebilir ve hatta bu, bazı durumlarda bir yaşamda kalma stratejisi olabilir (Binkert, 1995: 16). Melankolinin içinde taşıdığı bu güce örnek olarak ele aldığımız Hannah Arendt'te de melankoli, dünyayla başa çıkmak için bir olanak sunmuş ve Arendt için bir nevi yaşamda kalma stratejisi haline gelmiş gibi görünmektedir. Karl Jaspers onun bu özelliğine dair gözlemini şu sözleriyle ifade eder:

Evet, içinde taşıdığın korku, kendin için değil insanlık adına duyduğun korku, sana güçlü bir algı berraklığı sağlıyor. Sen bu

gerçekleri (kamplarla ilgili gerçekleri) görmek istemeyen, onları bir kenara iten, idrak edemeyen, gerçek hayatta bunların var olduğuna inanmayan insanların yarattığı tehlikeyi görüyorsun. Mantıksal sonuçlarını düşünüyorsun. Ve ortaya çıkardıkların insanın kanını donduracak cinsten. Evet, insanları uyarmalısın, bu bilgiyle bunun asla bir daha olmamasını sağlayabiliriz (aktaran: Young-Bruehl, 2012: 27).

Arendt'in duyduğu melankoli, sonunda bir dünya sevgisine, "amor mundi"ye dönüşecek ve bu kez de 1958 yılında hocası Karl Jaspers'e yazdığı mektupta şu sözleri kullanacaktır: "Çok geç kaldım, ancak son yıllarda gerçek anlamda dünyayı sevmeye başladım. Siyaset kuramları üzerine kitabıma *Amor Mundi, (Dünya Aşkı)* adını vererek minnettarlığımı göstermek istiyorum" (Young-Bruehl, 2012: 32). Arendt, bu sözleriyle de ifade ettiği gibi, dünya sevgisi sayesinde, dünyayla bağ kurmayı başarmıştır ama dünyayı sevebilmek o kadar da kolay olmamıştır. Bu dünyada, 1906 ve 1975 yılları arasında yaşayan Arendt, yaşadığı 69 yıl boyunca, bu dünyada yaşayan herkes gibi içinde yaşadığı dünyanın olaylarına tanıklık etmiş ve içinde yaşadığı bu dünyayı başka insanlarla paylaşmıştır; dünyayı, bazen iyileştiren, bazen de onu yaşanılması dayanılmaz bir yer haline getiren insanlarla... Arendt'in yaşadığı yıllarda dünyanın içinde bulunduğu şartları düşünecek olduğumuzda karşımıza *soykırım, atom bombası, radikal kötülüğün dört bir yanda kol gezmesi ve insanların gereksizleştirilmesi* çıkmaktadır. Bunların her biri, tek başına dünyanın ve insanların üzerinde kara bir güneşin yükselmesine yetecek nedenlerdir. Arendt de bu kara güneşten etkilenecek ve onun düşünce dünyasında bu etkinin izleri uzun zaman görülecektir.

Schopenhauer, zihnin donukluğunun istisnasız bir biçimde duyarlılığın donukluğuyla ve aşırı duyarlılık eksikliğiyle birlik içinde olduğunu ve bu niteliğin de insanı her türde ve büyüklükteki acı ve keder karşısında daha az duyarlı kılacağını belirtmiştir (Schopenhauer, 2005: 17). Bunun tam tersi söz konusu olduğunda da insan, acı ve keder karşısında tıpkı Antigone ve Arendt gibi daha duyarlı olacaktır. Böyle bir durumda da *vita melancholia*'ya sahip olmak, kaçınılmazdır. Ancak bu yaşam, sonunda, bir eylem yaşamına *vita activa*'ya dönüşme potansiyeline de sahiptir. *Vita Activa*'yı, emek, iş ve eylem olarak üç kategoride ele alan Arendt, bu üç kategori içinde, insanın kendinde ve dünyada dönüşüm gerçekleştirilmesi için en önemli ve en son kategori olarak, eylemi ve eylem yaşamını belirler. Arendt için eylem, insanın mucizede bulunma yetisidir (Arendt, 2011: 356). Bu mucize insanın doğması ve eylem aracılığıyla yeni bir şeylere başlaması,

yeni bir şeyleri başlatmasıdır. Arendt için eylem, doğum ile ölüm arasındaki yaşam süresinin yasası olan ölümlülük yasasına müdahale etme gücüne sahiptir. Eylem, insanların gündelik yaşamın otomatik seyrini kesintiye uğratma, ona müdahalede bulunma ve yeni bir şey başlama yetisinin, ölümden kaçamamasalar bile, yeni bir şeye başlamak için doğduklarının sürekli bir hatırlatıcısıdır (Arendt, 2011: 355). İşte böyle bir hatırlatıcı olarak eylem ve eyleme neden olan doğum, melankolinin de sonunu getirecektir.

Ne var ki, doğa açısından bakıldığında, doğum ile ölüm arasında çizgisel bir hareket olan insan ömrü nasıl ki dairesel hareketin doğal kuralından keskin bir sapma gibi görünüyorsa, aynı şekilde, dünyanın gidişatını belirler gibi görünen otomatik süreçlerin açısından bakıldığında da eylem bir mucize gibi boy verir. Doğa biliminin diliyle ifade olunduğunda “düzenli olarak meydana gelen hesaplanamaz sonsuzluk”tur o (Arendt, 2011: 355).

İnsan ömrü, Arendt’in bu sözlerinde belirttiği gibi doğum ile ölüm arasında çizgisel bir hareket olarak düşünüldüğünde, bir ucunda doğum, diğerinde ise ölüm durmaktadır. Arendt, kendi çizgisel hareketinde, melankoliye karşı dururken, doğumdan ve doğumla birlikte ortaya çıkacak olan eylemden yana olmuştur. Çizginin ölüm tarafına bakıldığında ise Heidegger’le karşılaşılacaktır. Nasıl ki Heidegger için insan, ölüme yönelik bir varlıksa ve ölüm, en zati, irtibatsız ve atlatılamaz imkân olarak açığa çıkıyorsa (Heidegger, 2011: 266-267), Arendt için de doğum böylesine kesin ve vazgeçilmez bir imkândır. Üstelik Heidegger, “gün gelecek herkes ölecek, ama şimdilik değil” diyen bir hergünlüğe vurgu yaparken (Heidegger, 2011: 271), Arendt tam tersine, doğumun ve eylemin mucizeselliğine dikkatimizi çekerek, melankoliden kurtulmayı başarır ve Young-Bruehl’in yorumuyla, eylem aracılığıyla, yeni bir şeyin başlatılması, siyasal koşulların topyekûn umutsuzluğa kolayca yol açabileceği koşullarda küçük bir umut ışığı sağlayabilecek bir insani imkan (Bruehl, 2012: 723) yaratmış olur.

Böylece, Arendt’de melankoli, eğer kabuğuna çekilen melankolik, kabuğunu kırıp dışarı çıkabilirse, *vita activa* ve *vita contemplativa* arasında, durmak ve ilerlemek arasında bir arabulucu ve yaşamla başa çıkmanın yaratıcı bir biçimi olma potansiyeline sahiptir (Binkert, 1995: 19) diyen Binkert’in bu sözlerini doğrulamış olur.

Aristoteles’te *Problemata Physica*’da “felsefede, politikada, edebiyatta ya da sanatlarda olağanüstü olan tüm insanlar, melankoliktirler”

(Aristoteles, 216: 387) derken, Efesli Rufus ise duyarlı ve olağanüstü bir kavrama yetisine sahip olan kişilerin kolay coşkulanabilen, öngörülü ve canlı bir düşüncüne sahip insanlar oldukları için rahatça melankolik bir ruh haline kapılabileceklerini söylerken (Akt: Binkert, 1995: 106) bu noktaya dikkatimizi çekmektedir: *Melankoliklerin içindeki olağanüstülüğe ya da bir başka deyişle, melankolinin gücüne.*

Antikçağ'da karşımıza çıkan kadın kahraman Antigone de melankolinin gücünü taşıyanlardan biri olarak değerlendirilebilir. Antigone'nin yasanın karşı gelmesine rağmen, kardeşi Polyneikes'i gömmeye cesaret etmesine ve kendi deyimiyle "acılarına son verecek soylu bir ölümü göze almasına", Arendt'in içinde bulunduğu dünyanın karanlığından sıyrılarak, yeni bir dünya kurmanın olanağını aramasına neden olacak bir güçtür bu. Melankoli, onların varlığında kendi içine kapanıp kalmayan, kabuğundan dışarı çıkan, eyleme gücü ve cesareti veren bir duygu durumuna dönüşmüştür. Antigone ve Arendt, düşünmenin ve hüznün olanca ağırlığı altında ezilen bir zihnin; doğuştan gelen bir yapı özelliği olarak melankoliye meyilli olan bir insanın, içinde bulunduğu duruma teslim olmayı ve eylemsizliği değil de direnmeyi ve mücadele etmeyi seçebileceğinin örnekleridir.

Melankolinin özü dönüşümdür. Melankolik ruh durumu içindeyken, eski ve yitirilmiş olan bir kez daha güncelleştirilip anıların arasına kaldırılmadan önce elden geçirilirken; yeni kendisini hazırlıyor. Melankolik ruh hali içindeyken yaşanan 'kendini dünyadan geçici olarak geri çekme durumu'nda ruh kendini yeniliklere yavaş yavaş hazırlamak için gereksindiği dinginliği buluyor (Binkert, 1995: 17).

Ancak, melankolinin özünü gerçekleştirmek, hissedilenleri dönüştürmek ve bir süreliğine gerisinde durulan dünyaya yeniden ve daha büyük bir güçle dönebilmek düşünüldüğü kadar kolay olmayacaktır.

İşte 1950 yılında Arendt, daha önce görülmedik ölçekte bir yurtsuzluktan, daha önce görülmedik derinlikte bir köksüzlükten söz ederken ve "yıkım ve çürümenin yol açtığı bir kaosa sürüklenmiş beş kıtadan insanların yeniden bütünleşebileceğine dair en ufak bir umudumuz kalmadı" (Arendt, 2012: 9) derken ve toplama kamplarında yaşananları anlatmak için de "en kötüler korkularını yitirdi, en iyiler ise umutlarını" ifadesini kullanırken (Arendt, 2014a: 260) kendisinin ve kendisiyle birlikte çağının insanının yaşadığı umutsuzluğu ve melankoliyi açıkça ortaya koymuştur. Ama o, korkularını yitiren ve bu nedenle de her şeyi yapabilecek hale gelen

kötülerin karşısında, umudunu yitirmeyen “iyi” olarak kalmayı, sahip olduğu melankoliyi dönüştürmeyi başarmıştır.

Antigone ise ölüme terk edileceği zaman nişanlısı Haimon’a “acı çekme demek istemiyorum. Acı çek, zaten hep acı çekiyoruz. Ama dimdik ol! Yıkılma, yıkılma sakın” (Demirel, 1966: 52) ya da “ben yaşamak için kaçan bir insan olursam, bu acı içimin en derin yerinden, zamanla bütün hücrelerimi yer ve beni tüketir” derken, korkusuz kötülerin karşısında dimdik dururken, melankoliklerin ortak bir özelliğine dikkatimizi çeker: İçi içini yemektir bu özellik. Abisinin ölümünden sonra yaşadığı acı ve çaresizlik yüzünden, ona yapılan haksızlık karşısında Antigone’nin içi içini yer. Arendt’in Holokost’un acılarına ve insan dünyasının insan eliyle yok edilmesine tanıklık ederken içi içini yer, dünyanın çeşitli yerlerinde kimi insanların, bir sebepten ya da birçok sebepten, en çok da yaşama anlam verme ve yaşamı anlamlı yaşama kaygısından içi içini yer:

27 Şubat 1933'te Reichstag yangını ve aynı gece yasadışı tutuklamaların birbiri ardınca gelmesi. Önleyici gözaltı diye adlandırılan şey. Bildiğiniz gibi insanlar Gestapo'nun sorgu hücrelerine ya da toplama kamplarına götürüldüler. O tarihte olan bitenler korkunçtu, fakat daha sonra gerçekleşen şeyler bunları fersah fersah geride bıraktı. Bu benim için düpedüz bir şoktu; o andan itibaren kendimi sorumlu hissettim. Yani, hiçbir şeye bulaşmadan kenarda durmanın artık imkânsız olduğunu düşünmeye başladım (Arendt, 2014b: 42).

Arendt’in bu cümleleriyle ve Antigone’nin kardeşinin ölüsünü gömdükten sonraki “Öyle sevinçliyim ki, öylesine sevinçliyim ki yaptıklarım için... Eğer bunu yapmamış olsaydım, kendimi öldürmekle vereceğim ceza bile çok hafif olurdu benim için. Kişiler yaşantılarıyla kendilerini ortaya koymak zorundadırlar. Yoksa insan, insan olmaktan çıkar, batan gemilerden kaçışan farelere döner” (Demirel, 1966: 44) sözleriyle artık melankoli kabuğunu kırmış, *vita melancholia*, *vita activa*’ya dönüşmüştür. Antigone için abisinin ölümünden sonraki olaylar sırasında, Arendt için Reichstag yangınından sonra hiçbir şeye bulaşmadan kenarda durmak imkânsız olmuştur.

Bu kırılmanın onları Nietzsche’nin trajik insanına, kara bir güneşin altında iş gören insana yaklaştırdığını düşünebiliriz. Nietzsche, kendisinin de yaşadığı çağda tanıklık ettiği bütün olumsuzluklara ve ahlaki alanda gördüğü büyük çöküntüye rağmen, yaşama değer verir, yaşamın onaylanmasından

yana tavır alır. Yaşamın uzun süren bir hastalık olarak görülmesine de yaşam hakkında tüm zamanlarda en bilgelerin hep aynı yargıya varmasına, yaşamaya değmez demesine de karşı çıkar (Nietzsche, 2012: 11). Yaşamaya değmez diyenlerin, naif bir biçimde, “ben artık beş para etmem” demek yerine, dekadansın ağzındaki bir ahlak yalanı olarak, “hiçbir şeyin değeri yok, yaşam beş para etmez” demeyi tercih ettiklerini söyler. Üstelik Nietzsche’ye göre, böyle bir yargı, bulaşıcı olduğu için büyük bir tehlike oluşturmakta, toplumun bütün çürük zemininde bir kavram bitkisi gibi büyümekte ve bazı koşullarda çürümenin zemininde yetmişmiş bir zehirli bitki, havasıyla binlerce yıl boyunca yaşamı zehirlemektedir (Nietzsche, 2012: 81).

Nietzsche için yaşamın karşısında en sevinçli, en coşkun ve en taşkın evet deyiş, sadece belgelliklerin en yükseği değil aynı zamanda en derini, doğrunun ve bilimin en sağlamca doğrulayıp desteklediğidir. Zayıflar için gerçekten korkup kaçmak nasıl bir zorunluluksa, güçlüler için de bilmek ve gerçeğe evet demek öyle bir zorunluluktur (Nietzsche, 2013: 55).

Şen Bilim’de, daha yüksek bir dünyaya erişmek için çabalayan, daha ileri, daha uzağa, daha yükseğe uçmak isteyen, yaşama olduğu gibi evet diyen tüm insanlardan, vazgeçen olarak söz ederken, böyle bir vazgeçenin uçuşunu ağırlaştıran birçok şeyi üstünden attığından söz eder (Nietzsche, 2011: 47). Bu vazgeçen daha sonra, kutsal ‘evet’i söylemiş olan, dünyayı yitirdiği için kendi dünyasını kazanacak olan trajik insan olarak karşımıza çıkacaktır (Nietzsche, 1995: 33).

Antigone’de ve Arendt’te melankoli, düşünen insanın, Nietzsche’nin trajik insanının, *dekadans*’ın farkına varan, karşı koyan insanın yasıyla, Freud’un tanımladığı yasla birlikte, *sevilen bir yakının veya ülke, özgürlük, bir ideal gibi düşünsel-soyut bazı değerlerin kaybına karşı gelişen bir reaksiyonun*¹ peşi sıra ortaya çıkmış ama sadece yastan ibaret kalmamıştır. Freud melankolik kişiyi, yitirdiklerinin içine saplanıp kalan, kayıp nesneye duyduğu yıkıcı sadakatten kopması gerektiğini kabul edemeyen ve bunu içselleştiren biri olarak nitelese de Walter Benjamin melankolikleri bir başka şekilde tanımlar ve o melankoliyi üstesinden gelinmesi ya da iyileştirilmesi gereken bir hastalık olarak değil, dünyaya yönelik bir ruh hali ya da eğilim olarak görür (Ferber, 2016: 3). Hatta Benjamin *Pasajlar*’da Baudelaire’den melankolik bir deha olarak söz eder ve onun melankolik dehasını şu sözlerle açıklar:

Ancak Baudelaire’in şiirsel yeteneğini, ne denli zengin olursa olsun, yalnızca duyarlı

¹Yas ve Melankoli, Çev. R. Uslu- O. E. Berksun, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/21/64/608.pdf>

yanyla ölçebilmek olanaksızdır. Çünkü buna eklenen bir de melankolik yetenek bulunmaktadır. Bu noktada da karşımıza açık bir kutuplaşma çıkar. Baudelaire, felsefi bir kafa değildir; buna karşılık, son derece yoğun bir düzeyde olmak üzere, derin düşünen adam tipini temsil eder. Baudelaire'in melankolisi, Rönesans'ın kahramanca diye nitelendirmiş olduğu türdendir. Bu melankoli, düşünce ve imge olarak kutuplaşır. Bunun anlamı, Baudelaire'de imgenin hiçbir zaman yalnızca duyarlılığın bir tepkisi olmadığı, düşüncenin de yine hiçbir zaman yalnızca düşünme eyleminin bir kalıntısı niteliğini taşımadığıdır. Derin düşünen insanı karakterize eden bir özellik olarak, bu ikisi arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur (Benjamin, 2002: 274).

Baudelaire'de bir yetenek, bir deha olarak ortaya çıkan melankoli Antigone'de abisinin gömülmesini yasaklayan yasaya karşı bir başkaldırı olarak ortaya çıkar. Judith Butler'a göre "yas tutma yaşağı yalnızca Antigone için getirilmiş değildir" ve deyim yerindeyse Antigone'nin melankolisi, yas tutma hakkı konusunda ısrar etmesini sağlayan kamusal terimlerle dile getirilen bir yas nedenini de içerir. O, Polyneikes'in yasını tutmayı suç, buyruğun otoritesini sorgulayanları da suçlu sayan (Butler, 2008: 108) bir buyruğa rağmen yas tutmuş ve eylemde bulunmuştur. Butler, Antigone örneğinde, toplumsal yasak ile melankolinin ortak bir noktada birleştiğini belirtir. Antigone, ağlayıp sızlamakla ve acısını kendi kabuğuna çekilip, sadece *vita contemplativa*'nin kanatları altına sığınarak yaşamakla yetinmemiştir. O, düşünmesinin ve üzülmesinin sonunda eylemde bulunma ve var olanı değiştirme gücünü kendinde bulabilmiştir. Julia Kristeva'nın deyimiyle, görünmez ve ağır ışınlarıyla kim bilir hangi yolunu kaybetmiş galaksiden gelip insanı yere, yatağa, dilsizliğe, vazgeçişe saplayan bir kara güneştir melankoli (Kristeva, 1989: 3). Kara olmasına karadır ama yine de yaşamak ve harekete geçmek için gerekli enerjiyi sağlayabilecek bir güneştir ve Antigone için de böyle olmuştur.

Serol Teber, *Melankoli* isimli kitabında, resmi politikaların mutlu görün önerilerine sorun çıkarmadan uymuş normaller ile yasaklı oldukları için varlıklarını yarı gizli sürdüren melankoliklerin aynı gezegen üzerinde yaşamak zorunda olduğundan söz eder ve "melankolik insanın utançla hüzünlenip, küsüp kendi içine kapanmasından başka yapacak hiçbir olanağı

var mıdır?” diye sorar. Mutlu görünemeyenler, kabullenemeyenler, melankolik ve trajik olan bu kişiler ne yapacaklardır?

Arendt de, *The Promise of Politics*'te psikoloji bilimini eleştirerek, psikolojinin bir çöl psikolojisine dönüştüğünü belirtir. Arendt için artık psikoloji, insan yaşamını çöle uyarlama disiplindir, çünkü onun içinde yaşadığı dünya, insanlıktan her geçen gün biraz daha uzaklaşan öyle bir dünya, kum fırtınalarına açık, kurak bir çöle dönüşmüş demektir (Arendt, 2007: 235). Psikolojinin, yabancılaştığımız, insani niteliklerini her geçen gün daha çok yitiren bir dünya içinde, eğer çöl yaşamı şartlarına ayak uyduramıyorsak, bizde yanlış bir şey olduğunu düşünmemize neden olduğunu ve şartlara uyum sağlamamıza yardım etmeye çalışarak, tehlike yarattığını söyler. Melankolik olan, trajik olan, hayatı, tıpkı Nietzsche'nin trajik insanı gibi, olduğu şekliyle kabullenemeyen ve değiştirmek isteyen insan anormaldir. Jean Anouilh'in Antigone'si şöyle haykırır: “*Bu saadet kelimesi yüzünden hepinizden öğreniyorum ne pahasına olursa olsun sevmekten vazgeçemeyeceğiniz hayat yüzünden, her bulduğunu yalamaya kalkan köpeklere benziyorsunuz*” (Anouilh, 1955: 54).

Antigone ya da Arendt hayatı ve dünyayı sevmiyor mu? Evet, Antigone abisinin gömülmediği, Kreon'un zalim buyruklarına göre hareket etmek zorunda kaldığı o adaletsiz dünyayı, Arendt, milyonlarca insanın ölüme gönderildiği bir dünyayı, o çöl dünyayı elbette ki sevmiyor. Her ikisi de trajik insan olmanın gerekliliği olarak bütün bunlara hayır diyor, fakat bu hayırın ve reddedişin içine tıklıp kalmıyor, var olanı değiştirmeye ve iyileştirmeye çalışıyor. Eylemde bulunma mucizesini gerçekleştiriyor ve her ikisi de kendi ellerinden geleni yapmaya çalışıyor. *Vita melancholia*'dan *vita activa* 'ya doğru bir yolculuğa çıkıyor.

Mutlu görünemeyenlerin, olduğu haliyle kabullenemeyenlerin, melankolik ve trajik olanların bu yolculuğunda, sanki bir çöl gibi kuraklaşmış bir dünya karşısında, sığınabilecekleri, güçlerini toplayıp yeniden yola koyulabilecekleri bir yer olmalıdır. Yoksa melankolikler için bu dünyada yaşamak katlanılmaz olacaktır. Hannah Arendt, dünyanın, örneğin Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasına neden olan olaylar sırasında ya da II. Dünya Savaşı'nda yaşananlar dolayısıyla veya totalitaryen hareketler sonucunda, içinde yaşayanlar için, insanların birbirlerinden ayrı olduğu, tecrit edilmişlik, terk edilmişlikle dolu ve insanların yaşadıkları dünyaya yabancı oldukları bir çöle dönüştüğünü düşünür. Böyle düşünür ama bu durumda bile yaşam veren kaynaklar olarak karşımıza çıkan vahalardan söz eder. Arendt'in belirlemesiyle bunlar, felsefe, sanat, sevgi ve dostluktur (Kohn, 2007: 32).

Arendt, bu vahaların siyasi yaşamdan bağımsız olarak var olan yaşam alanları olduğunu ve onlarsız nefes almanın mümkün olmadığını

düşünür. Sanatçının kendini izole etmesi, filozofun yalnızlığı, dostlukta ve sevgide olduğu gibi bir kişinin diğerinin kalbine doğrudan ulaştığı ilişkiler yaşamın vahalarıdır (Arendt, 2007: 236). Sanat, felsefe, sevgi ve dostluk insanların önce çöl şartlarına dayanabilmelerine sonra da o çöl dünyadan sıyrılabilmelerine izin veren, yaşam-veren kaynaklardır. Melankoli sanki kendi panzehrini kendi içinde taşımaktadır. Melankoliyi içinde taşıyan, çölün ortasında kalıveren insan, o vahaların da farkına varabilecek olandır: *Felsefenin, sanatın, sevginin ve dostluğun.*

Bütün bunlar değerlendirildiğinde, melankolik olmak şans mıdır yoksa şansızlık mı karar verebilmek, öyleyse bu halimizden vazgeçebilmek pek de mümkün görünmemektedir. Ancak şu açıktır ki Arendt ve Antigone gibi melankolik insanların daima içi içini yiyecektir, ama onlar böyle oldukları sürece, yani melankolinin kabuğunu kırmayı başarabilen, kendi kara güneşlerinden aldıkları ışıkla hareket eden, Heidegger'in söylemindeki ölüme inat doğum mucizesine ve eylemin gücüne sığınan melankolikler sayesinde, sonunda dünya belki de felsefeyle, sanatla, sevgiyle ve dostlukla dolu daha yaşanması bir yer olabilecektir.

KAYNAKÇA

Anouilh, J. (1955). *Antigone* (Çev. Orhan Veli Kanık). İstanbul: Maarif Basımevi

Arendt, H. (2007). *The Promise of Politics* (Ed. Jerome Kohn). New York: Schocken Books.

Arendt, H. (2011). *İnsanlık Durumu* (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Arendt, H. (2012). *Totalitarizmin Kaynakları 1/ Antisemitizm* (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Arendt, H. (2014a). *Totalitarizmin Kaynakları 3/ Totalitarizm* (Çev. İsmail Serin). İstanbul: İletişim Yayıncılık

Arendt, H. (2014b). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954* (Çev. İbrahim Yıldız) (Hazırlayan: Jerome Kohn). İstanbul: Dipnot Yayınları.

Aristoteles. (2016). *Problemata Physica* (Çev. Oğuz Özgül). İstanbul: Işık Yayınları

Benjamin, W. (2002). *Pasajlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Binkert, D. (1995). *Melankoli Kadındır* (Çev. İlknur İgan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Butler, J. (2008). *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı Antigone'nin İddiası* (Çev. Ahmet Ergenç). İstanbul: Kabalcı Yayınları

Demirel, K. (1966). *Antigone*. İstanbul: Yankı Yayınları.

Ferber, I. (2016). *Melankoli Felsefesi: Sigmund Freud-Walter Benjamin* (Çev. Burcu Denizci). İstanbul: Sub Yayınları

Freud, S. (1993). Yas ve Melankoli (Çev. R. Uslu, O.E. Berksun). *Kriz Dergisi*, 1(2): 98-103.

Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman* (Çev. Kaan Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kierkegaard, S. (1997). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kierkegaard, S. (2013). *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi* (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). İstanbul: Araf Yayınları.

Kohn, J. (2007). *Introduction in The Promise of Politics* (Ed. Jerome Kohn). New York: Schocken Books.

Kristeva, J. (1989). *Black Sun: Depression and Melancholia* (Çev. Leon S. Roudiez). New York: Columbia University Press.

Le Breton, D. (2003). *Acının Antropolojisi* (Çev. İsmail Yerguz). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Nietzsche, F. (1995). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (Çev. A. Turan Oflazoğlu). İstanbul: Cem Yayınevi.

Nietzsche, F. (2011). *Şen Bilim* (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2012). *Putların Alacakaranlığı* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları

Nietzsche, F. (2013). *Ecce Homo* (Çev. Can Alkor). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları

Schopenhauer, A (2008). *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Teber, S (1997). *Melankoli*. İstanbul: Say Yayınları

Young-Bruehl, E. (2012). *Hannah Arent / Dünya Aşkıyla*. İstanbul: İletişim Yayınevi.

GADAMER'İN DİYALEKTİK HERMENEUTİĞİ

Feysel TAŞÇIER*

ÖZET

Bu incelemede Gadamer'in hermeneutik anlayışını ve bu anlayışın temelinde yatan metot düşüncesi analiz edilecektir. Gadamer'in hermeneutikindeki metot düşüncesini oluştururken etkisinde kaldığı Heidegger'in hermeneutik düşüncesi ile olan ilişkilerine değinilecektir. Bunun yanında Heidegger'in Gadamer üzerindeki açık etkisinden ötürü dolaylı da olsa Hegel'in diyalektiğine ve Gadamer üzerindeki etkisine de ayrıca yer verilecektir. İnceleme bu çerçeveden hareketle, anlamının bütün özelliklerini tarihsel bilgi edinme sürecinde görülebileceği savından hareketle bunun "gelenek" ve tarihsel süreç, bilgi ve bilinç ile olan ilişkilerinin birbirinden ayrılmaz biçimde değerlendirilmesi gerektiği savını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel Bilgi, Hermeneutik Düşünce, Gelenek, Diyalektik, Tarihsel Anlama Süreci

GADAMER'S DIALECTIC HERMENEUTIC

ABSTRACT

This review aims to analyze Gadamer's hermeneutic understanding and the method underlying this understanding. His relationship with Heidegger's hermeneutic understanding which influenced him while forming the method underlying his hermeneutic will also be investigated. Moreover, because of Heidegger's influence on Gadamer, Hegel's dialectic and its effect on Gadamer will also be indirectly included. From this framework, the review tries to put forward the argument that it is necessary that its relations between "tradition" and historical process and knowledge and consciousness are inseparably evaluated arguing that all the features of the understanding can be seen in the process of acquiring historical knowledge.

KeyWords: Historical Knowledge, Hermeneutic Thought, Tradition, Dialectic, Historical Understanding Process

H.G. Gadamer'in evrensel hermeneutiğini metot düşüncesi açısından kavramak için onun düşüncesindeki Heideggerci noktalara ve Gadamer'in anladığı biçimde hermeneutiğin diyalektik unsurlarını incelemek gerekecektir. Heidegger gibi Gadamer de öznelliğe - insanın öznel bilincini ve ona dayanan akli kesinliği, insan bilgisi için kesin referans kaynağı olarak almaya- dayanan teknolojik düşünceye olan bağlılığı eleştirecektir.

E.R.Palmer'e göre kartezyen öncesi filozoflar, örneğin antik Yunanlılar, kendi düşüncelerini varlığın bir parçası olarak gördüklerinden

* Doç. Dr. Feysel TAŞÇIER, feysel.tascier@gmail.com

özneliği kendilerine bir başlangıç noktası olarak almamış, bilgilerinin nesneliliğini de ona dayandırmamışlardır. Onları, kendilerini, anlaşılacak şeyin doğası tarafından yönetilmeye izin vermeye yönelik diyalektik bir yaklaşımdır. Bilgi onların bir mülk olarak ele geçirdikleri bir şey olmayıp, kendilerinin de katılım sağladıkları, kendilerinin onlar tarafından yönetilmesine ve hatta elde edilmesine izin verdikleri bir şeydi (PALMER, Richard E. *Hermeneutik*, Çev. İ. Görener, Anka yay. 2002, s.218). Palmer'in açıklamaya çalıştığı nokta burada yeterince açıktır. Yunanlılar, kesin bilgi fikrine dayanan özne - nesne düşüncesinin ötesinde bir gerçekliğe vurguda bulunuyorlardı. Bu durumda Gadamer'in yaklaşımı teknolojik, pragmatik düşünceden ziyade bilmek için bilmeye giden bir süreç olarak Sokrates'in diyalektiğine daha yakındır. Bu nokta Gadamer için son derece önemlidir. Nedenine gelince, Gadamer'e göre gerçekliğe metodoloji ile değil diyalektik ile ulaşılır. 'Gerçekliğe dayalı diyalektik yaklaşım' yani kişinin metodolojiye bakışını baştan tahakküm altına alan metoda karşı bir alternatif hatta anti tez olmuştur.

Metotta farklı olarak diyalektik, karşılaşılan nesneyi baştan onaylamaktan ziyade sorgulayıcı bir yaklaşımla ele alır. Metotta araştırmacı özne, sevk ve kontrol eder, değişiklik yapar. Diyalektikte ise karşılaşılan nesne, araştırmacı öznenin cevaplayacağı soruya sahiptir. Bu özne sadece bağlı bulunduğu ve içinde olduğu nesneye dayanarak karşılık verebilir. Palmer'e göre, burada artık yorumlama durumu, sorgulayan ve nesne tarzlı, nesnenin kendi kavrayışına sığması için sorgulayan tarafından 'metotlar' geliştirme şeklinde değildir. Aksine sorgulayan, aniden kendisini 'konu nesnesi' tarafından sorgulanan varlık olarak bulur. Böylelikle burada özne-nesne şeması yer değiştirmiştir (Palmer, 2002, s.218-219). Burada artık Hegelci diyalektik süreçte olduğu gibi "öznelci düşüncenin özü meydana gelmiş olmaz mı, böylece bütün diyalektik süreç, bilincin kendisini nesnelleştirmesine götürmez mi?" sorusu akla gelmektedir. Zira Gadamer de öz - bilincin Hegelci düşüncenin merkezi noktasını oluşturduğu düşüncesini dile getirir (GADAMER, H.G. *Philosophical Hermeneutics. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976, Bkz. geniş bir bilgi için s.105 - 138*). Ancak Gadamer'in diyalektik hermeneutiği, Hegel'in Geist düşüncesini öznellik zeminine kadar izlemez. Gadamer'in durduğu nokta öz-bilinçlilikte değil varlıktadır, insan varlığının dilselliğinde ve dolayısıyla da dilsel olgunun ontolojik özelliğinde zeminini bulur. Bu ayırmadan dolayı Gadamer daha çok etkisinde kaldığı düşünürün Hegel değil Heidegger olduğuna vurguda bulunur (Palmer, 2002, s.219). Böylelikle Gadamer'in diyalektik hermeneutiği, Hegel'in yaklaşımına kısmen benzer; daha ziyade o, Heidegger'in 'Varlık ve Zaman'da açıklandığı gibi anlamının ön - yapısına dayanan biçimiyle ontolojik yapı üzerinde odaklanan diyalektiği savunur.

Heidegger'in diyalektiğinin konusu tümüyle fenomenolojik bir biçimde işlemektedir. Buna göre karşılaşılan varlık veya nesne kendisini açarak açıklamaktadır. Burada işlediği biçimiyle diyalektik hermeneutik, kendisini varlık veya bir şey tarafından sorgulamaya açmaktadır, böylece karşılaşılan şey, kendisini kendi varlığında açar. Gadamer bunun varlığın dilselliği sebebiyle, olanaklılığına işaret ederken tümüyle Heidegger'i izlemektedir.

Hekman, Gadamer'in anlamının linguistik olduğu ve insan bilimlerinde anlamının bu nedenle dil ortamı içinde incelenmesi gerektiği düşüncesine vurguda bulunarak anlamının dilselliğinin Gadamer'in yaklaşımının anahtarı olduğunu belirtir (*HEKMAN, S. Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida. Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma yayınları, 1999, s. 129*). Varlığın kendini dilsel olanın içinde açarak göstermesi dışında Gadameri düşüncenin diğer anahtar kavramları olan, dil, tarih, insan deneyimi gibi kavramlar da bu etkinin altında biçimlenirler.

Anlamının ontolojik ve tarihsel yapısından hareketle, Gadamer hermeneutiğın insan bilimleri için bir metot bulmayı amaçlamadığını söyler. Gadamer temel olarak şu felsefi sorunun yanıtını araştırır. Gadamer "Anlama nasıl olanaklıdır? Her türlü yöntem düşüncesinden önce gelen bu transendental soru anlamının hareketini incelemekle beraber, yorum bilimlerinin metodolojik hareketini içerdiği gibi onların norm ve kurallarını da içermektedir. Hermeneutiğın temelde felsefi olduğuna, bu nedenle Kant'ın *quaestio facti* (fenomenolojik açıdan) ve *quaestio iuris* (olması gereken) ayırımıyla sınırlanamayacağına" (*Gadamer, 1989, s. XXIX*) işaret eder.

Bilincin varlığı anlama noktasındaki sınırlılığını ve sonluluğunu öne alan bu yaklaşımı ile Gadamer, felsefi hermeneutiğın hakikat deneyimi ile bu deneyime imkân veren tarihsel geçmiş arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde hakikatin deneyimi felsefe, tarih, sanat vb. ile ilgili deneyimlerden geçerek elde edilir. Elde edilen deneyimlerimizin hepsinde ortak olan unsur deneyimine sahip olduğumuz nesne ya da durum ile öznel bir ilişki söz konusu değildir, tersine bu deneyimlerimiz 'etki tarihsel bir sürecin' içinden geçerek bize ulaşır (*Gadamer, 1989, s. XXXI*).

Anlamının tarihsel etki altında gerçekleşmesinden dolayı bilincin kendi doğal sınırlılığını tarihe olan bağımlılığı nedeniyle hakikat hakkındaki bütün deneyimlerimiz her türlü yöntemin ve hakikatin dışında gelişir. Bu konuyu Gadamer şöyle dile getirir: "Araştırmalarımız süresince, bilimsel yöntemleri kullanarak ulaşılan kesinliğin hakikate ulaşmak için yeterli

olmadığı ortaya çıkmıştır. Yöntem vasıtasıyla başarılamayan şey, sorgulama ve araştırma disiplini, hakikati garanti eden bir disiplin aracılığıyla gerçekten başarılabilir. Bu özellikle insan bilimlerine uygundur, ama bu onun daha az bilimsel olduğu anlamına gelmez; tersine, bu onun her zaman özel anlamda insancıl bir üründür (*Gadamer, 1989, s. 490 - 491*).

Gadamer'e göre, metot bilgede kesinlik ölçüsünü baştan verili bir şekilde kabul eder. Ne ki, kesinlik düşüncesi gerçekte araştırmacının kendisi ile araştırdığı nesne arasında belli bir mesafenin bulunduğunu ve bu mesafenin nesnenin doğasını (nesnellliğini) zedelemeyecek şekilde araştırmacı özne tarafından belirlenen evrensel metot ile aşıldığını varsaymaktadır. Böylece özne - nesne ontolojisine dayalı metot fikrinden kaynaklanan kesinlik düşüncesi, araştırmacının kendi tarihselliğini göz ardı etmesine ve modern öznelciliğe düşmesine neden olmaktadır. Bununla birlikte Gadamer, kendi metodunun amacını ise yanlışlardan / hatalardan kaçınmak için kabul edilmesi gerektiğini belirtir (*Gadamer, 1989, s. 512 - 513*). Gadamer metodunun amacını yanlışlardan kaçınma aracı olarak belirttiikten sonra hermeneutiğini doğru anlamaya ve hakikat deneyimine götüren bir etkinlik olarak belirtecektir.

Gadamer, hakikat deneyiminin bilimsel yaklaşımlarla elde etmenin olanaksızlığına işaret ederken tarihte ya da sanattaki hakikat deneyimlerinin de kesin bir bilgi biçiminde ifade edilmesinin mümkün olmadığını söyler (*Gadamer, 1989, s. 100*). Bu çerçevede modern öznelciliğin, sözgelimi estetik bilincin, anlamayı mümkün kılan araçlar ile anlaşılacak şeyin kendisi arasında yapmaya çalıştığı ayırım Gadamer'e göre hakikat tecrübesini engelleyen bir yaklaşımdır. *Estetik ayırım* adını verdiği bu yaklaşımın karşısına o, hakikat deneyimini bir yönüyle aydınlatmayı amaçlayan *estetik ayırimsızlık* kavramını ileri sürer.

Gadamer'e göre sanat yapıtı anlamını, daha önce gizli kalan bir şeyin dışavurumu olarak dile geldiğinde karşılık bulur. Bu daha önce bilinmeyen bir şeyin açığa çıkması olduğu için gerçekte sanat eserini anlayan insan kendisiyle yüzleşir. Böylece yerine getirilmesi gereken görev, yorumcunun sanat yapıtını dünyaya yönelik yaklaşım ve kendisini anlayış tarzı ile kaynaştırmasıdır (*Philosophical Hermeneutics. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976, s.101*). Ancak bunun gerçekleşebilmesi için farklı bir tarihsel durumda ortaya çıkan sanat yapıtının yorumcu ile aynı tarihsel durumda gerçekleşmemesi yüzünden zamansal mesafe denilen sorun ortaya çıkmaktadır. Zira Gadamer yapıtın orijinal haline geri gidilerek bunun aşılabilceği düşüncesini benimsememektedir. Burada önemli olan husus şudur: Orijinal bağlamın üstünden akan zamana karşın bulunulan noktadan yapıtın ruhuna uygun bir yorumda bulunmak olanaklıdır. Aksi durumda

yazarın niyetini öğrenmeyi amaçlayan nesnelci niyetselci yaklaşımların içine düşeriz ki bunu Gadamer reddeder.

Bu noktada Gadamer'in, tarihsel mesafenin aşılmasını ancak orijinal tarihsel bağlamın yeniden inşa edilmesi durumunda mümkün gören Schleiermacher yerine, yeniden inşa faaliyetini harici bir faaliyet yani tarihsel metinlerle yaşayan bir ilişkiyi bize sağlayamayan bir çaba olarak gören Hegel'i izlediğini görürüz. "Hegel, tarihsel yapıtların ağaçlarından koparılmış meyvelere benzediğini söyleyerek, onları kendi tarihsel bağlamlarına yerleştirmeye çalışmanın ancak zihinsel bir imajın oluşumuna imkân vereceğini ifade etmektedir. Oysa burada önemli olan, ahlaki dünyayı çevreleyen, üretken, hayat veren gerçekliğinin dâhili unsurlarını, bu eserlerin günümüze değin anlamlı olarak gelmesini sağlayan tarihsel bilinç içinde kavramaya çalışmaktır" (*GADAMER, H.G. Truth and Method, Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York USA 1989, s.167-168*). Tarihsel bilincin gerçek amacı geçmişin tekrar onarılması ile değil ancak şimdinin bilinçli bir aracılığıyla meydana gelir. Ancak bu bilinçli şimdinin aracılığıyla tarihsel bir yapıt, farklı zamanlarda ve yorumlarda aynı eser olarak bireysel bir şekilde bizde anlamını bulur.

Bu noktada şu ortaya çıkıyor ki yorumdan ayrı olarak metnin orijinal anlamını ortaya çıkarmak güç hatta imkânsız olmaktadır. Biz yapıtın yorumuyla kendisine katılarak onu yaşatırız. Yazarla olan tarihsel mesafe sorununuzdan dolayı yorumun yapıtın ruhuna ne kadar denk düştüğü, doğru ve yanlış yorumun ölçütünün ne olduğu sorunları ortaya çıkar.

Gadamer, doğru yorumun evrensel bir ölçütünün olabileceği düşüncesine karşıdır. Yukarıda da hakikat ve metot hakkındaki düşüncelerini ifade ederken belirttiği gibi yorum her türlü metodu aşan bir durumda gerçekleşmektedir. Buna karşın şunu ifade etmek mümkündür: Doğru yorum yalnızca esere bağlı kalan yorum değildir; başka deyişle o yapıtın / metnin bildirdiği hakikatin yorumu olarak varlık kazanır. Metnin hakikati / anlamı ortaya çıktığında yorumun doğruluğu anlaşılabilir. Ancak doğru ve yanlış yorumun evrensel bir ölçüsü Gadamer'in reddettiği bir şeydir. Yorumun evrensel ölçütünü savunular sınırlayıcı tutumlarından dolayı siyasi ve sosyal yaşamda totalitarizmlere yol açarlar. Ne var ki bunun karşısında, yorumlama özgürlüğünün daima keyfi yorumlara yol açacağı sonucuna da varılmamalıdır. Zira yorum sabit bir yapıya sahip olan metne dayalı olarak yapılan keyfi konuşmalar ve değerlendirmelere bağlı değildir. Metin bizlere bir hakikat bildirmedeği zaman belli ölçütler altında yazarı, tarihsel bağlamı gibi ikincil derecedeki hususlar hakkında ipuçları veren bir belge haline gelir.

Gadamer, her yorumun değişik derecelerde de olsa yapıtın / metnin hakikatine bir katılımla onun orijinalliğine katkıda bulunduğunu söyler. Bunun en iyi sergilendiği yerler, sanat yapıtları hakkındaki yorumlarda ve oyun oynama arasındaki ilişkilerde ortaya çıkar.

Oyun Kuramı

Gadamer oyunun oynayanların bilincinden bağımsız bir öze sahip olduğunu söyler (*Gadamer, 1989, s. 102*). Ne var ki, buradaki öz kavramı asla Kantçı ‘kendinde şey’ (*Ding an sich*), yani kendisiyle ilgili deneyimden bağımsız, sanat yapıtına vurguda bulunmaz. Oyun ancak oyuncular tarafından oynandığı zaman somut olarak var olur. Oyuncuların oyun içindeki performansları ve hareketleri oyun için asli olmasına rağmen, oyunu oynayanların kimliği önemli değildir. Çünkü oyunun gerçek konusu oyuncular değil oyunun kendisidir. Bu nedenle oyuncuları oyun atmosferi içinde tutan, onları oyun oynamaya sevk eden şey bizzat oyundur. Bu açıdan bakıldığında ‘oyun oynama aynı zamanda oynanmaktır’ demek yanlış değildir. Oyunculara düşen iş sadece oyunu kurallarına uygun bir şekilde yerine getirmek olacaktır (*Gadamer, 1989, s. 103 - 107*).

Oyun oynama esnasında ortaya çıkan şey oyunun kendisi olduğu için oyun öz-temsildir (*self-presentation*). Bu açıdan öz temsil kavramı herhangi bir yapıt veya oyunun oyuncular ve izleyicilerden ayırt edilecek biçimde ve hepsinin ortak amacı olarak kendine özgü yapısıyla varlık alanında kendini gösterir (*Gadamer, 1989, s. 108*).

Ancak oyunun zaman üstü olarak hem izleyicilerde hem de oyuncularda aynı oyun olarak oynanmasına olanak tanıyan şey nedir? Başka bir deyişle oyunun akan zaman sürecinde kendisiyle özdeş durmasının olanakları nelerdir? ...gibi sorular akla gelmektedir.

Gadamer’e göre, oyun ya da yapıtın kendi içinde taşıdığı anlamın yorumu zaman içinde değişikliklere uğrasa da kendi kendini temsili içinde anlamlı olarak var olması onun değişmez niteliğidir. Değişikliklere uğrasa da o hala kendisi olarak kalmayı sürdürecektir. Böylelikle yeni denebilecek her yorum oyunun belirli olan yapısını bozamaz tersine her yeni yorum bizi bu yapıya daha da yakınlığa bir nitelik taşır. Bu durumdan dolayı, yorumun doğruluk ölçütü de bu yapıya bağlı olarak gerçekleşir. Böylece yorum zamansal mesafeden geçerek ‘anlama’ tarihsel etki süreci altında gerçekleşir. Böylece Gadamer anlamayı ufukların kaynaşması dediği kavramla açmaya çalışır.

Ufukların Kaynaşması

Gadamer’in ufukların kaynaşması deyimini iki farklı ufuk üçüncünün içinde erimesi olarak anlaşılmalıdır. Ufukların kaynaşması iki farklı

tarihsel durumda gerçekleşip mevcut ortamın - şimdinin - içinde kendi anlamını bulması ile gerçekleşir. Aksi takdirde bu Hegel'in tez – antitez - sentez diyalektiğinin bir kopyası durumuna gelirdi. Gadamer'in 'anlama' olayı etrafında gerçekleşen ufukların kaynaşması deyimi gerçekliğini ancak karşılıklı konuşma devam ettikçe bulabilir. Öyle ki diyalogun olmadığı bir ortamda ufukların kaynaşmasından söz edilemez. Habermas'a göre, Gadamer, "ufuk imgesini, her somut dilin yorumbilgisel temel yönünü karakterize etmek için kullanıyor. (...) Ona göre Gadamer, yorumbilgisel anlaşmayı, ufukların bir kaynaşması olarak göz önünde canlandırıyor" (HABERMAS, J. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı yay. İstanbul, 1998, s. 293).

Ufukların kaynaşması deyimiyle Gadamer yorumcunun metnin tarihsel bağlamından giderek oradan hareket etmesini kastetmez. Böyle bir yaklaşım ancak Betti ve Hirsch gibi nesnelci niyetseleci yorumcuların yaklaşımını anımsatır. Gadamer'e göre tarihsel anlamının görevi ancak içinde bulunduğumuz ufuktan hareket edilerek anlaşılabilir. Aksi takdirde tarihsel bağlamına dâhil olmadığımız ufukun içine yerleşmemiz olanaksızdır. Ancak tarihsel anlamaya kendi ufukumuzdan kalkarak katılmamız Gadamer'e göre olanaklıdır (*Gadamer, 1989, s. 303 - 305*).

Gadamer'in ufukların kaynaşması deyimi insan bilincinin etki tarihsel dediği süreç altında dünyayı anlamaktadır. Bu şekilde anlaşılın dünyayı Gadamer '*hermeneutik ortam*' diye adlandırır. Bu kavrama göre, insan bilinci bu etki tarihsel ortamın dışına çıkamaz ve onun hakkında tam anlamıyla nesnel bir bilgiye ulaşamaz. Böylece insanın kendisi hakkındaki bilgisinin kaynağı, 'herhangi bir geleneği kendi değişkenliği içinde anlama imkânını belirleyen ve sınırlayan' tarihsel olarak önceden verilen şeyden hareketle varlığını devam ettirir (*Gadamer, 1989, s. 300 - 302*). Habermas'a göre, "bu, tarihsel bir uzaklığı anlayarak aştığımız dikey düzlem için olduğu kadar, dil coğrafyasında ya da dil kültüründeki bir uzaklığı kapatan yatay düzlem için de geçerlidir"(*Habermas, 1998, s. 293 - 294*).

Gadamer'in açıklaması, tarihsel olarak yani gelenek yoluyla bize hazır olarak verilen bilgi ile bu gelenek içindeki insanın kendini bilmesi arasında diyalektik bir ilişki olduğu sonucuna varmaktadır. Etki tarihsel olarak önceden verilen bilgiler hem geçmişle olan bağlantımızı sağlar hem de bizim ufukumuzu sınırlar. Bu nedenle ufuk ya da hermeneutik ortam varlığın sınırlı olarak meydana gelmesine işaret eder. Varlığın ufuk içinde hem meydana gelişi hem de onunla sınırlanması arasındaki diyalektik ilişki nedeniyle, kaynaşma, Hegel diyalektiğinin varsaydığı gibi tez ve antitez arasındaki tarihi ilişkiden kaynaklanan sentezin ileriye giden hareketi ile son bulmaz. Gadamer'in diyalektiğine göre, geçmiş bir metni, kendisine yönelik tahminlerimiz içinde yok olmaktan daima korumamız gerekir. Ancak bu

şekilde, geleneği, sahip olduğu anlamı kavramamızı mümkün kılan bir şekilde anlayabiliriz (*Gadamer,, 1989, s. 305*).

Gadamer'in vurgulamaya çalıştığı şey, içinde bulunduğumuz ufkun ya da bağlamın geçmiş ufuklar olmadan kendi başına şimdinin ufkunun söz konusu olamayacağıdır. Bu nedenle farklı bir tarihsel bağlam içinde ortaya çıkan metin ile mevcut bağlam arasında dâhili bir gerilim vardır. Gadamer, hermeneutik görevin, bu ikisini basit bir şekilde yok etmeye çalışarak gerilimi gidermek değil, fakat bu gerilimi bilinçli bir şekilde ortaya çıkarmak olduğunu söyler.

Bundan dolayı ufukların kaynaşması, tarihsel bir ufku, ilk kez bu ufuk içinde ortaya çıkan hakikat iddiasıyla uzlaşmaya çalışarak mevcut ufuk içinde aşmaktır. Habermas'a göre, “şimdiki zamanın ufku, tüm önyargılarımızı sürekli sınamak zorunda olmamız koşuluyla, sürekli bir oluşum halindedir. Geçmişle karşılaşmamız ve içinden geldiğimiz geleneği anlamamız da böyle bir sınamaya dâhildir. Şimdiki zamanın ufku geçmiş olmadan oluşmaz. Kazanılması gereken tarihsel ufuklar olmadığı gibi, kendinde bir şimdiki zaman ufku yoktur. Anlamak daha çok, böyle kendinde olduğu zannedilen ufukların iç içe geçmesi olayıdır” (*Habermas, 1998, s. 295*). Böylece kaynaşma süreci mevcut ufuk ile geçmişin ufku arasındaki farklar ortak bir eksen üzerinde giderilmeye çalışılır. Bu kaynaşma, her iki ufkun ortak bir konu üzerinde karşılıklı olarak test edilmeleri sonucu ortaya çıktığı için daha önce hiç birisinde açıkça var olmayan veya görülmeyen yeni bir ufuk biçiminde ortaya çıkabilir. Bu yeni ufuk, geçmiş ve mevcut an arasındaki farklılıktan dolayı yeniden kendi içinde bölündüğünde, daha sonraki ufuklar için bir safha teşkil eder ve bu böyle devam eder. Buna göre ufukların kaynaşması, belli bir bağlam üzerinde geçmiş ve şimdi arasında sürekli cereyan eden kaynaşma ve bölünme diyalektikidir.

Gadamer'in yaklaşımı gelecek hakkında ne söylemektedir gibi bir soruya verilecek cevap yeterince açıktır. Geçmiş ufkun ortaya çıkması önceden açıklığına sahip olmadığı bir hakikati aydınlattığı için geleceğe yönelik yeni bir olanağa kapı aralamış olmaktadır. Bundan dolayı, geçmişin hakikatinin bilince çıkarılması ile yeni bir ufka yer açtığımız gibi gelecek hakkında bir yol açılmış olmaktadır. Bu üretken anlama nedeniyle tarihsel bir metin mevcut an aracılığıyla kendi bağlamını aşarak geleceğe uzanır. Fakat Arendt'e göre, “... dikkat edilmesi gereken ilk şey sadece geleceğin - 'geleceğin dalgalarının'- değil, aynı zamanda geçmişin de bir güç olarak görülmesidir; öte yandan geçmişin gücü, neredeyse bütün metaforlarımızın aksine insanın omuzlarına çöken ve geleceğe doğru ilerlemekte olan yaşayan insanların, ölü ağırlığı-nı sırtlarından atabilecekleri, hatta atmaları gereken bir yük değildir. Faulkner'in deyişiyle 'Geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir'. Üstelik geriye, başlangıç noktasına kadar uzanan

insanı geriye çekmez, ileriye iter ve beklenenin aksine bizi geriye, geçmişe doğru süren, gelecektir” (*ARENDA Hannah, Geçmişle Gelecek Arasında, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim yay. İstanbul, 1996, s. 22 - 23*). Böylelikle her yeni yorumla beraber metin geçmişi içererek aşmaktadır. Bu açıdan, ufukların kaynaşma süreci tarihsel bir metnin farklı bağlamlar arasındaki geçiş sürecini açıklar hale gelir.

Gadamer, zamanın gelecek boyutunun önemini kabul etmekle birlikte, geçmişin veya tarihsel geleneğin öncelik arz ettiğini ileri sürer. Bu yaklaşımını *Hakikat ve Yöntem*’ in Önsözünde dile getirir: “Bilim tam bir teknokrasi haline gelip, ‘varlığı unutmamanın ‘kozmetik gecesine, Nietzsche’nin kehanette bulunduğu nihilizme, neden olunca, akşam gökyüzünde batmakta olan güneşin geri dönüşünün ilk ışıklarını aramak için diğer tarafa dönmek yerine, onun son ışıklarına bakılmaz mı?’” (*Gadamer, 1989, s. XXXVII*). Burada Gadamer, geçmişe öncelik vermeyi sadece şahsi bir tercih meselesi şeklinde görmemektedir, zira geleceğe dönerek beklememiz gereken şeyin ne olduğunu ve onun önemini bize gösteren geçmişin kendisidir. O halde biz her hangi bir durumu anlamaya çalıştığımızda zaten geçmişin etkisi altında bulunmaktayız (*Gadamer, 1989, s. 300*). Gadamer’in açıklamaya çalıştığı şey, anlama eyleminin tümüyle tarihsel etki aracılığıyla gerçekleşmekte olduğudur.

Bütün bunlara göre tarih hem mevcut ufku şekillendirerek bilincin varlıkla ilişki içerisine girmesini sağlar hem de ufku sınırlayarak onun geçmişi, geçmişteki insanların algıladığı şekliyle kavramasını engeller. Anlamanın bu tarihsel yapısına işaretlerle Gadamer tarihsel olarak etkilenmiş bilinç kavramını ortaya atar.

Tarihsel Etki Altındaki Bilinç

Heidegger, anlamanın tarihsel ve ontolojik yapısından hareketle tarihselliğin Dasein’in tarihe ve geleceğe ait olma anlamındaki sınırlı durumundan söz eder. Dasein, kendisini daima belli bir tarihsel ortam içinde anlar ve bu tarihsel ortamı kendisiyle ilişkisi içinde yorumlar. Burada önemli olan husus Dasein ve ortam arasındaki ‘tarihsel ilişki’nin iki tarafın anlamının ortaya çıkışı için asıl veya temel olduğudur. Heidegger’e göre her anlama etkinliği, Dasein’in etkinlik içinde bulunduğu ortam ve varlıktan yola çıkarak gerçekleşir. Dasein’in kendisini ve içinde bulunduğu ortamı anlayıp yorumlaması demek Dasein’in mevcut anda yeni imkânları fark etmesi ve böylece geleceğe ait yeni tasarımlar geliştirebilmesi demektir. Buna göre, anlaşılan şey geçmişte yaşamış insanların zihinleri değil, temelde varlığın kendisidir.

Dasein’in içinde bulunduğu tarihsel süreç veya gelenek aracılığıyla bir metni anlaması ve metin aracılığıyla içinde bulunduğu tarihsel ortamı

yeniden anlaması olayına ‘*hermeneutik daire*’ kavramıyla işaret edilir. Hermeneutik daire, bir metne yönelirken sahip olduğumuz anlam beklentisinin sadece öznel bir eylem değil, fakat bizim geleneğe ait oluşumuzdan kaynaklandığını simgeler. Buna göre, gelenek sadece Heidegger de olduğu gibi ön-anlamanın temeli olmakla kalmaz, metinle aramızda gerçekleşen ‘söylenen’ ve ‘söylenmeyen’ ilişkisi sonucu bizim tarafımızdan üretilen ve belirlenen bir şey haline gelir. Bu nedenle Gadamer’e göre, Heidegger’de hermeneutik daire, Schleiermacher ve Dilthey’da olduğu gibi, yöntembilimsel bir süreci değil, anlamanın ontolojik yapısına işaret eder (*Gadamer, 1989, s. 293 - 294*).

Heidegger’in “-anlama”-yı “-Dasein”-ın varoluş koşulu olarak ele almasını hermeneutiğin gelişimi için önemli bir adım olarak gören Gadamer, böylece Heidegger’in Dasein’i ontolojik bakımdan inceleyişini tarihsel bilinci ontolojik bakımdan incelemeye doğru genişletecektir.

Gadamer’e göre, daima bir gelenek içinde bulunduğumuz için, geçmiş, karşımızda duran bir nesne konumuna getirilemez, yani bizler geleneğin söylediği şeyi öteki veya yabancı bir şey olarak kavramayız; bizler tarihe ait olduğumuz için önceden içine doğduğumuz aile, toplum, devlette ilişkiler içinden geçerek kendimizi açıkça anlarız (*Gadamer, 1989, s. 282*). Bu ilişkinin tahlili bizi *tarihsel olarak etkilenmiş bilinç* kavramının hem bilincin tarih tarafından etkilenmekte ve belirlenmekte oluşuna hem de bilincimizin tarih tarafından etkilendiğine ve belirlendiğine dair bizde oluşan bir üst bilince işaret ettiğini gösterecektir. Ancak buradaki üst bilinç, her ne kadar bilinç içindeki reflektif yapıyı gösterse de, bu tarihin veya tarihsel bir eserin anlamının tümüyle bizim bilincimiz içinde toplandığı sonucuna götürmez. Gerçeklik zihnin reflektif gücünü aşar. Bu konuda Gadamer şunları söyler : “Tarihsel olarak etkilenmiş bilinç öylesine sınırlıdır ki, kaderimizin bütünlüğü içinde etkilenen tüm varlığımızı kaçınılmaz surette kendisi hakkındaki bilgimizi aşar” (*Gadamer, 1989, s. XXXIV*).

Bütün bunlardan hareketle *tarihsel olarak etkilenmiş bilinç* etki tarihsel süreçten geçerek gerçekleşir. Ancak Habermas’a göre, “nesnelcilik, tarihsel bilincin de içinde durduğu, etki tarihsel bağlamı gizliyor. Bu yüzden Gadamer için bir metnin etki tarihi ilkesi metnin kendisinin yorumlanması için yöntemsel temel ilke mertebesini kazanıyor. Bu ilke, ek bilgiler sağlayan yardımcı bir disiplin değildir, yorumlamanın temellerinin araştırılmasıdır. Çünkü etki tarihi sadece, yorumcunun ön anlamasının, konusuyla nesnel olarak ve konusunun ardından dolanarak da olsa, uzlaştırıldığı geçmiş yorumlamaların zinciridir. Anlam, yeni geriye bakışlar sonucunda sürekli ortaya çıkan, biriktirilmiş imlemlerin bir yığışımıdır. Bu yüzden, gelenekle aktarılmış bir anlam ilke olarak tam değildir, yani gelecekteki geriye bakışların tortularına açıktır” (*Habermas, 1998, s. 298*).

Bu durumda kendimiz hakkındaki bilgilerimiz tarihsel olarak önceden ortaya çıkar. Bu da geleneği anlamamızı sağlayan bir nitelik olarak belirir. Bizler her zaman bir tarihsel ortam içinde bulunmaktayız. Bu hermeneutik ortam görüş alanımızı belirlediği gibi ufukumuzun sınırlarını da belirler. Ancak hermeneutik ortamda beliren bu süreç yukarıda da değinildiği gibi insanın anlamını bitmeyen bir tarihsellikte gerçekleştiği için bitmeyen bir görevdir. Anlamanın tarihselliğinin gelenek aracılığıyla yeni yorumlarla farklı ufuklar içinde tek bir biçimde gerçekleşmez. Her yeni yorumlama sadece tarihin mevcut anda görülen ufkuyla anlamını bulur. Bu biçimde gerçekleşen tarihsel anlama süreksizlik içinde ortaya çıkan sürekliliktir.

Yukarıda açıklanan görünüşleriyle ifade edilen tarihsel bilinç sadece tarihin etkisi altında kalan bilinç değil, aynı zamanda tarih yapan bilinçtir de. Yukarıda da bahsedildiği gibi etkilenen olduğu kadar etkileyen, üretilen olduğu kadar üreten bir bilinçtir.

Bilincin üretkenliğini geçmişle olan diyaloga ve diyalogun imkânını dilin ontolojik yapısına bağlayan Gadamer, dilin, insanın öznelliğinin hizmetinde bir araç olmayıp, içinde geçmiş ve mevcut anın gerçek bir diyalog ya da yaşayan bir konuşmayı gerçekleştirdiği transendental bir zemin olduğunu ifade eder. Buna göre, varlığı anlamak temelde linguistik bir durumdur: ‘Anlaşılabilen varlık dildir’ (*Gadamer, 1989, s. XXXVI*). Dilin zamansallığına dikkat çeken Gadamer şunları söyler: ‘Dil ancak karşılıklı konuşma içinde kendisini gerçekleştirir ve gerçek varlığına erişir; bir kelime diğerine yol açar ve birbirimizin önüne getirdiğimiz ve birbirimize tanıttığımız dil hayat bulur’. Böylece anlamanın tarihselliği dilin zamansal yapısı içinde ortaya çıkan bir olay olur. Gadamer, bu hususa anlamanın dilselliği kavramıyla işaret eder.

Anlamanın Dilselliği

Gadamer, insanı ve toplumu kuran her şeyin temelini dil olduğuna inanır. O, her türlü anlamanın temelini dilden ve ona ilişkin şeylerin oluşturduğu savında bulunur. Çünkü her tümce bir karşı geliştir. Her deneyim yeni bir şeyi eski bir şeyin karşısına koyar ve ilke olarak yeninin üstün gelmesine, yani gerçek bir deneyim olmasına, ya da eskinin, alışılmışın kestirilebilen olanın sonuçta doğrulanmasına açıktır (*Gadamer, 1989, s. 283*).

Gadamer, Heidegger’in anlamanın ön-yapısı ve insan varlığının özsel tarihselliği hakkındaki analizini kendi ‘tarih bilinci’ analizi üzerindeki dayanaklarından biri olarak alır. Heidegger’in anlamanın ön-yapısı düşüncesine göre, bize sunulmuş bir metni geçici bir bilinç aracılığıyla değil, bizdeki mevcut ‘ön yargılar’ aracılığıyla kavrarız; metne dair bir yorumda bulunurken bizde önceden mevcut olan bir fikir üzerinden hareketle o metni

yorumlarız. Bu haliyle bakıldığında günümüze bir bağlantı yapmadan tarihin anlaşılabilir yorumlanması olanaklı değildir.

Heidegger bize egemen olan önyargıların çoğu kez tarihsel geçmiş tam anlamamıza engel olduğuna karşı çıkmamakla birlikte, ön anlama olmaksızın tarih bilincinin olanaklı olmadığını düşünmektedir. Ancak başkaları yoluyla - ya da devraldığımız gelenek yoluyla - kendimiz hakkında doğru bilgi edinebiliriz. Tarihsel bilgi, içinde bulunduğumuz geleneğin çözülmesine değil, zenginleşmesine yol açar; geleneği geliştirir, doğrular, kendi kimliğimizi keşfetmemize katkıda bulunur (*GADAMER, H. G., Tarih Bilinci Sorunu, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, çev. Taha Parla, Der. P. Robinow, W. Sullivan, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 1990, s. 81*).

Bu çerçevede Gadamer, Heidegger'in 'dil varlığın evi'dir (*HEIDEGGER, Nedir Bu Felsefe?, Çev. Ali Irgat, Afa yay. Mayıs 1995, s. 16*) anlayışını benimseyerek dili içinde yaşadığımız ve dışına çıkamayacağımız bir durum olarak görür. Dilin gelenek için bir kaynak olması da bu vurgunun önemine işaret eder. Onlara göre Gelenek kendisini dil içerisinde gizler, dil ise bizim için dışına çıkıp da yaşayamayacağımız bir ortamdır. Varlığın dilselliği onun sürekli olarak 'varlığa gelişi' olarak bir tarihsel süreklilikte ifadesini bulur. Varlığın kendi kendini açması olarak dil tarihte ve tarihe ait bir olgu olarak tarihin dinamikleri aracılığıyla yönetilerek gerçekleşir.

Heidegger, dili bilginin kaynağı kabul eder ve mantıksal olan dilin açıklık veya meydana gelme olarak dilin üzerinde inşa edildiğini ileri sürer. Bilgi elde etme anlamındaki dilin kullanımında özne, kavramsal düşünce aracılığıyla kesinliğe ulaşmaya çalışırken, ikincisinde varlıkların varlığını meydana getirmek için dile dayanmakta ve tarihsel deneyim içinde bulunan anlama kendisini açmaktadır. Ona göre, "Düşünce gibi dil de, doğruluk da varlığın kendilerinde olay olduğu şeylerdir. Varlığın olduğu - olay olan dil, insanın içinde oturduğu varlığın evidir ve düşünürlerle şairler, bu konaklamanın bekçileridir. Varlık kendini açığa çıkararak dile gelir ve ona doğru yoldadır. Böylelikle düşünme gibi dil de varlığıdır, tıpkı bulutların göğün bulutları olması gibi" (*Heidegger, 1995, s. 16*).

Heidegger'in açıklık ya da 'varlığın evi' olarak dilin ontolojik yapısına ilişkin düşüncelerinden hareketle, Gadamer bizim 'dünya' deneyimimizin dilselliğinin tüm görelî durumları aştığını ve varlıkları kuşattığını ileri sürer. Buna göre, anlamanın dilselliği 'bir şey' olarak kavranan ve kabul edilen hemen her şeyi önceler ve her anlama olayının temelinde bulunur.

Bütün anlama olayının dilsel olarak oluştuğu savı ile Gadamer dil aracılığıyla varoluşu anlamaya yönelir. Buna göre, dil varoluşu onun içinden

geçerek bize konuşan bir şeydir. Bu nedenle bir metin yazarın niyetine göre değil, bize konuşan ve kelimelerimizle kendisine karşılık verdiğimiz dil içinde bulunan konuya göre ele alınmalıdır. İnsanın doğası dilsel bir varlık olarak tanımlanmalıdır: O Varlığın çağrısına kelimelerle karşılık vererek var olur. Bu açıdan bakıldığında varlık kendisini dil içinde meydana getirir. Başka bir deyişle, içinde bulunduğumuz ve önyargılarımız aracılığıyla diğer insanlarla karşılıklı ilişki kurmamızı veya oyun oynamamızı mümkün kılan ve oyunun katılımcılarını kuşatan dünyayı bize açar. Bu bakımdan, dilin dışında dünya yoktur, yani dilden bağımsız olarak dünya anlaşılabilir bir şey olarak durur.

Bu durumda, dil, dilden önce ve ondan bağımsız olarak anladığımız bir şeyi formüle etmek değildir, tersine bizzat anlama olayı olarak ortaya çıkan Varlığın bir tarzıdır. Dilin evrenselliği, onun bizde mevcut olan bir şey üzerinde düşünmüş oluşundan değil, anlamın bütünlüğünün onun içinde ortaya çıkışındandır. Bu açıdan, ‘anlaşılan varlık dildir’. Başka bir deyimle tüm anlama olayı dilseldir ve anlamının dilselliği tarihsel olarak etkilenmiş bilincin sonucudur. Kısacası o içinde belli bir konu hakkında diğer insanlarla ve bağlamlarla iletişime geçtiğimiz, diyalog kurduğumuz ortamdır.

SONUÇ

Gadamer’e göre, Tarihsel bilgi objektivist bilgi modellerine göre açıklanamaz. Anlamının bütün özelliklerini tarihsel bilgi edinme sürecinde görebiliriz. Anlamının bu özelliği ve yapısı doğal olarak “gelenek” ile bağlantılıdır.

Gadamer için anlamının bu biçimdeki yapısal durumunun kökeni Antikçağ retorikçilerine kadar dayandırılabilir. Ona göre anlama, bütün ile parça arasındaki ilişki veya Hegel’in diyalektiğindeki süreç gibi işlemektedir. Ne var ki Gadamer’de anlama süreci Hegel diyalektiğindeki bilincin öz bilince doğru ilerleme sürecinden farklı olarak süreç genişleyerek meydana gelir.

Bütün ve parçalardan oluşan hermeneutik daire, nesnel boyutunu asıl ilişki kurduğumuz, beklentimizi belirleyen ve anlamamızı yönlendiren şey, gelenekle paylaştığımız şeydir. Bu durum yorumcuyu metinle ilişkili olarak kurduğu bağ onu bir bakıma elçi haline getirir. Ne var ki, Gadamer’e göre hermeneutik daire, bir kısır döngü, hatta yalnızca hoş görülen bir daire düzeyine indirgenmemelidir. Bu dairede, en ilkel türde bir bilmenin gerçek olanağı gizlidir (*Gadamer, 1990, s. 100*). Gadamer gerçek anlamının amacını şu şekilde belirtir: Bir metni okurken, onu anlamak isterken, hep beklediğimiz, onun bizi bir şey hakkında bilgilendireceğidir.

Gerçek bir hermeneutik tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, objektivist bir ‘yansızlıkla’ kazanılamaz; kendimizi ‘ayraçlar içine almamız’ ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir.

Hermeneutik tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yoldadır ki, bir metne, bize gerçekten değişik, otantik bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyabiliriz ve onun kendi gerçeğini bizim ön-düşüncelerimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz.

Gadamer’e göre ‘şimdi - burada verili olana’ dayanarak tüm anlamayı kuran beklentisel yapıyı vurgulayan Heidegger’in fenomenolojik betimlemeleri doğrudur. Ama iş burada bitmiyor. ‘*Varlık ve Zaman*’ aynı zamanda anlamının ayırt edici özelliği olan beklentisel yapıdan kaynaklanan evrensel bir hermeneutik uğraşın somut bir olaya uygulanmasına da iyi bir örnek oluşturuyor. *Varlık ve Zaman*’daki ‘somut olay’ ontolojik sorundur. Heidegger’e göre ‘ontolojik soruna’ hermeneutik durumunu açıklayabilmek için, yani içerdiği ‘öngörüler ve ön- düşünceleri’ açıklayabilmek için, genel ‘ontolojik sorunu’ somut bir biçimde yeniden incelemek zorunluluğu vardır. Bu nedendir ki, Heidegger metafiziğin tarihindeki belirleyici aşamalara sistemli bir biçimde bu soruyu yöneltiyor. Heidegger’in yaklaşımı, tüm boyutlarını ancak tarihsel - hermeneutik bir bilincin görebileceği bir evrensel görevi, en iyi biçimde yerine getiriyor (*Gadamer, 1990, s. 102*). Bu çözümlenmelerin sonucu olarak artık tarih bilincinin sınırsız bir projeksiyon olmaktan çıktığını söyler Gadamer. Bilincin, kendi önyargılarını ve egemen beklentilerini hesaba katması şarttır. Bu ‘arıtma’ olmadıkça, tarih bilinci sayesinde kazanabileceğimiz aydınlık loş ve verimsiz kalacaktır; tarihsel olarak ‘başka’ olan hakkındaki bilgimiz, basit bir indirgmeden öteye gidemeyecektir.

Yalnız önyargılar ve beklentilerle yüklü bir prosedür değil, yöntem hakkında ya da neyin bir tarihsel olgu olması gerektiği hakkında ön-düşüncelerle yüklü bir prosedür de deneyimi yavanlaştırır ve ‘başka’ olanın göz ardı edilmesini kaçınılmazlaştırır (*Gadamer, 1990, s. 103*). Gadamer’e göre ‘işlevsel’ bir tarih bilincinin hermeneutik alanında nasıl geliştirilebileceği konusunda Heidegger’in görüşleri önemli bir dönemeci oluşturur. Heidegger öncesi teoriler, kendilerini, bütün ile parçalar arasındaki tümüyle biçimsel bir ilişkinin çerçevesi içinde sınırlamışlardı. Öznel bir açıdan ifade edilecek olsa, hermeneutik daireyi, bütünü anlamının ‘kestirilmesi’ ile bu bakış anlamın daha sonra parçalarda ifade bulması arasındaki bir diyalektik olarak görüyorlardı. Başka bir deyişle,

romantiklerin teorisine göre dairesel hareket, soruşturmanın bir sonucu değil, ne denli gerekli olursa olsun eksikliğiydi.

Bir metnin içinde gezine gezine, tüm yönlerine ve çeşitli eklemlerine baka baka, sonunda dairesel hareket mükemmel anlayışa varıp ömrünü tamamliyordu. Bu hermeneutik anlama teorisi Schleiermacher'da en uç noktasına ulaşıyor; tümüyle öznel bir fonksiyon olan, katıksız bir kestirme eylemi düşüncesine indirgeniyordu. Gadamer'e göre böyle bir hermeneutik anlama anlayışı, metinlerde saklı duran, gerçekten yabancı ve esrarlı öğeleri 'ihlal' etme eğilimindedir. Oysa Heidegger yorum dairesini anlatırken, bir metni anlama sürecinin hiçbir zaman ön anlamının beklentisel güdülerinden etkilenmemelik edemeyeceğini önemle vurgular.

Bütün bunlara bakarak denilebilir ki, tarihsel bir hermeneutiği geliştirmek için yapılması gereken şey tarihsel araştırma ve tarihle, tarihsel bilgi arasındaki soyut karşıtlığı ortadan kaldırmak gerekir. Bu biçimde ele alındığında Tarih bilincini yepyeni bir olay olarak değil, içinde geçmişten gelen etkilerle devindiğimiz ve sürekli geliştiğimiz devrimsel bir süreç olarak görebiliriz.

KAYNAKÇA

Arendt H.(1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları

Gadamer, H.G. (1989) *Truth and Method*, Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York. USA

Gadamer, H.G. (1976) *Philosophical Hermeneutics*. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley. University of California Press,

Gadamer, H. G. (1990) *Tarih Bilinci Sorunu, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Der. P. Robinow, W. Sullivan, İstanbul. Doğan Kitapçılık

Habermas, J. (1998) *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul. Kabalcı Yayınları

Heidegger M. (1995) *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali Irgat, Afa yay. İstanbul. Afa Yayınları

Hekman, S. (1999) *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul. Paradigma yayınları,

Palmer, R. E. (2002) *Hermeneutik*, Çev. İ. Görener, Anka Yayınları

ICELANDIC SUBLIME'S CONNOTATIONS*

Emre SAY**

ABSTRACT

This paper discusses the notion of Icelandic sublime with reference to a number of subjects identifiable or comparable with it including its relation to Romanticism, Cartesian physical-mental schism which tends to be conciliated in Icelandic case, Freudian *pleasure principle* which asserts itself in the elimination of evocatively nature-culture dichotomy, and the 19th century versatile intellectual William Morris for whom Iceland stood as the most exquisite available embodiment of his socialist-medievalist Arcadia. In this respect, the paper displays an interdisciplinary outlook as it draws on various fields inclusive of history, philosophy, folklore, language-literature, and last but not least psychoanalysis.

Keywords: Iceland, Sublime, William Morris

İZLANDA GÖRKEMLİLİĞİNİN ÇAĞRIŞIMLARI

ÖZET

Bu makale, İzlanda'ya özgü görkemlilik kavramını onunla özdeşleştirilebilecek veya karşılaştırılabilecek farklı açılardan ele almaktadır. Bu bağlamda, İzlanda görkemliliğinin Romantizm'le ilişkisi, Kartezyen bir çatışma olarak da tanımlayabileceğimiz fiziksel-zihinsel ayrımı ve bununla ilgili olan doğa-kültür karşıtlığı konusunda nasıl uzlaştırıcı bir rol oynadığı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca, 19.yüzyılın çok yönlü aydınlarından olan sosyalist William Morris'in Sosyalizm ile Orta Çağ'ın özelliklerini harmanladığı ütopyası açısından İzlanda'nın eşsiz önemine dem vurulmaktadır. Bu anlamda makale; tarih, felsefe, halkbilim, dil-edebiyat ve psikanaliz gibi farklı alanlara değinerek disiplinlerarası bir özellik göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İzlanda, Görkemlilik, William Morris

In the 19th century Iceland turned out to be an attractive destination for British traveller for a variety of motives including yet not strictly restricted to entertainment, scientific research, historical interest, husbandry, search for refreshment, and sheer enthusiasm: "By the 1870s people visited Iceland for many reasons – sport fishing, commercial fishing, geology, buying Icelandic horses . . . buying Icelandic sheep, investigating the possibility of producing and exporting sulphur for gunpowder – and some went simply because by the 1870s Iceland became . . . what the lower slopes of the Himalayan mountains have become a century later for the mobile-phonied merchant banker" (Chew&Stead 266). Aho also maintains that an

* This paper was derived out of my Ph.D. dissertation.

** Dr. Emre SAY

upsurge of interest in Iceland among wealthy British travellers was evident in the 19th century as he adduces the main motive for this rise as eagerness to witness natural curiosities of the island: “By 1871 Iceland was finding its way onto the itinerary of many well-travelled and well-off British tourists, most of them drawn to this ultimate isle for its strange of geology, the hope of seeing an active volcano, the certainties of seeing glaciers and the grand and frightening display Geysir regularly spewed and steamed up into the cold and clear air” (Aho 125). No matter for what particular motive(s) Victorian tourist has undertaken the voyage to the “land of fire and ice”, sense of uniqueness as plainly substantiated in travelogues infiltrates all three domains of Icelandic sublime – i.e. physical, cultural, and exotic: “There was no possibility of slipping into the hapless ways of the vulgar tourist; in every respect – climate, landscape, weather, and language – Iceland offered ‘otherness’, ‘marginality’, and ‘resistance to closure’ in abundance” (Wawn 286). Iceland’s fulfilled promise for uniqueness fundamentally consists in its being an open-air venue where nature and culture – which have been increasingly since Age of Industrialism onwards configured to lie in dire strait with each other – are inextricably blended and compliment each other – let alone hamper one another’s existence. Culture has not threatened nature with violation of its order and in return for this nature has awarded culture with durable ‘*material*’ for its due record. Iceland, where antiquity is boldly betrayed through natural objects and residues as indelibly imprinted on landscape rather than human constructions as is the case for most other countries, has endowed travellers with the opportunity of a journey into the core of *mater*: “Iceland . . . offered the ultimate voyage into matter, in all stages of its dynamic history. To assemble mineral samples was to collect natural hieroglyphs, comparable (in some impressionable eyes) with those of runic writing” (Wawn 287).

In his detailed anthropological scrutiny of Iceland with respect to its history, psychological geography, and culture; Hastrup considers travel literature an incarnation of intertextuality proceeding from or at the very least influenced by interpersonal contact between tourists and natives. Accordingly, he maintains that travel writing, as is the case for other countries, has assumed an unmistakably contributory and formative role in the elaboration of Icelandic ‘otherness’: “Travel accounts and literature have portrayed others in ways that have subsequently filtered back into local self-perceptions. In other words, . . . intertextuality plays a major role in shaping local images, even if their substance is drawn from the place itself. . . . In Iceland, this is no less true than elsewhere . . . The gaze of the other premissed the casting of the Icelandic self, and representation became the vehicle of reflexivity as a matter of course” (Hastrup 193). However, the process of otherization can hardly be reduced to a one-sided flow of positioning; on the contrary, as Hastrup states, this is a reciprocal practice.

Namely, as a tourist locates an Icelander as an ‘other’ or ‘outsider’, she/he inadvertently thrusts oneself into a status of otherness, too: “Identity and otherness are mutually implicated . . . In Iceland, ‘travellers’ . . . in the very process of othering . . . become spectator to its own self-objectification. In the world of the Icelanders the feature of self-objectification seems remarkably powerful: the representation of self in a language and a literature which is claimed to transcend history and to be almost naturally grown makes the dramatization of the Icelanders tenaciously exclusive” (197).

Unlike the conventional adverse connotation ascribed to it particularly in sociological context, otherness in Icelandic case is apt to exhibit an affirmative prospect confirming Icelandic identity's uniqueness as well as liminality straddling the cultural sphere of intellectual refinement and the natural realm of untrammelled landscape: “In the world of the Icelanders, othering is a continual force of alienation which . . . implies a stress upon Icelandic singularity, as rooted in tradition, landscape, and a sense of communality from which others are excluded. In all of these domains, othering maintains a distinct feeling of a self and as such it permeates the contexture of the Icelandic world” (Hastrup 199-200). And this sense of affirmative unbelongingness covers both time and space: “Ultimately, Icelandicness seems . . . with respect to time . . . a suspension between pastness and presentness, or between antiquity and modernity. In terms of space, the Icelanders live in a liminal area between culture and wilderness, a tertiary zone embracing them both” (200). Oral literary tradition and landscape-consciousness deserve being underlined as the major constitutive elements on which traditional Icelandicness rests. In his introduction to *Njal's Saga* Cook remarks that Icelandic sagas assume a prominent role in demonstrating and upholding the inseparable fusion of national historical consciousness with topography which is barely to be seen that distinctly anywhere else: “With such abundant, palpable evidence to hand it is not surprising that generations of Icelanders regarded the sagas as literally true. Is there any literature as firmly anchored to geographical reality, not to mention socio-historic reality, as the Icelandic sagas?” (Cook xxxiii). This well-established relationship between story-telling and scenery is definitely interdependent as they are inextricably interwoven across time and space by medium of original Norse tongue: “. . . being told and retold, the simultaneity of the Icelandic world becomes transformed into a homogeneous sensation of an all-embracing ‘time’, which, like myth, fuses the story time and the lived time. In the time of telling, Icelandicness is recreated. . . . The poetics of language is matched by a poetics of space, a notion of the landscape connecting people to each other and to the past. If storytelling is vital to Icelandicness, memorizing the landscape is no less so” (Hastrup 204). Hastrup further emphasizes the unifying influence of oral literary tradition as he defines it as a bridge straddling good old days and

modernity, physical surroundings and cultural sophistication, and fictional narration and history-recording: “The times of telling in Iceland suspend the world between past and present, between nature and society, and between story and history” (205).

Immaculate fusion of nature and culture at historical, literary, and socio-psychological levels, as discussed in the paragraph above, constitutes the backbone of Icelandic sublimity and embellishes the island with a rare charm hardly to be met anywhere else in the civilized world for Victorian tourist. Then, what do nature and culture correspond to in the field of ontology? Without hesitation, body and mind respectively. And thus, what does Icelandic sublime fundamentally abnegate? Cartesian body-mind split which presupposes an existence for soul independent of substance: “From that I knew that I was a substance whose essence or nature solely consists in the act of thinking and who, probably, neither has need for space nor depends on anything material. Therefore I, namely the soul owing to which I am who I am, am completely distinct from body. And thus, soul is easier to know than body. Moreover, body does not exist at all and soul cannot help being what it is” (Descartes 67) (My Translation)*. What Iceland literally and metaphorically epitomizes is a decisive disavowal of this presumable separation between body and mind – i.e. nature and culture respectively – and a redolent reaffirmation of their inseparableness. Actually, in Icelandic case, body and mind “are twined together by common roots and evidently cannot be disentangled without being destroyed” (Lucretius 76). They draw their vitality from a common ‘well’ and need to cooperate unless they intend to wane out into torpor and triviality: “. . . divorced from the body, the substance of the mind cannot by itself produce vital motions; and the body, once abandoned by the spirit, cannot live on and experience sensation” (Lucretius 82).

Icelandic Sublime and Romanticism

In his essay “On Cannibals” Montaigne vigorously vindicates South American natives against the label ‘barbarous’ imputed to them widely by his contemporary European colonizers and mainly argues that – with the reserve of conceding to the undeniable brutality featuring some of their practices like torturous execution they inflict false soothsayers with – the cruelty of European colonizers’ severe treatment of these American natives exceeding to bloody massacres and even their fellow Europeans when they are in inimical terms with each other surpasses the savagery of American natives and deserves to incur harsher censure. Montaigne’s pro-primitivist stance characterizing his essay and leading him to take sides with American natives against European colonizers as the more excusable party in the practice of brutality is amazingly predicated on the ontological grounds of human being’s relation with nature. Montaigne’s conviction consists in that

European colonizers's conceit about their superiority over American natives, which they essentially rest on cultivation and cultural progress, makes their crimes more appalling and indictable since such a frame of mind presumably betrays their premeditated presumption insinuatingly issuing from joy of victory over and consequently abnegation of nature as an irritating obstacle that needs to be overcome. Namely, to Montaigne, the trait that distinguishes between the essence of violence exerted by European colonizers and American natives and makes the European's violation palpably more 'corrupt' and blameworthy is the former's degenerated view of and attitude towards nature as depicted in its arrogant justification of persecution it imposes. To put in a nutshell, what Montaigne, the precursory Romanticist, stigmatizes is human being's renunciation of and consequently corruption of nature as a pretension to self-assertion: "It is not sensible that artifice should be revered more than Nature, our great and powerful Mother. We have so overloaded the richness and beauty of her products by our own ingenuity that we have smothered her entirely. Yet wherever her pure light does shine, she wondrously shames our vain and frivolous enterprises" (Montaigne 232). What Montaigne laments in this quotation can be paraphrased as human being's alienation from Mother Nature and thereby his call for return to her can be regarded as an expression of pantheistic conviction. In Thoreau's case, a devoted Romantic, presumably pantheistic appreciation of nature seems to be transformed into a wider prospect as he endorses that not only nature in its secluded pastoral state but also universe – even along with its modern ephemeral appearances indicating estrangement from nature – in general be contemplated: "In eternity there is indeed something true and sublime. But all these times and places and occasions are now and here. God himself culminates in the present moment, and will never be more divine in the lapse of all the ages. And we are enabled to apprehend at all what is sublime and noble only by the perpetual instilling and drenching of the reality that surrounds us" (Thoreau 63).

Montaigne's appreciation of nature as "our great and powerful Mother" in the paragraph above can be regarded as a motto neatly encapsulating wonted Romanticist stance involving glorification of nature. Nonetheless, the manner in which Romanticists idealize nature is hardly unanimous since there can be identified two major attitudes which bifurcate in their appraisal of nature as gorgeous and fruitful or grotesque and frightful. As is to be demonstrated detailedly in the next chapter, accounts of 19th century travellers abound in portrayals and impressions about Icelandic landscape where these both aspects of Romanticism towards nature manifest themselves. Indeed, several depictions of Icelandic landscape host a blend of these two apparently conflicting contemplations on nature where it is hard to decide whether the narrator stands akin to "Tintern Abbey" or "Kubla Khan/Ozymandias" tradition. Regardless of which tradition the narrator

sympathizes with, what is certain is that Iceland offers a myriad of natural objects, instances, and phenomena which attest to both pastoral repose in Wordsworthian sense and Gothic agitation in Coleridgean sense. In either case, namely in both glory and devastation, Icelandic landscape serves to the rise of what Schopenhauer calls delight derived from nature by human being who is able to take a ‘cool’ glance at nature and delves into rumination as will-less subject of knowing. In this respect, objects or phenomena of natural grandeur which Iceland abounds with liberate human being “from the thralldom of the will” and elevate her/him “into the state of pure knowledge”. “This is why the man tormented by passions, want, or care is so suddenly revived, cheered, and comforted by a single, free glance into nature” (Schopenhauer Essential 137). Then, as can be inferred from Schopenhauer’s pro-Kantian appraisal of natural grandeur’s key-role in the emergence of sublimity, instance of sublime experience can be interpreted as a temporary state signifying the elimination of duality between human being and her/his will rather than an absolute vanishment of will. Actually, what occurs to human being at a sublime encounter is an exhaustive integration of the will and understanding through which will, i.e. *Ding-an-sich*, reveals itself most transparently without need to consort to instrumental devices anymore. However, as explained above, in order to attain this supreme state of immediate revelation, the crucial function assumed by works of nature that leads to the unfolding of will as *Ding-an-sich* is evident. Indeed, these works of nature bear transcendental significance, as Schopenhauer implies, so long as they are conducive to the disclosure of will as *Ding-an-sich*: “As long as they concern will, only *inner* processes have contact with reality and are genuine occurrences since solely will is the thing-in-itself. . . . Plurality is a phenomenon and outer processes are merely configurations pertaining to the world of phenomena and therefore bear no claim to either reality or meaning; but rather they depend on their relation with individual wills to affirm their existence” (Schopenhauer Denken 14) (My Translation)**.

Nevertheless, Kant’s and Schopenhauer’s expositions regarding the transcendental aspect of sublimity do not square with each other completely since whereas the former foregrounds understanding and thus implies soul as the genuine agent of sublimity, the latter’s favour falls on the will which he considers eternal and indissoluble: “To me, what is eternal and incorruptible in human being and therefore what constitutes her/his vital principle is will . . . rather than soul. The so-called soul is a composite formation: It is a combination of will and understanding. Understanding is a secondary quality . . . whereas will is a primary one standing as the prior principle of an organism and organism commands by dint of will” (Schopenhauer Denken 33) (My Translation)***. The distinction observed between understanding and will by Schopenhauer here reverberates Berkeley’s definition of understanding and will according to which the former denotes the faculty of conceptualization while the latter is the practical agent realizing what is

conceived: “A Spirit is one simple, undivided, active being – as it perceives ideas it is called the *Understanding*, and as it *produces* or otherwise *operates* about them it is called the *Will*. . . . Such is the nature of Spirit, or that which acts, that it cannot be of itself perceived, but only by the effects which it produceth” (Berkeley 77). However, it is plain that irreligious Schopenhauer stands in stark controversy with devout Christian Berkeley in the roles they assign to the relation between spirit and will since the former argues that will presides over soul whereas the latter maintains that understanding and will are respectively theoretical and practical agents at the service of spirit. For Berkeley, spirit is not simply the governing essence of human being. Indeed, in its capitalized form and as also referred to with the epithets of “Author of Nature” and “Active Principle”, it denotes “that supreme and wise Spirit ‘in whom we live, move, and have our being’ ” (Berkeley 98).

‘Cool’ glance, mentioned in the paragraph above and given as a requisite for derivation of delight in contemplation on nature, permeates both physical and cultural aspects of Icelandic sublime since, as Wong duly observes, both the cool and the sublime bear a number of noteworthy common attributes involving arcticness, outstanding endowment(s), and a tranquil settled state succeeding the initial outburst of confoundment: “First, both ideas express a sensation of a chill. . . . Second, cool and sublime are both used to describe things of extraordinary quality. . . . Third, both terms can describe a serene, connected state of being. . . . Similarly, to Romantic artists such as Emerson, Wordsworth, and Thoreau, the sublime was the realm of experience of intimate connection with the natural world” (Wong 69). Attributes enumerated by Wong here as associable with the cool and the sublime can convincingly be identified in Icelandic case: Primarily, sense of chill that seizes tourists pertains to the notion of shudder both as a physical response of body to the freezing temperature and as a mental expression of thrill tourists undergo when they face natural wonders landscape and climate host in full majesty. Secondly, ‘frozenness’ in Icelandic case designates not only a physical and tangible state where *material* elements like lava are stored unadulterated but also Norse language and folklore which are preserved in their ‘purest’ form. Lastly, sense of amazement and awe which grip tourists in nature instancing glory and devastation respectively and which eventually resolve into a composed contemplative state of adjustment are not only indications of the sublime but also expressions of shiver which runs through one’s body in her/his initial exposition to coolness until she/he adapts oneself to it. In all three common attributes of the cool and the sublime the governing principle characterizing them indicates the acquisition of unprecedented awareness about *the nature of things*: “To experience insight is exhilarating as we feel that we are seeing something truer and more significant than before. Our ordinary experience sublimates into something

extraordinary. Whether this experience is a brief glimpse, dawning awareness, or sudden awareness, it is sublime and cool” (Wong 74).

Finally, solitude is a significant characteristic of the sublime with respect to its relation to Romanticism. In her early 19th century novel *Zofloya* interspersed with natural Gothic motifs, Burke’s contemporary Charlotte Dacre draws a remarkable analogy between solitude and mental refinement as she exalts solitude as a highly favourable state for an ingenious mind: “. . . ennui began to take possession of her ill-organized and resourceless mind; for it is the pure, intellectual soul alone, that can receive delight from solitude” (Dacre 116). As suggested in Dacre’s criticism of her anti-protagonist Victoria’s ignorance, solitude’s role in the rise of sublime contemplation concentrates on its encouragement of genius and imagination. Quite remarkably, Schopenhauer makes an argument almost identical to that of Dacre confirming the correlation between mental capability and derivation of delight from solitude as he maintains that dearth of intellect constitutes an impediment to enjoy solitude: “Most men . . . entirely lack objectivity, i.e., genius. Therefore they do not like to be alone with nature; they need company, or at any rate a book . . .” (Schopenhauer Essential 138). In this respect, state of solitude in its tangible spatial sense can be likened to a macrocosmic representation of ideas conceived by human mind in its abstract microcosmic domain. In his introduction to Ann Radcliffe’s classic romance *The Mysteries of Udolpho*, Terry Castle underlines Romantics’s eulogy of ‘thought’ as the most competent “supernatural entity”, *Ding-an-sich*, and *raison d’être* granting human beings exceptional relief from their physical inadequacies: “For Radcliffe, as for her contemporaries Wordsworth and Blake, the new mysteries are those of the imagination. ‘Thought’ itself is that sublime power, which like a ‘Great First Cause’ allows us to ascend to ‘those unnumbered worlds . . . almost beyond the flight of human fancy’ ” (Castle xxii). In Icelandic case, solitude signifies not only unadulterated nature bolstering imagination thanks to the very limited human interference but also a language and folklore which distinguish themselves palpably from their closest Continental Nordic relatives and remain loyal to primeval Norseness in its purest available practice: “The conservatism of the Icelanders is perhaps best represented by their language, which to this day remains far closer than the languages of continental Scandinavia to the Old Norse of the Viking Age” (Sawyer 58). Taken either literally within its physical context denoting distasteful detachedness as well as absence of human infringement on nature or metaphorically within its cultural context signifying folkloric and linguistic uniqueness, *solitude* is a convenient term portraying Icelandic sublime which provokes and promotes cogitation.

Icelandic Sublime and Sensual vs Intellectual Conflict

Another topic of debate which the reflection on the relationship between Romanticism and depiction of Iceland's physical sublime engenders is the discussion about whether primary sensual impressions or intellectual processing of these 'raw' data are more influential in the emergence of sublime notion. As regards this discussion, in his monumental study of human thought *New Science* Vico shows sympathy for the Aristotelian principle granting sequential priority to sense over intellect in the acquisition of ideas about things. He asserts that without senses's picking up images from objects surrounding them as well as phenomena attending them yet in crude form, it is beyond intellect's capability to reflect on them and then process them into well-established units of knowledge: "[T]he human mind can only understand a thing after the senses have furnished an impression of it, which is what today's metaphysicians call an occasion. For the mind uses the intellect whenever it 'gathers' something insensible from a sense impression" (Vico 136). It is plausible to suggest that Vico's assessment of the hierarchical scale of wisdom stands in conformity with that sketched by Plato in *Republic*. Nevertheless, it is barely possible to make mention of Vico's categorization being concerned with demoting primary sensory impressions to an inferior status which is an inclination arguably visible in Plato. On the contrary, Vico's scale tends to interpret and locate the relation between sense and intellect in horizontal rather than vertical order. Thereby, in Vico's observation, sensory impressions assume a sequential priority which enables them to be favoured with the appellation 'primary' rather than be discredited with the label 'primitive'. This sequential order between sense and intellect stretches out into Vico's identification of them with poetry and philosophy respectively. Vico, who regards poetry as the initial and sole immaculate exposition of human being's notion of sublimity, associates poetry with the sensory and philosophy with the intellectual: "We may say, then, that the poets were the *sense* of mankind, and the philosophers its *intellect*" (136). Vico's reflection on the relationship between sense of sublime and primitiveness locates them in a proportionally affirmative connection as he firmly establishes that the sublime has found its incomparably unadulterated and vibrant articulation in poetry of early human beings whose keen preoccupation with sensuality, exacerbated by their lack of drawing abstractions due to retardedness in scientifically acquired knowledge, has led them to develop an advanced sense of wonder in response to natural objects and phenomena. In this respect, for Vico, poetry issuing from this ancient over-sensitivity to senses as peculiarly epitomized by Homer, towers as the most vigorous expression of the sublime: "In their robust ignorance, the earliest people could create only by using their imagination, which was grossly physical. Yet this very physicality made their creation wonderfully sublime, and this sublimity was so great and

powerful that it excited their imaginations to ecstasy. By virtue of this imaginative creation, they were called poets, which in Greek means creators” (145). In a later comment Vico indubitably confirms his approval of poetry as the supreme state of sublime statement thanks to its being destitute of obstructions posed by ratiocination – namely, a favourable destitution which breeds bewilderment and allows full vent to emotional inundation: “[P]oetry was born sublime precisely because it lacked rationality. This is why no later discipline – philosophy, poetics, or criticism – ever equalled or surpassed the sublimity of poetry” (149). Relevantly, almost two milleniums before Vico, in his dialogue *Ion* Plato fervently dismisses rationality as a hindrance impeding the composition of sublime poetry. Arguably set against a background of the dichotomy between numinous nature and cultivated culture, Plato dubs the former as the genuine spring of lofty literary creation while he discredits the latter by condemning it – let alone as ineffective – as an obstacle for the emergence of artistic grandeur. The essence of Plato’s elaboration on the origin of sublime artistic creation is predicated on his conviction that divine possession – in which an artist is apparently reduced to an instrument of deity – rather than individual craft – which is imbued with a secular aspect emphasizing human will and endeavour – generates grandiosity in art: “[A] poet is a light and winged and sacred thing, and is unable to compose until he is inspired and out of his mind and his reason is no longer in him. So long as he has his reason, no man can compose or prophesy. Since, then, it’s not skill, but divine dispensation that enables them to compose poetry” (Plato 5-6). Considered in terms of nature-culture dichotomy, Plato’s championing of divine ordinance against secular endeavour is amazingly thought-provoking in terms of demonstrating the dramatic distinction between Classical attitude and Enlightenment’s attitude as regards their appraisal of artistic grandeur’s origin since in case of the latter not only human subject but also that presumable divinity – whom Plato ascribes the ability of somewhat deifying a poet by infiltrating into her/his ‘nature’ – is somewhat secularized and relocated to a status of supreme craftsmanship. To synopsise Enlightenment’s relation with divinity briefly, Enlightenment’s overall attitude towards the idea of deity tends to be irreligious – if not antireligious – rather than atheistic – let alone be antitheistic. To expound in plainer terms; average Enlightenment appraisal does not deny or at least is not concerned with the (non)existence of a god. What it stigmatizes consists in the oppressive authority religion exerts on individual’s intellect by curbing her/his liberty of inquiring into the nature of things. To make a little exaggerative claim, average Enlightenment intellectual seems to be interested in disentangling god from inveterate religious context it is stuffed within and arguably set it in a relatively secular framework where it is cured of its austere punitive image and restored as a somewhat nonchalant artist content with its work and reluctant to interfere with the ‘daily’ hubbub

veining its work: “Central to the Enlightenment agenda was the assault on religious superstition and its replacement by a rational religion in which God became no more than the supreme intelligence or craftsman who had set the machine that was the world to run according to its own natural and scientifically predictable laws” (Kramnick xii).

To return to the discussion of sensual/irrational versus intellectual/rational conflict, Plato is not alone among the ancients in his endorsement of irrational ingenuity as (if) engendered by divine possession as an imperative endowment for the composition of penetrating poetry marked by a streak of sublime influence it imparts to the audience. In his monumental work *Poetics* Aristotle champions innate knack for artistic creation along with an apparently conscious state of delirium as requisites either of which must be fulfilled for the composition of poetry. As is the case for Plato, Aristotle does not even mention, if not wholly discredit, the cultivation of skill as a favourable byway which it would be commendable to resort to unless a would-be-poet either had inborn gift at her/his disposal or were gripped by a fit of frenzy: “[P]oetry is the product either of a man of great natural ability or of a madman; the one is highly responsive, the other beside himself” (Aristotle 79). Though not as emphatically advanced as is the case for Plato or Aristotle, it is still available to trace out an argument affirming the indispensability of irrationality for the emergence of lofty composition that would engulf and transport the audience in Horace's *Ars Poetica*, too: “It is not enough that poems should have beauty; if they are to carry the audience with them, they should have charm as well” (Horace 101). In this quotation, the distinction Horace makes between beauty and charm can convincingly be projected onto the one made between beauty and sublime by Burke in the sense that, just like literary/poetic grandeur rather than literary/poetic beauty, natural grandeur rather than natural beauty triggers ‘transport’ on the part of a spectator. Namely, the word “charm” given in the quotation amounts to the notion of “enchantment” one is seized by in the face of sublime spectacles encountered in nature.

The discussion given above regarding sensual (irrational) / intellectual (rational) dichotomy within the framework of poetic creation is highly relevant to Iceland’s grandeur since the sensual and the intellectual can be argued to correspond to physical and cultural aspects of Icelandic sublime respectively. Actually, what imbues Iceland with the sense of uniqueness consists in the striking coalescence of uncultivated nature and cultivated mind at neither’s expense.

Icelandic Sublime and *The Pleasure Principle*

A frequent motif that appears in travelogues regarding the depiction of Icelandic sublime – particularly with respect to its physical aspect – is one that can be termed as *Arcadian* and/or *Pre-Adamite*, the observation of

which denotes or at the very least implies a location in concrete terms or a semblance in abstract terms featured by primeval intactness. This location or semblance shaped by works of nature – usually due to the interaction of conflicting primary elements water and fire – recurrent in travelogues connotes a state of uchronic stability which has remained unimpaired since (before) the emergence of organic life on Earth. The sense of perplexing delight that is described in travellers’ descriptions of such places and the strange aura they impart can be traced back to the idea of pristine and imperishable existence permeating them. The inorganic ‘coolness’ of these places infuses the notion of permanence which coincides with Freudian assertion of constancy as the source of pleasure: “The pleasure principle follows from the principle of constancy” (Freud 6). The inorganic stable state characterizing most of Icelandic landscape evokes grandeur thanks to the austere glory of its call presumably demanding that human being be restored to that primordial inorganic existence from which she/he has originated and has gradually been alienated from. Freud defines this basic regressive impetus thus: “*It seems, then, that an instinct is an urge inherent in organic life to restore an earlier state of things which the living entity has been obliged to abandon under the pressure of external disturbing forces*” (43). Freud details that there is no need to search the motive for this regressive instinct in human being anywhere else beyond the very state of coming into organic existence: “The attributes of life were at some time evoked in inanimate matter by the action of a force of whose nature we can form no conception. . . . In this way the first instinct came into being: the instinct to return to the inanimate state” (46). This presumable will for the reinstatement of the inorganic state from which a human being has been detached due to her/his transubstantiation into organic form can be speculated to be the subconscious rationale in which Iceland’s physical sublime consists. Henceforth, one can further surmise that Icelandic landscape’s bewildering charm which is ‘consciously’ felt and noted by travellers ‘basically’ rests on a subconscious instinct: “[T]he ego-instincts arise from the coming to life of inanimate matter and seek to restore the inanimate state” (52). Icelandic sublime, not only physically but also culturally, lies at the delicate intersection where primeval inorganic state and primordial inanimate *material* converge and infuse into one another in a way as to stagger the organic being – i. e. human – into a cognizance of her/his origin in a Kantian manner.

Icelandic Sublime and William Morris

In *The Painter of Modern Life* Baudelaire phrases the supposed characteristic of modern art as to “distil the eternal from the transitory” as far as possible: “Modernity is the transient, the fleeting, the contingent; it is one half of art, the other being the eternal and the immovable” (Baudelaire 17). Baudelaire’s definition of modern art, as indicated in this statement, squares

with his description of beauty according to which it is featured by both constancy and temporality: “Beauty is made up, on the one hand, of an element that is eternal and invariable . . . and, on the other, of a relative circumstantial element, which, we may like to call, successively or at one and the same time, contemporaneity” (Baudelaire 4). Although Baudelaire does not employ the term *sublime* explicitly, it would be plausible to argue that the permanent and pristine core of art which remains unimpressible by the interference the passage of time poses corresponds to the sublime element embedded in it. This is the very element which William Morris considered to be impaired and subjugated by the Utilitarian rationale of Industrial Age and therefore yearned to resuscitate. Morris’s attention across the wide range of arts and artisanships – including architecture, design, printing, translation, fiction, and poetry – he assiduously ‘laboured’ in throughout his life was concentrated on this revitalization process. Morris contemplated the only truly efficient antidotal cure, which could bear a claim to counterbalance – if not totally cancel out – Utilitarian engrossment demoting individual to a mere unfeeling cog in a wheel, as a recourse to the spirit of Medieval Gothic art which he eulogized as a due combination of practicality and aesthetics: “[U]ntil the rise of modern society, no Civilization, no Barbarism has been without it [Harmonious Architectural unit] in some form; but it reached its fullest development in the Middle Ages, an epoch really more remote from our modern habits of life and thought than the older civilizations were” (Morris Useful 32). As given in this quotation, quest for harmony between nature and individual – i.e. culture – has been a lifelong eager occupation for Morris. Therefore, his admiration for the decent agrarian Medieval life revolving around the principle of labour rather than that of toil of the 19th century can be regarded as a declaration of longing for restoration of that primeval Arcadian hilarity radiating from unity with nature and alluding to a spiritualized mutation of libido: “For the most part the praises of a frugal life and of hard work in the fields are not based on the delights of simplicity and labour in themselves, nor on the security and independence they seemed to confer; the positive content of the ideal is the longing for natural love. The pastoral is the idyllic form assumed by erotic thought” (Huizinga 134). As properly justified with reference to Huizinga’s argument, Morris’s endeavour to revive the artistic *Zeitgeist* of Medieval Age, when the distinction between art and artisanship was barely noticeable, was “a craving to reform life itself. It does not stop at describing the life of shepherds with its innocent and natural pleasures. People want to imitate it, if not in real life, at least in the illusion of a graceful game” (Huizinga 134).

John Ruskin, whose ideas exerted a profound influence on Morris, definitely contributed to Morris’s elaboration on the restoration of concordance between human beings and nature from which she/he has been

wrenched away with the rise of commercialism. Amazingly, what human being's detachment from nature connotes for Ruskin and Morris can be formulated as the dissociation of matter from intellect – i.e. Cartesian body-mind split – as succinctly expressed by Ruskin in *The Stones of Venice*: “Now it is only by labor that thought can be made healthy, and only by thought that labor can be made happy, and the two cannot be separated with impunity” (Norton 1351). As Kumar observes in his “Introduction” to *News from Nowhere*, Morris's endeavour to eliminate the separation of mind and body, or in other words intellect and instinct, bears the imprint of his theory about beauty according to which genuine beauty that would infuse both the artist/artisan and public with delight is solely accessible by the due amalgamation of practicality and aesthetics as mentioned in the paragraph above (xxi). Moreover, Morris does not discriminate between rural and urban by favouring one over the other as the more convenient realm for application of beauty since he considers that anywhere that human presence transpires – i.e. whether in the jungle of nature or in the jangle of cities – deserves being glamorized: “Everyday activities and objects must for Morris be suffused with beauty or else lose their distinctively human quality. Beauty is not just an ornament, the sugaring of the pill of an otherwise mundane existence. It is not something apart from life; its expression, art, *is* life, is human existence” (Kumar xxi).

What Iceland and – in a wider sense – Norse culture tangibly epitomize for Morris can be asserted to be that anti-Cartesian unity of utility and beauty achieved under rather adverse socio-economic as well as climatic conditions. This unity, in which the coherence and collaboration of human (as the agent of culture) and landscape (as the personification of nature) is embedded, constitutes the core of Icelandic sublime for Morris. In this respect, the following comment Cole makes in his preface to Morris's *Selected Writings* regarding the motive attracting Morris to Iceland is relevant: “When he went to Iceland, nothing struck home to him so much as the contrast between the small lives men lived now amid those cold, bleak hills, scratching a bare living from an unfriendly soil, and the greatness of the past. . . . His Utopia was to be a place of smooth and easy living; but those old heroes had lived greatly under conditions whose very hardness and roughness had been the stuff of which greatness is made” (Cole xv). As also implied by Cole in this quotation, the very contradiction of decency characterizing rural 19th century Icelanders and the glory of good old days still alive in the nation's well-preserved literary heritage also inscribed in landscape objects squares with the idea of Medievalism Morris has cherished all his life. In the adventurous spirit of Icelanders, like Medieval Normans, “danger was the incentive, novelty the recompense, and the prospect of the world was decorated by wonder, credulity, and ambitious hope” (Gibbon 1023). Morris's thirst for such a vigorous will to assert one's identity and

attachment to life as he considered to be embodied by Icelanders as the most 'intact' inheritors of Medieval Norse spirit towers as a definite impetus for his worship of Iceland. He adored the Iceland of the 19th century as vehemently as the Iceland of Medieval Age, "his interest keenly aroused by a place which the current of commercial life swept by leaving it unchanged, whose arts and small industries grew simply and naturally out of the needs and fancies of the people" (Morris v.VIII xxi). And needless to mention, he was grossly irritated by capitalist vision of Victorian England which had been shrinking and shrivelling human being to a mere cog sapped of her/his life-zest in the chain of mass production barring and marring any prospect of individual edification: "What shall I say concerning its [capitalism's] mastery of and its [capitalism's] waste of mechanical power, its commonwealth so poor, its enemies of the commonwealth so rich, its stupendous organization – for the misery of life!" (Norton 1524). What Morris metaphorically hankered after was the Well of Mimir lying under the ash tree which symbolized for him the genuine source of knowledge: "Under the root that goes to the frost giants is the Well of Mimir. Wisdom and intelligence are hidden there, and Mimir is the name of the well's owner" (Sturluson 24). Norse wisdom which finds its figurative representation in the Well of Mimir is 'literally' evidenced in Eddas – i.e. that collection of poems and prose texts which communicate Norse mythology, philosophy, and *Weltanschauung*: "Along with their truly awe-inspiring heroism, these men of the North had delightful common sense. The combination seems impossible, but the poems are here to prove it" (Hamilton 465). The Norse spirit which incorporates apparently contradicting characteristics of intrepidity and prudence, as also noted by Cole previously, thoroughly appealed to Morris's libertarian frame of mind.

Besides Eddas, and indeed even more than Eddas, Icelandic Sagas – which Morris counts among staples of literary "furniture" peculiar to Gothic Architecture (Morris Useful 46) – stood as a splendid source of stimulation for Morris. His indulgence in the translation of Icelandic Sagas is an infallible manifestation of his attachment to Iceland's culturally sublime image enshrined in his mind: "It may be fair to conclude that . . . for Morris translation was more a private philological reverie" (Chew & Stead 262). Despite instances of abject suffering narrated in them, Sagas still virilely echoed back the Medieval dream Morris was cherishing due to the libertarian spirit inherent in them which also stood for Norwegian settlement of Iceland as well as birth of Icelandic Commonwealth in the 9th century: "I think he found in the sagas . . . compensation for his mind, the vision of another part of life he was conscious of leaving out in his earlier tales and romances. There was realism here, an imaginative realism of high living under hard conditions that formed no part of the Utopia of which he dreamed, and yet had in it a fineness and heroism that compelled his

imagination” (Cole xiv-xv). Just like Vestmannaeyjar archipelago resembling “the broken-down walls of castles in the sea” (Morris v.VIII 21), Sagas were robust pillars of wisdom still upholding those “castles” of Medieval Age in the 19th century and thus accentuating Iceland’s cultural distinctiveness as well as grandeur. As is the case for metaphorical role ascribed to Vestmannaeyjar, ragged Icelandic landscape, rather than monuments of human construction neatly yet artificially arrayed in the Crystal Palace of Victorians, functioned as a vivid natural inventory exhibiting nation’s literature. This live open-air-museum outlook redounded palpably to the accentuation of Iceland’s physical and cultural sublime as it enabled the integration of nature with culture. There is no doubt that this union proved to be a major impetus for Morris’s adoration of Iceland who visited the land “to make pilgrimage to the homes of Gunnar and Njal, to muse on the Hill of Laws, to thread his way round the historic steads on the Western firths, to penetrate the desert heaths where their outlaws had lived” (Morris v.VIII xx).

To wrap up, “Iceland, which is a marvellous, beautiful and solemn place, and where I had been in fact very happy” (Morris v.VIII 185) succinctly communicates the overall meaning of sublime Iceland for Morris. As disclosed in his translation and interpretation of *Gunnar’s Howe* where wombic imagery significantly prevails, Morris’s romantic devotion to Iceland is evident. He contemplated Iceland “as mother, sister and lover ‘all in one’, to ‘wrap me in the grief of long ago’ ” (Chew & Stead 265). And Iceland seems to have fulfilled her pledge to Morris as *mater* ‘all in one’.¹

¹ NOTES

* “ . . . je connus de là que j’étais une substance dont toute l’essence ou la nature n’est que de penser, et qui, pour être, n’a besoin d’aucun lieu, ni ne dépend d’aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c’est-à-dire l’âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps; et même qu’elle est plus aisée à connaître que lui, et qu’encore qu’il ne fût point, elle ne laisserait pas d’être tout ce qu’elle est.” (Descartes 67).

** “Nur die *innern* Vorgänge, sofern sie den *Willen* betreffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an sich ist. . . . Die Vielheit ist Erscheinung, und die äußern Vorgänge sind bloße Konfigurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar durch ihre Beziehung auf den Willen der einzelnen.” (Schopenhauer Denken 14).

*** “Bei mir ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprinzip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern . . . der Wille. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt: Sie ist die Verbindung des Willens mit dem Intellekt. Dieser Intellekt ist das Sekundäre . . . Der Wille hingegen ist

REFERENCES

Aho, Gary. "William Morris and Iceland," *Kairos*, Vol. 1, No. 2, 1982, pp. 102-133.

Baudelaire, Charles. *The Painter of Modern Life*. Trans. P. E. Charvet. London: Penguin Books, 2010.

Berkeley, George. *The Principles of Human Knowledge*. Glasgow: William Collins, 1981.

Castle, Terry. Introduction. *The Mysteries of Udolpho*. By Ann Radcliffe. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Chew, Shirley and Alistair Stead (eds.). *Translating Life: Studies in Transpositional Aesthetics*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.

Cole, G. D. H. Introduction. *William Morris: Selected Writings*. Ed. G. D. H. Cole. New York: Random House, 1934.

Cook, Robert. Introduction. *Njal's Saga*. Trans. Robert Cook. London: Penguin Books, 2001.

Dacre, Charlotte. *Zofloya, or the Moor*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Descartes, René. *Discours de la Méthode*. Paris: Flammarion, 2000.

Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. Trans. James Strachey. New York: Norton, 1961.

Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. New York: Modern Library, 2003.

Greenblatt, Stephen, gen. ed. *The Norton Anthology of English Literature*. 9th ed. Vol. 2. New York: Norton, 2012.

Hamilton, Edith. *Mythology*. New York; Boston: Grand Central Publishing, 2011.

Hastrup, Kirsten. *A Place Apart: An Anthropological Study of the Icelandic World*. Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1998.

Huizinga, Johan. *The Waning of the Middle Ages*. Trans. F. Hopman. London: Penguin Books, 1955.

Kramnick, Isaac, ed. *The Portable Enlightenment Reader*. New York: Penguin Books, 1995.

primär, ist das Prius des Organismus und dieser durch ihn bedingt." (Schopenhauer Denken 33).

Kumar, Krishan. Introduction. *News from Nowhere*. By William Morris. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Lucretius. *On the Nature of Things*. Trans. Martin Ferguson Smith. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.

Montaigne, Michel. *The Complete Essays*. Trans. M. A. Screech. London: Penguin Books, 2003.

Morris, William. *Useful Work v. Useless Toil*. London: Penguin Books, 2008.

Morris, William. *The Collected Works of William Morris Volume VIII*. London: Routledge/Thoemmes Press, 1992.

Plato, Aristotle, and Horace. *Classical Literary Criticism*. Trans. Penelope Murray and T. S. Dorsch. London: Penguin Classics, 2004.

Sawyer, Peter. *Kings and Vikings: Scandinavia and Europe, A.D. 700-1100*. London; New York: Routledge, 1989.

Schopenhauer, Arthur. *Denken mit Arthur Schopenhauer*. Ed. Otto A. Böhmmer. Zürich: Diogenes, 2007.

Schopenhauer, Arthur. *The Essential Schopenhauer*. Ed. Wolfgang Schirmacher. New York: Harper Perennial, 2010.

Sturluson, Snorri. *The Prose Edda*. Trans. Jesse L. Byock. London: Penguin Books, 2005.

Thoreau, Henry David. *Walden; or, Life in the Woods*. New York: Dover, 1995.

Vico, Giambattista. *New Science*. Trans. David Marsh. London: Penguin Classics, 2013.

Wawn, Andrew. *The Vikings and the Victorians: Inventing the Old North in Nineteenth Century Britain*. Cambridge: DS Brewer, 2000.

Wong, E. David. "The Rebirth of Cool: Toward a Science Sublime," *The Journal of Aesthetic Education*, Vol. 41 No. 2, Summer 2007, pp. 67-88.

**AN ANTI-HERO'S DESIRE FOR OBJECTS: GUSTAVE
FLAUBERT'S *L'ÉDUCATION SENTIMENTALE****

Fatoş Işıl BRITTEN**

ABSTRACT

Nineteenth century French novelist Gustave Flaubert contributed significantly to the development of the novel genre. Even though his name is associated with *Madame Bovary*, his novel *L'Éducation sentimentale* (Sentimental Education) stands out with its deviation from the traditional novel. Despite at first sight appearing to be a *Bildungsroman*, its protagonist neither learns from his mistakes, nor changes in a positive way. Whereas traditional novelists such as Balzac place emphasis on the depth and development of characters Flaubert does the opposite, presenting an anti-hero to the reader whilst giving character depth a secondary role in the novel. Instead, he prefers to make object names and descriptions which are secondary in the traditional novel more explicit and visible. In that aspect, it is possible to argue that *L'Éducation sentimentale* brings a substantial innovation to the novel genre. This study first introduces the anti-hero Frédéric Moreau, and then discusses how the novel treats objects and what their function is throughout the novel.

Keywords: Anti-Hero, Descriptions Of Objects, *L'Éducation Sentimentale*

**BİR KARŞIT-KAHRAMANIN NESNELERE OLAN TUTKUSU:
GUSTAVE FLAUBERT'İN *DUYGUSAL EĞİTİM* ADLI ROMANI**

ÖZET

On dokuzuncu yüzyıl Fransız roman yazarlarından Gustave Flaubert'in roman türünün gelişimine önemli katkıları olmuştur. İsmi her ne kadar *Madam Bovary* romanıyla özdeşleşmiş olsa da *Duygusal Eğitim* adlı romanı geleneksel romandan sapmasıyla dikkat çeker. *Duygusal Eğitim* ilk bakışta *Bildungsroman* yani karakterin geçmişten günümüze gelişimini konu edinen bir anlatı gibi dursa da başkarakter ne hatalarından ders alır, ne de olumlu yönde bir değişim gösterir. Balzac gibi geleneksel roman yazarları karakterin derinliğine ve gelişimine oldukça ağırlık verirken Flaubert bunun tersini yaparak *Duygusal Eğitim*'de okuyucuya bir karşıt-kahraman sunar ve karakter derinliğini ikinci plana atar. Bunun yerine geleneksel romanlarda ikincil konumda bulunan nesne isimleri ve tasvirlerini daha belirgin ve görünür kılmayı tercih eder. Bu bakımdan *Duygusal Eğitim*'in roman türüne önemli bir yenilik getirdiğini öne sürebiliriz. Bu çalışmada öncelikle karşıt-kahraman Frédéric Moreau'yu tanıtip sonrasında roman boyunca nesnelere nasıl

* This study is based on my PhD dissertation which is entitled 'Intertextuality as Strategy in Orhan Pamuk's Fiction: Testing the Limits of International Recognition', King's College London, Comparative Literature Department.

** Arş. Gör. Dr.,Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü, Mütercim-Tercümanlık İngilizce Ana Bilim Dalı. isilcihan1@yahoo.com.

vurgu yapıldığı ve bu nesne tasvirlerinin ne gibi işlevleri olduğu üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Karşıt-Kahraman, Nesne Tasvirleri, *Duygusal Eğitim*

INTRODUCTION

Following its publication, Gustave Flaubert's *L'Éducation sentimentale* (1869) received unfavourable reviews and was overshadowed by *Madame Bovary*. As David Roe (1989) states, "Whereas modern critics may associate the text with nihilism, early critics complained about the portrayal of mediocrity, meaninglessness and recurring failure in the novel, contrasting it negatively with Balzac's or Stendhal's novels which usually trace the education of an ambitious, skilful hero whose interaction with the world ends productively; thus the reader enjoys a powerful plot that creates high tension" (83). Nevertheless, *L'Éducation sentimentale* has gained greater recognition in time and is now frequently cited as one of the most important examples of the nineteenth-century novel. I argue that the objects that appear in the novel are at least as significant as characters in the novel including the main character Frédéric Moreau, who is an anti-hero with no outstanding traits and no proper development. The first part of this study concentrates on introducing the protagonist of the novel and his so-called love for Madame Arnoux. The latter part focuses on the descriptions and different functions of the objects are arguably more foregrounded than characterisation in the novel. In doing so, this paper employs a close reading method, zooming in on the text and supporting the argument with examples from the novel as well as theoretically by referring to the works of scholars such as Pierre Bourdieu and Jonathan D. Culler.

Frédéric Moreau as an Anti-hero in *L'Éducation Sentimentale*

Having grown up in the provinces in a middle-class family, Frédéric Moreau aspires to be a Parisian and live with his close friend Deslauriers and do nothing, if possible, except for living elegantly in artistic circles and pretending to be an aristocrat in high society. As William Paulson (1992) argues: "He is an anti-hero: passive, indecisive, feckless, and yet never evil" (34-5). Almost the only stable thing in Frédéric's life is his love for Madame Arnoux, the wife of his friend Monsieur Arnoux. Her inaccessibility is the only reason why the fickle Frédéric pursues her, although he has experienced other amours. Being of a passionate and artistic nature, he is fond of romance and, from the beginning of the novel, it seems as though he plans to experience the kind of romantic love which involves a great deal of suffering – hence he chooses a woman who is already married. In the scene in which Frédéric gazes wistfully at the meadow from the boat on which he

first encounters Madame Arnoux, a symbolic interpretation is possible according to Corrada Biazzo Curry (1997), “as an analogue of the young man’s feelings and dreams of love, and it introduces the protagonist’s languid [r]omanticism” (130). Growing up comfortably in the provinces, Frédéric appears to have plenty of time for daydreaming and reading romantic literature. But though he exhibits some artistic inclinations, he is a dilettante who does not display the devotion and stability necessary to achieve his ambitions. As Pierre Bourdieu (1996) argues, Frédéric constantly changes his mind, one day producing some ideas about a plot of play or some themes for painting, and another day dreaming of composing verses, and writing a novel entitled *Sylvio, a Fisherman’s Son*, whose major characters are himself and Madame Arnoux. Later, he composes German waltzes and then decides to paint so that he can spend more time with Madame Arnoux and when he loses her, he begins a writing career, writing about the history of the Renaissance (4-5). Frédéric first notices Madame Arnoux’s gaze: “he could not see anybody else in the dazzling light which her eyes cast upon him” (Flaubert, 2004, 10). For Frédéric, Madame Arnoux is the ultimate expression of the feminine with her beauty, grace and virtue. She is the divine goddess, a Virgin Mary, as her first name, Marie, implies. To feel such a sublime love ennobles Frédéric in his own eyes. According to Paulson, for Frédéric, Madame Arnoux is like the heroines of the novels he has read, and loving her enables him to be a noble and sensitive hero (Paulson, 1992, 38). When Deslauriers succeeds in pursuing an ordinary girl walking on the street and takes her home, the anti-hero turns his nose up at his choice: “As if I didn’t have one of my own, a hundred times rarer, nobler, stronger!” (Paulson, 1992, 78). Frédéric worships Madame Arnoux at a distance and spends almost half his fortune to help her when her husband goes bankrupt.

When Monsieur de Cisy, his aristocratic friend, insults Madame Arnoux, Frédéric is ready to fight a duel, thus making Frédéric’s emulation of romances explicit. However, when Madame Arnoux visits him at the end of the novel and indicates that she is eager to be with him, he feels a “repulsion, and something like the dread of incest” and “the fear of feeling disgust later” (Paulson, 1992, 415). The Madame Arnoux that he loves is merely an idea for him. Prendergast notes that:

Madame Arnoux is thus never ‘there’, as an immediate, fully present object of desire, because within the dialectic of desire she is herself a substitute; she is the image of what is already an image (‘un visage de femme’), a face which belongs to no-one, whose origins are essentially literary, and whose

*appearance in Frédéric's consciousness
long precedes the arrival of Madame
Arnoux on the scene of his life.
(Prendergast, 1986, 197)*

Consequently, when she decides to be his mistress he notices all her “imperfections”, such as her white hair, and Frédéric’s love comes to an abrupt end. Therefore, it would be wrong to claim that Frédéric is a passionate lover. He is a dreamer from the beginning of the novel and does not seem to make a great deal of progress in his sentimental education. This is why he can tell Deslauriers diffidently at the end of the novel that Monsieur Arnoux has passed away and that Madame is single, living with her son. He decides that his best years were his high school days when he and Deslauriers went to a brothel before moving to Paris, but not the years that he dreamed of Madame Arnoux. Frédéric’s impatient, inconstant, capricious personality or stupidity is the main obstacle to his becoming a genuine lover and achieving success in life.

The Significance of Objects in *L'Éducation Sentimentale*

Although the main character of *L'Éducation sentimentale* is Frédéric Moreau and events always revolve around him, any attempt to interpret the text in a traditional way by placing him at the centre of the novel and searching for psychological profundity will prove unsatisfactory. Then, the reader is left alone with questions such as the meaning of Frédéric’s feelings towards Madame Arnoux which cannot be answered in this way (Culler, 1986, 231-2).

It is even possible to argue that the descriptions of objects are more revealing than the depth of characterization. Particularly at the end of the nineteenth century, in novels by writers like Flaubert the appearance of “bibelots” or “objets d’art” multiplied. This was no coincidence; in the nineteenth century the concept of “bibelot” acquired a new meaning: whereas previously it had meant almost valueless household items or knickknacks, art-dealers and collectors now began to assign aesthetic value to these material objects, and different kinds of interiors, including the houses of the bourgeoisie, courtesans or arty bachelors, were filled with them (Watson, 1999, 5-6). Thus, their existence in a text may evoke femininity, family, sexuality or male dominance in domestic life. (Watson, 1999, 71-6). In *L'Éducation sentimentale*, an object of art may symbolize respectively virtuous femininity and family life in Madame Arnoux’s house, sexuality and desire for social mobility in Rosanette’s house (Monsieur Arnoux’s mistress), and a bachelor space which designates both elitism and conspicuous consumption in Frédéric’s house.

The many possible interpretations of art objects provide a multi-layered texture which enriches the novel. Thanks to developments in technology and the prosperity of the newly rich middle class, the consumption of commercial goods including art objects increased in general in the nineteenth century. Paintings of high artistic value started to be replaced by small, portable ornaments. Buying and selling these objects was easier than trading in the bigger tableaux. *L'Éducation sentimentale* reflects on this novelty: either fancy household items such as the jewel box move from Arnoux's house to Rosanette's or Rosanette disposes of her old art objects in order to possess new ones. This mobility and dynamism of objects in the novel reflects growing capitalism and early consumer society. Janell Watson (1999) notes that "With every change of fortune, Frédéric buys new clothing and furnishing" and even in the midst of political chaos, riots, and revolutions, Frédéric does not stop shopping (52). Watson (1999) also argues that "he is one of the most ardent consumers in French literature" (53). His shopping signals his addictive nature: he channels his unfulfilled desires into objects he can easily possess.

The narrative focuses on objects from the very beginning of the novel, when Frédéric visits Monsieur Arnoux's store, "Art Industriel", for the first time. The store looks like a bourgeois home with its chandeliers, chests full of porcelain and big glossy paintings, but it is also an art institution where Parisian artists meet and which produces an art magazine as well. As the oxymoronic name suggests, "Art Industriel" is a hybrid structure in which art and business come together. With its reference to commodified art, the store gives the reader particular clues about the nineteenth century middle class and its relation to art. Thus, being indecisive and arty, Frédéric unsurprisingly finds this hybrid attractive (Bourdieu, 1996, 7-8). While returning to his hometown Nogent from Paris, he daydreams about a future career in art where he will paint or write dramas. Immediately afterwards, an interesting and charming man who has a small audience gathered around him draws his attention: Monsieur Arnoux. Enchanted, Frédéric starts to follow him on the boat: "Then, probably because he [Arnoux] was bored with the company, he moved away. Frédéric followed him" (Flaubert, 2004, 6-7). Being interesting, wealthy, and having authority in the art world and leading a tasteful and aesthetic life, Arnoux is everything Frédéric desires to be. It looks as though he has finally found the mediator of his desires. In a metaphorical sense, Frédéric follows Arnoux throughout the novel. First, he leaves the provinces and moves to Paris, finds Arnoux's store and manages to join Arnoux's arty circle, decreasing the distance between himself and his rival, in a process which René Girard (1976) calls "internal mediation" where the admirer tries to satisfy his desires through another person who is in his or her milieu. He becomes a

“vaniteux”, who “will desire any object so long as he is convinced that it is already desired by another person whom he admires” (Girard, 1976, 7-9). For that reason, the objects in Arnoux’s store bring him closer to his desires. His romantic relationships with Madame Arnoux and Rosanette can be interpreted in this context. Everything Arnoux is related to – the people in his life, or the objects surrounding him – is desirable for Frédéric although he is not fully aware of it; “the romantic vaniteux always wants to convince himself that his desire is written into the nature of things” (Girard, 1976, 15). Arnoux appears not to be conscious of Frédéric’s fondness for him and describes the virtues of his wife and even the beauty of his wife’s body which makes Frédéric uncomfortable and jealous: “he began singing her praises: She was kind, devoted, intelligent, virtuous, and expounding her physical attributes” (Flaubert, 2004, 187).

Having succeeded in making friends with Arnoux, and being invited to the house of his ‘mediator’, Frédéric is highly impressed by all kinds of objects which constitute his rival’s world, such as the Chinese-style entrance, satin covered walls and his daughter’s fluffy dress. The reader senses that these objects are as significant as the characters in Monsieur Arnoux’s orbit, such as Pellerin or Madame Arnoux. A doll left on the sofa, and ivory knitting needles are crucial for Frédéric as they are the signs of Arnoux’s domestic happiness. The artistic milieu, the food, everything about the dinner party pleases Frédéric. The dining table is described in detail; ten different kinds of mustard, exquisite wine, they are all parts of the whole he desires.

Frédéric admires Madame Arnoux in a similar way. Everything that belongs to her is special. Frédéric is in love with her possessions such as her jewellery, gloves, and combs, maybe more so than her physical and personal traits: “[They] were things of real significance to him, as important as works of art, endowed with life almost human; they all possessed his heart and fed his passion” (Flaubert, 2004, 63), “His capacity to convert his passion into desire for objects has no limits” (Paulson, 1992, 42). To compare these kitsch belongings of a nouveau riche wife with unique art works is almost comical and the narrative voice ironically criticises Frédéric’s illusions. However, depicting these objects as being as alive as their owners is not a coincidence; on the contrary, it underlines their vitality both for the protagonist and for the novel as a whole. Additionally, Madame Arnoux’s belongings do not stand still but move from one place to another like characters. Her bibelots, especially her jewel box, visit different interior spaces. Because he associates these items with Madame, Frédéric is disappointed to find the box in Rosanette’s house (Curry, 1997, 147).

Frédéric's real intention is to encounter Madame Arnoux when he plans to visit Monsieur Arnoux in the pottery factory that he has founded after the failure of his art and business composite, "Art Industriel"; there Monsieur Arnoux has cut down on the artistic aspect of his career and is concentrating more on straightforward commercial business. During his visit, Frédéric asks Madame Arnoux's permission to keep some of the pottery clay which results in a condescending reply: "Heavens, what a child you are!" (Flaubert, 2004, 212). It is evident that the protagonist establishes a bond between objects and his emotions, associating them with the concepts of love and possessing. It can be interpreted as a self-defence mechanism in which the subject is prone to keep the object which reminds him of his desire so that he can soothe the pain of the absence of the object of desire by finding solace in substitutes. Interestingly, when Madame Arnoux finally decides to reciprocate his love, she uses the language of objects and gives him some of her belongings; first her gloves and a week later, her handkerchief (Flaubert, 2004, 293). She, in a way, articulates silently that she can satisfy his desires by sharing her privacy with him. Therefore, objects also function as the tangible signs of the abstract world of sensations. Right after she consents to his love, Frédéric rents a flat where he can meet her secretly and goes shopping for new furniture, completing his ritual by buying precious scents, silk, lace and satin slippers: Like "somebody decking out an altar of repose" (Flaubert, 2004, 297), he replaces the furniture and neatens the curtains. Frédéric gets ready for his guest like a meticulous housewife rather than a passionate lover. His sphere of desire, which is crammed with these interior household objects, shatters when Madame Arnoux does not arrive. Her temporal absence is substituted immediately by looking at shop windows on the street: "a bookseller's, a saddler's, and an undertaker's and soon he knew all the titles of the books, all the pieces of harness, all the mourning material" (Flaubert, 2004, 299). The tragi-comical scene reveals the extreme anxiety he experiences and his ability to find substitutes immediately. His desire for the world of Monsieur Arnoux leads him to a fetishistic fixation with Madame Arnoux, and her absence leaves him walking the streets aimlessly, glancing at shop windows and objects which will keep his addictive mind busy: "He gazed at the cracks between the paving-stones, the mouths of the drainpipes, the street-lamps, and the numbers over the doors. The tiniest objects become companions for him" (Flaubert, 2004, 300). When he finally realises that she will never come, he easily refocuses his attention on Rosanette: another of Monsieur Arnoux's "possessions".

The objects not only serve as details in a setting but also complete characterisation and constitute an organic whole with the characters – like the objects in Frédéric's house, which signify his good taste and elegance.

Curry (1997) asserts that “Many objects and furniture in *L'Éducation sentimentale* connote the characters' lives, and they serve to integrate the description into the narrative. Flaubert follows in the Balzacian tradition which establishes a harmony between the individual and his/her surrounding” (137-8). For instance, when visiting Rosanette at her apartment, Frédéric finds himself in her dressing-room which is apparently the busiest part of the house:

The walls, the armchairs, and a huge spring divan were covered in chintz with a bold leaf pattern; on a marble table there were two large china basins; some crystal shelves above were loaded with boxes; the fire was reflected in a tall cheval-glass; a cloth was draped over the edge of a bath, and the scents of almond paste and benzoin filled the air. (Flaubert, 2004, 144)

In accordance with the realist tradition, there is evident harmony between Rosanette's character and the space she lives in. It is not surprising that the most active part of the house is the dressing room since she makes her living by being a mistress to wealthy men. The detailed portrayal of her toiletry implies a certain coquettishness and reflects her general fastidiousness about her appearance.

Even though detailed descriptions of the objects function to display a middleclass lifestyle and unfulfilled desires, an arbitrariness and a carnivalesque ambiguity reveals itself through the depiction of the art objects, which makes the search for meaning impossible. “The readers attempting to motivate signs and produce a natural meaning from the text will find they have been made fools of, and those who are more wary will be, perhaps, ‘demoralized’ by the emptiness of signs and arbitrariness of their meanings” (Culler, 1974, 108-9).

Whereas Balzac wrote his texts in a coherent way in which every action has a reason and scenes develop gradually as their meaning is established, arbitrariness and heterogeneity replace unity and coherence in Flaubert's novels (Culler, 1974, 94-7). As Culler also notes, the ball night scene lasts for pages, in which Rosanette's clothes, the dances of the Polish woman and the Swiss girl, the uniforms of the servants and the radiance of the chandelier in the parlour are elaborately described and surely the detailed descriptions of the objects contribute to the atmosphere of be disturbing enough for the traditional reader, but in this novel Flaubert takes the realist novel one step farther (Ibid.). In “The Reality Effect”, Barthes (1989) argues that “the pure and simple ‘representation’ of the ‘real’, the

naked relation of ‘what is’ (or has been) thus appears as a resistance to meaning” (146). Eventually, signs begin to refer to themselves rather than having any implicit meaning. The ball scene exists for the sake of the ball scene alone, just as it would be in real life, signifying itself instead of an upcoming dramatic event.

Whereas trivial incidents and exaggerated descriptions of objects are narrated down to the last detail, seemingly important events are summarized in a few sentences. For instance, the marriage of Frédéric’s best friend, Deslauriers, to Louise and the death of Dussardier, also a close friend in Frédéric’s milieu, are narrated in only one page, while the fifteen years following these incidents are encapsulated in a single laconic sentence: “He [Frédéric] travelled the world” (Flaubert, 2004, 451). This kind of irony is also evident in the title of the novel. *L’Éducation sentimentale* suggests a plot about the development of a character and life lessons learned; however, the novel in which characters never learn anything substantial, even though a great number of events do happen, is a “*Bildungsroman* without the *Bildung*” (Culler, 1974, 155). *L’Éducation sentimentale* presents a parody of a romantic hero, one who is resistant to learning.

CONCLUSION

L’Éducation sentimentale has a vital place in the development of the novel genre because it deviates from the structure of the traditional novel, which places emphasis on characterisation and the development of character. By contrast, *L’Éducation sentimentale* portrays a fickle and day-dreaming anti-hero who matures neither psychologically nor morally in the course of his life journey. Frédéric presents himself as a romantic hero but he never truly loves his beloved. His image and how others perceive him is more significant to him than his personal relationships. Even in the middle of love’s agonies he soothes his pain with “objets d’art”. In this respect, Frédéric represents the typically superficial consumerist individual of modern times. Consequently, since the reader sees everything through Frédéric’s lenses, the novel, instead of focusing on people, prefers to engage in descriptions of the objects that surround the characters and which complement the setting. Thus, through his use of extravagant detail and the hegemony of objects, and ironies, Flaubert manages to upend the traditional realist novel. Instead of formulating a way of writing in which form is dominated by content, Flaubert introduces an experimental mode in which formal elements flourish but which sometimes leads his novels to a certain level of unreadability (Tilby, 2006, 29). Therefore, as a literary product, *L’Éducation sentimentale* can be regarded as heralding the emergence of the modernist era in literature.

REFERENCES

- Barthes, R. (1989). *The Rustle of Language*. (R. Howard, Trans.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Bourdieu, P. (1996). *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. California: Stanford University Press.
- Culler, J. (1974). *Flaubert: The Uses of Uncertainty*. London: Paul Elek.
- Culler, J. (1976). 'Presupposition and Intertextuality'. *MLN*. vol. 91, no. 6: 1380-96, <http://www.jstor.org/stable/2907142>, (04.09.2015).
- Culler, J. (1986). 'Poetics of the Novel'. *Structuralist Poetics: Structuralism Linguistics and the Study of Literature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Curry, C. B. (1997). *Description and Meaning in Three Novels by Gustave Flaubert*. New York, Peter Lang.
- Flaubert, G. (2004). *Sentimental Education*. (R. Baldick, Trans.). London: Penguin Books.
- Girard, R. (1976). 'Triangular Desire'. *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. (B. Grasset, Trans.). Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Paulson, W. (1992). *Sentimental Education: The Complexity of Disenchantment*. New York: Twayne Publisher.
- Prendergast, C. (1986). 'Flaubert and the Stupidity of Mimesis'. *The Order of Mimesis: Balzac, Stendhal, Nerval, Flaubert*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roe, D. (1989). *Modern Novelists: Gustave Flaubert*. New York: St. Martin's Press.
- Tilby, M. (2006). 'Flaubert's Place in Literary History'. Timothy Unwin (Ed.) *The Cambridge Companion to Flaubert*. (pp. 14-33). Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, J. (1999). *Literature and Material Culture from Balzac to Proust*. Cambridge: Cambridge University Press.

**SALMAN RUSHDIE ANLATISINDA SES KAVRAMI:
SESSİZLİK SESLENEBİLİR Mİ?**

Gülşen ERTÜRK EVGİN*

ÖZET

Bu makale Salman Rushdie'nin anlatılarında ve özellikle tarihi üstkurmura olan *Midnight's Children* romanında ses kavramını irdelemiş, bir ulusun tarihi alanda kimliklenme sürecini, ses ve alanda incelenmemiş olan sessizlik kavramları üzerinden tahlil etmiştir. Hint tarihindeki kopma noktaları, olağanüstü yetileri olan roman kahramanı Saleem gözünden değerlendirilmiştir. Rushdie'ye göre tek bir tarih yoktur; alternatif bakışlar ve çok çeşitli tarihi anlatılar vardır. Bu sebeple (polifonik) çok sesli anlatılarda 'sesi duyulmayan' kişiler, gruplar ve sınıflar temsil edilebilirler. Sesin yapısını irdelemek aynı zamanda yazınsal katmanların açığa çıkmasını sağlamaktadır. Rushdie anlatısında, ses kavramı üç temel alanı merkeze almaktadır: Milli hafıza, çoğulculuk ve dönüşen kimlik. Alt metinlerde ise bu kavramlar göçmenlerin kimlik sorunlarını görünür kılmaktadır. Sessizlik kavramı her ne kadar fail olma noktasında sorunlar barındırsa da, madun seslerini, daha da duyulur kılmaktadır. Makalede, ses ve sessizliğin ilişkisini birbirini olumlar nitelikte yeniden yapılandırılmaktadır. Böylece Rushdie, okuyucuyu kültürel etkileşim sınırlarını aşmaya cesaretlendirmektedir. Görülmüştür ki romanın 'ötekileri' seslendirme potansiyeli yüksektir. Bu aşamada ses, gerek hikâyeye anlatıcısı aracılığıyla, gerekse de öteki kahramanların bilinçleriyle iyileştirici bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Ses, Sessizlik, Çokseslilik, Öteki

**VOICE IN SALMAN RUSHDIE'S NARRATIVE: CAN SILENCE
SPEAK?**

ABSTRACT

This article analyses Salman Rushdie's *Midnight's Children*, which is a historical metafiction, and decodes the concept of 'voice'. It narrates the historical identification of a nation through voice and especially silence as an unanalyzed concept in the field. Rushdie reflects the gaps in Indian history through the eyes of magically talented novel personality Saleem. For Rushdie, there is not one history, but alternative perspectives and various historiographies. For this reason, polyphonic narrative can represent 'voiceless' people, groups and classes. The structural analysis of voice will reveal the textual dimensions of the text. Voice in Rushdie's narrative attempts to relocate three central concepts: national memory, plurality and the metamorphosed identity. Silence though, even if it poses problems in means of

* Okutman, Mersin Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, gulsen_erturk@hotmail.com. Bu makale, 2015 Şubat ayında doktora çalışması sırasında *Sorbonne Paris IV. Üniversitesi Etudes Anglophones* bölümünde hazırlanmıştır. Teze dahil edilmemiş ve yayınlanmamıştır.

agency, proclaims the voices of the subaltern. In this article, the relationship of voice and silence are resituated affirming each other. In that way, the potential of voicing the others is considerable as the novel offers emancipatory confrontation zones. The articulation gets a healing property via the storyteller and other novel personalities.

Keywords: Voice, Silence, Polyphony, Other

Sesin Duyulması

Anlatılarda çok sasililiği sağlayan unsurlar arasında anlatı kiplerden başka, metinde açık ya da örtük olarak varlık bulan söylemler mevcuttur. Bu varlıklardan her biri, gerek alt metinde gerekse de görünen olay örgüsünde metni farklı zaman, mekân ve biçimlerde çoğaltır. Postmodern metinde merkezi konumdaki ana anlatıcı önemini yitirir, sadece seslerin yayılmasına vesile olan bir aracı konuma gelir.

Hint asıllı İngiliz yazar Salman Rushdie, büyülü gerçekçi (Magic Realism ya da Magical Realism) kurguyla yazdığı *Midnight's Children* romanında, başkahramanı Saleem'i Hint tarihiyle birlikte ele almıştır; kahraman ülkesinin bedenleşmiş şeklidir. Yazar, bir ulusun tarihi alandaki kimliklenme süreci kahramanın dramatik hayatı üzerinden hikâyelemektedir. Hint tarihindeki 'kara delikler' yazar tarafından öykü içerisinde farklı şekiller ve kişiler gözünden aktarılmıştır. Böylece tarih değerlendirmelerinde, alternatif bakışların önemi kitap boyunca gözler önüne serilmiştir. Rushdie için, tek bir tarih yoktur; gerçekler bakış açısı meselesidir. Dolayısıyla reel bir tarihten öte, öznel tarihi anlatılar mevcuttur ve bu anlatılar da her bir insan sayısı kadar da farklıdır. Çeşitlenebilir, esneyebilir, değişebilir ve yaratıcı amaçlar için dönüştürülebilirler.

Midnight's Children kitabının sonunda kahraman Saleem'in bedeni, parçacıklar halinde havaya dağılmaktadır, bir bomba gibi parçalanmaktadır. Rushdie bu durumu 'boşluğa yayılan seslerin yankılanması' olarak açıklar. (Rushdie, 1991: 16) Yıkım, dağılma ve yok olmayla birlikte hareket eden yankılanma, Hint geleneğindeki yeniden doğumu temsil eder. Böylece sesler özgür kalmaktadır. Rushdie'nin anlatısında tasarladığı, boşluğa yayılan sesler 'karnavalesk' bir unsur olarak geleneksel anlatıda duyulmayan seslerin ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır. Ana kahramanın da dâhil olduğu, tüm roman kahramanlarıyla birlikte şekillenen bu sesler, olaylar ve düşünceler, kalabalık bir karnaval ortamında biraraya gelirler. Böylece karnaval esnasında sınıf, ırk, kast, meslek ve yaşla ayrılmış herkes için özgürlükçü ve samimi bir etkileşim sözkonusu olur (Wisvanathan, 2007:

164)¹. Denge ve multi kültürel biraradılığı sembolize eden karnaval, kültürler, türler ve toplulukların kesişme alanlarını (contact zones) yeniden düşünmemizi sağlar.

O halde karnavalesk anlatım, doğrusal bir anlatı değil, seslerin yan yana sıralandığı bir söyleme dönüşümüdür. Aristo'nun *Deanima*'da tarif ettiği gibi, "ses içinde ruh olan, canlı olarak kabul edilebilir" (European Association for Commonwealth Literature and Language Studies konferansı, 2008: giriş). Teorik olarak baktığımızdaysa ses, Freud, Saussure, Derrida, Lacan and Žižek tarafından dil, beden ve ruh ile ilişkilendirilir:

Ses sanki kendisini bedenden ayıran ve etrafa saçılan bedensel bir mermi gibidir, ancak öteki taraftan da bedensel bir iç'i; bedenin kendini açığa vuramayan bir iç parçasını hedef almaktadır, sanki içsel ve dışsal bölünmenin temel prensibi sesmiş gibi. Ses, bedeni ta kendisi gibi sunmaktadır. (...) Ses (bu sebeple) beden ayrımının imkansızlığını somutlaştırır ve bedenin uygulayıcısı olarak hareket eder (Mden Dolar, 2006:15)².

Bu demek oluyor ki, ses ve bedenin zorunlu bir ilişkisi vardır ve incelenen *Midnight's Children* romanında yukarıdaki ilişkinin kolları bu doğrultuda, yani her ikisinin ayrılmaz bir bütün olduğu gerçeğiyle, belirlenmelidir. Rushdie'nin eserinde tarih, bellek, hikâye anlatıcılığı ve dili beden olarak, anlatımı ise ses olarak şemalandırdığımızı görüyoruz. Çok katmanlı bir beden olarak düşünebileceğimiz canlı ve edebi bir varlığa, Rushdie ses ve kimlik vermektedir.

Ses, iki yönlü düşünülmesi gereken bir yapıya sahiptir. Dinleyici üzerinde otorite kurar, aynı zamanda dinleyici tarafından belirlenir. Dinleyici sesin anlamını yönlendirebilir ya da sağır olup sesi duymayı reddedebilir, ancak ses her durumda ötekini baskılar ve bağlar. İçeridekini açığa vurur. Dışarıdakinin durumuysa belirsizleşir (Mden Dolar, 2006: 80). Bu sebeple

¹ Karnaval kavramı Rabelais (1984) kitabında geçen Michel Bakhtin'e aittir. Ayrıca kavramın detaylı bilgisi için bakınız: Penser Le carnaval: Variations, Discours et Représentations, Karthala Editions, 2010 ya da Türkçe alternatif okuma için bakınız Karnavaldan Romana, çev. Cem Soydemir, ed. Mehmet Küçük, Sibel Irzık, Ayrıntı Yayınları, 2001

² Sloven psikanaliz'in kurucularından olan (Slavoj Žizek başta olmak üzere) Mden Dolar'ın, *Sahibinin Sesi* adlı kitabı dışında Türkçe'de yayınlanmış eseri olmadığından çeviri bana aittir. Ses kavramını incelerken Dolar'a mutlaka referans vermek gereklidir.

ses, bizim için pek çok metinlerarası, simgesel ya da mecazi söylemin gövdesi halini alan verimli bir alana dönüşmektedir.

Rushdien anlatım, sesin ikili doğasının (beliryeyici ve belirlenen olarak) bilincindedir. Belki de bu sebeple 647 sayfalık *Gece Yarısı Çocukları* kitabında 228 kez ses kelimesini kullanmıştır. Duyulması gereken sesler, metnin kurgusunu yönlendiren en belirleyici tema haline gelir. Makale, kelimenin kullanılış amacını, yerini ve altında yatan olası anlamları üç başlıkta gruplandırmıştır.

Sesin Kimliklenmesi

İlk grupta, ses kelimesinin sadece *hafıza* ile ilgili olduğunu görüyoruz. Yani nostaljik ve romantik aile kurgularında, geçmişe dair hafızanın canlanmasını ve anıların dile getirilmesini sağlayan bir araç olarak kullanılmaktadır. Geçmiş olaylar hatırlanıp ‘bugünde’ anlatılır ve böylece bu simgesel dil geleceğe dair bir çözümlenin başlangıcı olmaktadır. Saleem bir fotoğraf karesini yorumlarken geçmişten gelen sesleri duyar ve aralarında geçen diyalogu Padma’ya seslendirir. Fotoğrafta ilk fısıldayan Rani’dir:

“Kurban benim” diye fısıldar Rani,
 “kültürler ötesi kaygılarımın talihsiz
 kurbanıyım. Derim, ruhumun
 uluslararasılaşmasının dışsal ifadesidir.”
 (Rushdie, 2008: 53)³

Fotoğrafta büyükbabası Adam Aziz, Rani of Cooch Naheen, Mian Abdullah ve Nadir Khan vardır. (MC:54). -Kitabın önemli bir karakteri ve öykünün devam etmesini sağlayan bir yapılandırıcı olan (leitmotiv) Saleem’in sevdiği kız olan- Padma resmin nasıl konuştuğunu sorar (MC:55). (Saleem’i Binbir Gece Masallarının Şehrazad’ı, Padma’yı da hikâyelerini anlattığı vezir Şehriyar olarak düşünebiliriz) Saleem’in sesletimi esnasında her seferinde bir yenilik ile karşılaşırız. Pek de aşına olmadığımız şekilde İngilizce’ye yepyeni ifadeler katan yazar örneğin “ruhun uluslararasılaşması” ya da “tarihin turşulanması” (MC: 642) gibi ifadeler ile roman kişiliklerin seslerini ilginç kılmaktadır. Bahsedilen fotoğrafta simgesel diyaloga ses veren ve onları canlandıran Saleem, hafızasının müsaade etmediği yerde fotoğrafın kelimelerinin bittiğini söyler. Saleem tüm öteki bilinçleri dâhil ettiği bir fotoğraftan yola çıkarak geçmişe ses vermiş olur. Geçmiş kişileşmektedir.

³ Makalenin bu kısmından sonra *Midnight’s Children* romanı makale boyunca MC olarak kısaltılacaktır.

Bizi içeri alın mihrace! Hep, bu hikayede bütün trenlerde bu sesler ve kapıya vurarak yalvaran bu yumruklar hep vardı; Bombay'a giden Sınır Postası'nda ve o yıllardaki bütün ekspreslerde; hep de korkutucu bir yanı olmuştu... (MC:85)

Bu anekdotta, Saleem'in ses kelimesini, 'bilinmeyen insanlar' ya da 'kalabalıklar' için kullandığını görüyoruz. Ses kaotiktir ve bu haliyle yıkıcıdır. Başka bir olayda Saleem gazetelerde çocuklara yapılan taciz olayını anlatmak ister ve anıyı şöyle seslendirir: "...but now he ('the rapist badmaash') is surrounded by voices filled with blood, and the street loafers are moving towards him, men are getting off bicycles, a pot flies through the air and shatters on a wall beside him..." (MC:99). Ses kelimesi yine kalabalık öfkeli, insan topluluğu anlamında kullanılmıştır. Tekil haliyle ise bilinmeyen kişi anlamındadır: "Tuzlu sudan bu tarafa bir ses gelir " der (Çeviri bana aittir, MC:135). Saleem, "Ses, utanmış görünerek özür diler gibi, bir kamyon kiralamak istiyorum der." diye devam eder (MC:219). Kahraman için kişilerin kimlikleri belirlenemez, ancak seslerin tahlilleri bir anlam ifade etmektedir.

Ses kelimesi, ilk sınıflandırmada kişisel hafızadan yola çıkarak milli hafızayla, maziyle alakalı ya da bir anının seslendirilmesi esnasında bilinmeyen, kimliklendirilmeyen kişi atıflarında kullanılmaktadır. Bu sesler genellikle çoğul halde ve birbirinden ayrıştırılmaz haldedirler. Örneğin Saleem, "berekatli milyonlarca kitle ve sınıfın içsel diyalogları"(MC:232) dediği sesleri biraraya getirebilme konusunda üstün yeteneklere sahiptir. Betimlediği topraklarda kelimelerin ve dillerin ötesinde hayalî bir iletişim hali oluşmaktadır. Yüzlerce çeşit ses, dilin sınırlılıkları aşan karmaşık yapıları "seslerin ahenksizliğini" oluştururlar (MC:233). Saleem, 'sesi' çoğullukla ilişkili gördüğü için ses kelimesinden çoğunlukla çoğul bahsetmektedir. Bu durumda sesleri birbirinden ayırmaya çalışmak anlamsızdır. Saleem "çeşitli sebeplerden sesleri birbirinden ayırd etmeyi reddediyorum. Tek bir şey için, benim anlatımım beş yüz seksen bir kişilikle baş edemez" der (MC:317). Saleem'in sesleri birbirinden ayırt etmek istemeyişi, otoriter, tek tip, bütüncül ideolojik söylemlere karşı oluşturulmuş bir direnç noktasıdır; sistemin taklit yoluyla, hicivle temsil edilmesidir. Aynı zamanda yazar Rushdie'nin demokratik, hümanist ve liberal duruşunun dışı vurumudur.⁴

⁴ Schurer dediği haliyle: It is "the promotion of a democratic, humanist liberalism against totalitarian ideologies, whether they be Eastern or Western, Indian or English, Gandhi or Thatcher" Bakınız Norbert Schurer, 2004: 79.

Ses kavramının ikinci sınıflandırmasında, yazar ses kelimesini, kahraman Saleem'in özbilincinin işlevi olarak kullanmaktadır. Bu anlatım stratejisi, Saleem'in ve ötekilerin sesletimlerinde, yani sözlerin ve ses tonlarının detaylarında ortaya çıkmaktadır: Saleem fiziksel olarak dağılmaktadır, sesi kontrolsüzce inip çıkmaktadır. (MC: 352), “fiziksel karşılığı gibi kontrolsüz olan akli bir ses ile” (MC:353). Ses ve beden ilişkisine dikkat çeken anlatıda, Saleem'in fiziksel olarak dağılmaya başlaması sesini kontrolsüzleştirmektedir. Kahraman takıntılı şekilde sesine odaklanır. Sesi değişmekte, kendisi gibi dönüşmektedir. En üretken ve bakir alanlardan biri olan dönüşüm (bakir diyorum çünkü dönüşüm şahsa özeldir, her biri birbirinden farklıdır ve her seferinde potansiyel başka anlamlar barındırmaktadır) ses tarafından açığa çıkartılmakta ya da maskelenmektedir. Sesin maskelenmeyle birlikte ortaya çıkan gizlenme hali, Rushdie'ye göre göçmen olmakla alakalıdır. Kişilerin seslerindeki maske – dağılma ve kontrolsüzlüğü düzenleme çabası- göçmen kimliğinin bir parçasıdır. Ona göre göçmenler gizlenmeyi en iyi bilenlerdir. Sesler aynı zamanda kılık değiştirebilirler. Değişkenlik ve görelilik zemininde, sesler değişebilir, böylece hiçbir rolün kalıcı ve mutlak olmadığı gösterirler.

Saleem'in ses tonundaki belirgin bir diğer özellik şüpheliliklerdir. Örneğin *Movements Performed With Peppor Pots* adlı bölümde 'Ramram Seth'ten bahseden Saleem, onun kehanetini sorgular: “Ama şimdi daha çok soru ve belirsizlik olduğu için bazı şüpheleri dile getirmek zorundayım. Kuşku iki başlı bir canavardır.” (MC:115). Başka bir örnekte der ki: “Şüphemi dile getiriyorum, bu bulanık kuşku perdesine rağmen olabildiği kadar yakın anlatmalıyım”(MC:113). Saleem, sürekli olarak şüpheyi seslendirmektedir. Şüphe 'iki başlı bir canavar' gibi kahramanın sesini etkilemektedir, onu bozmakta ve yeniden yapılandırmaktadır. Rushdie, anlatısında yıkım ve dağılma mecazlarını ses aracılığıyla görünür kılmaktadır. Parçaların ayrılması ve dağılması tematiği anlamın yeniden yapılandırmasına olanak vermektedir.

Kitap boyunca Saleem, insanların ses tonları ve sesletim biçimleriyle ilgili yorum yapmaktadır. Dolayısıyla çevresini kimliklendirmede, Saleem için ötekilerin sesleri önemli bir veri kaynağıdır. Örneğin ablası için “And she, şaşkın çırpınan sesiyle”, Ramram için “ayna kadar yabancı bir ses” (MC:113), babası Ahmed Sinai için “kuş kadar uzaklara giden bir ses ile” (MC:388), dadısı Mary Pereira için “hassas sesiyle” (MC:140), çalgıcı Wee Willie Winkie “acı ve haşın bir ses ile” der (MC:169). Sesin nasıl çıktığı Saleem için önemlidir, olabildiğince detaylı anlatır: Ahmed Sinai'nin ses tonu için “dumanlı bir cam sesiyle” (MC:197), yasal annesi Amina Sinai için “kırık bir cam sesiyle” (MC:221), Padma için

“sadece cenaze törenlerdeki gibi yumuşak sesiyle” (MC:290) demektedir. Kitapta, Saleem’in hikâyelerinde bahsettiği kişiler belirsiz kaldığında bile sesleri belirgin şekilde tarif edilmektedir. Kişiler sesleriyle canlanmaktadır.

Üçüncü bir sınıflandırmada ses kelimesinin özellikle gerilimin arttığı yerlerde karşımıza çıktığını görürüz. Kelime; milliyet, ideoloji, cinsiyet, halk, tanrı ve din konularında sesin yükseldiği yerlerde dikkat çekmektedir. Buralarda ses kelimesi her zaman ünlem işaretiyle birlikte yer alır. “4 Haziranda birbirine yakışmayan annem-babam Bombay’dan ayrıldı... İdamlar vardı, sesler bağıyordu, Maharice! Aç kapıyı! (MC: 120). Tansiyonun yüksek olduğu anlarda Rushdie, ‘ordu, ırk, din ve inanca’ ses verir. Ard arda örneklendirme yapabiliriz: “askeri sesiyle” (MC:311). Saleem’in amcası söyler seslenir: “Hey sen Zenci!” dedi, buharlı gemi gibi çıkan sesiyle (MC:342), Zafer, “tiz sesiyle; 'Korkak! Homoseksüel! Hindu!” (MC:388) der. Bu örneklerden yola çıkarak bir sonuca daha varırız. Kişinin etnik, cinsel, dinsel farklılıkları anlatının en hassas noktalarında seslerin daha da duyulur kılındığı bir yazım biçimiyle ortaya çıkmaktadır. Siyahi ya da homoseksüel olmak bir çeşit aşalayıcı argo sözleri gerektirdiği için yazar bu anlarda özellikle tonu yükseltmektedir. Çünkü klişeyi yıkmak için öncelikle eleştirel noktayı görünür kılmak ve en sansüzsüz ve kaba haliyle sunmak gereklidir. Böylece okuyucu yüksek tondan ve ötekileştirmeden rahatsız olmalıdır.

Başka örneklerde; “Birileri yüksek derecede sarsıcı bir sesle, Yüce İsa! (MC:383) der. Pakistanın sesi der ki: O unutulmaz gün (MC:472), “Şarkıcı Cemile milliyetçi ilahiler söyler(MC:487) şeklinde geçer. Milliyet temelli söylemler, Gayatri Spivak’ın *Can the Subaltern Speak* adlı makalesindeki şu sözlerini hatırlatmaktadır: “Tanıdık olmayan toplulukların yokluğu ancak tarih geleneğinin bize sunduğu ile ortaya çıkabilir: miras ve soyad” (Gayatri Spivak, 1988). Aynı düşünceden yola çıkan Rushdie, tarihi geleneği kullanarak, insanların olağanüstü zaferler beklediği, kurtuluşa erebilecekleri kişileri (Indira Gandhi gibi) nasıl arzuladıklarını gözler önüne sermektedir. Bireysel sesler, zafer çılgınlıkları olarak tezahür eden milliyetçi temsillerle paralel gitmektedir. Bu haliyle, kitap “kişisel söylemin özkeşifle etkileştiği ve tarihi-siyasi söylemler tarafından engellendiği çifte sesli bir anlatı” haline gelir (Pradip Kumar Dey, 2008: 134). Rushdie bilinçli olarak dönemin sosyal düzenini yansıtan seslerini kaleme dökmektedir. (MC:232)

Sesler vatansever ve oldukça vurucu, güçlü bir şekilde yankılanmaktadırlar. Zaten doğaları gereği yıkıcı olan sesler, içerisinde güçlü ideoloji ve milliyet vurgusu barındırmakla daha da yıkıcı bir hal almaktadır. Edebi alan başta olmak üzere, ‘öteki seslerin’ tarihe dahil edilmemesi veya engellenmesiyle sosyokültürel alanda yaralar oluşmaktadır. Rushdie yaklaşımı, ses sorunsalını çözmeyi çabalamaktadır. Bir anlamda

yazar, sömürge tarihinin öcünü tarihten almaktadır. Bu anlatım yapısıyla, “eğer konuşma, bedeninin sesi değil de özel bir yazma biçimiyse, o zaman yazma da sesin salt bedeni olmaz mı?” (Garrett Stewart, 1990: 128). Sesin bedeni olarak değerlendirebileceğimiz Rushdie’nin metni, sesin gövdesi olmuştur (Geriye kalan bütün ses kelimelerinin kullanılış biçimleri ve stratejileri bakımından muhakkak yukarıda bahsettiğimiz üç gruptan biriyle örtüşmektedir).

Rushdie çok sesli anlatım tarzıyla sadece kitaba ses vermemiştir, aslında ‘kendi sesini’ bulmuştur (J. Noakes, M. Reynolds, 2012: 22). ‘Ötekilere’ ses vermek postkolonyal tarih ya da geçmişte görmezden gelinen ‘ötekileri’ duyurma noktasında onlara kimlik kazandırır da, ‘faillik’ (agency) noktasında çeşitli sorunlar barındırmaktadır. Gerçekte herhangi biri, başka birine ses verebilir mi ya da bu sesletim gerçekçi bir şekilde özneyi ‘olduğu gibi’ yansıtılabilir mi? Sesi olmadığını düşündüğü özneyi seslendirme yetkisi, kişilere kim tarafından verilir? Bu yetkiyi yönlendiren kaynaklar nelerdir? Sesletim hangi dilde ve hangi ideolojik araçlarla gerçekleşir? Rushdie ‘ötekileri’ duyurma noktasında ısrarcı bir yol izlemektedir. Peki, bu durumda, yazım dili madunu dışlamakta mı yoksa onu dâhil etmekte midir? Elbette bu soruların cevapları için derinlikli ek çalışmalar gerekmektedir. Rushdie, yüzlerce kitap ve makaleye konu olmuş ancak çalışmalarda seslerin nasıl vücut bulduyuyla alakalı hiç değerlendirilmemiştir. Sıralanan bu sorular, ‘seslendirme’ stratejisi çerçevesinde bir ön çalışma gibi değerlendirilebilir.

Sessizliğin Seslenişi

Romanda önemli bir ses katmanı olarak beliren sessizlik, temelde iki alanla ilgilidir. Birincisi, yazarın sessizliğe başvurması, okuyucuyu hayal kurmaya iten önemli bir edebi taktik olarak okuyucu-yazar ilişkisi açısından oldukça üreticidir. Bu yönelim doğrultusunda sessizlik olumlanan bir içerikle kullanılmıştır. Okuyucuyu etkin kılar, paylaşım süreci diyalojik bir hal alır. MC’de roman kişilerinin konuşmaları gereken yerlerde susmaları, sessizliğin sesini duymamız için tasarlanmış sarmal bir anlatım stratejisidir. Okuyucu ve kahramanlar arasındaki bağı güçlendirir. Sesin olmadığı yerde hayal başlar. Dolayısıyla MC de sessizlik, kitabın içeriğindeki yoğun imge ve motiflerle desteklenmektedir. Sessizlik kelimesinin geçtiği yerlerdeki tasvirler çok detaylı, canlı ve duyu organlarıyla desteklenmektedir. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi:

Dışında sessizlik. Karanlık oda birşey
göremiyorum.
İçimde sessizlik. Bağlantı kopuk bir şey
göremiyorum.
Çöl gibi sessizlik. Ve temiz, özgür bir burun.

Hava bir zorba gibi, şahsi alanlarımı istila etmektedir. (MC:422-423)

Saleem'in bahsettiği sessizlik, tüm evi bir duvardan diğer duvara, yerden tavana kadar doldurmaktır, başlı başına metnin tematik merkezlerden biridir aslında. Sessizliğin kendine has bir kimliği vardır. Bu kimlik sadece havadaki yankılanma noksanlığından ibaret değildir. Hatta tam tersi, sessizlik, bünyesinde kendine özgü potansiyel sesler taşır. Bu sebeple Rushdie, sessizlik kelimesini kitapta 81 kere kullanmıştır.

Elbette, her bir sessizlik kelimesinin aynı anlama gelmediği aşikârdır. Kendi içlerinde insan çeşitliliği kadardır. Sessizlikler de tekil ya da çoğul kimlik almaktadır: “sessizlik yemini, görkemli sessizlik, sessizlik bahçeleri, sessizlik sisi, sessizlik ağı, ölümcül sessizlik, sessizlik kulesi, düşünen sessizlik, yarı cırtlak sessizlik” gibi. Saleem, sessizliği tarif ederken onu duyu organlarıyla birlikte eşleştirir. Sessizliğin kokusu ve sesi vardır. Sessizlik yürüyebilir, duyabilir ve konuşabilir.

Çamaşır Sandığında Kaza (MC:206) bölümünde, Saleem'in, cezalandırılmak üzere babası tarafından çamaşır odasına kapatılması ve konuşmama cezası almasıyla okuyucu sessizlik kavramıyla ilk kez karşılaşır. Saleem'in zihnindeki tüm seslerin ortaya çıkışı bu baskı neticesinde olur. (Fantastik güçleri olan geceyarısı çocuklarının zihninde belirmesi ve onunla konuşmaya başlamaları). Bu üretici eylem için Rushdie'nin öyküde kahraman Saleem'i susturması, önemli bir amaca hizmet etmektedir. Rahatsızlık veren özneyi susturmak, metnin sessizliği içerisinde onu daha çok duyulur kılmaktır. Odaya kapatılmış bir çocuğunun zihinlerimizdeki resmi, bütüncül bir sessizliktir, ancak söyleyeceklerine dair büyük beklentiler yaratmaktadır.

Öykü ilerledikçe Saleem'in doğuştan konuşamayan oğlu da benzer şekilde resmedilir. Saleem'in oğlunun konuşamaması trajik şekilde tarif edilir. Oğlu “Adam, kulaklardan ve sessizlikten oluşan bir çocuktur. Konuştuğunda hiç ses gelmezdi. Hırıldadığında boğazından hırıltı bile gelmezdi.” Saleem ve oğlunun ifade güçleri yazar tarafından kasdi olarak engellenmek istenir. Böylece en derin ses, sessizlikte oluşur, aynı *Buddhanın* sessizliği gibi. Tüm sesler, bir anlamda sessizliği istemektedir. Çünkü böylece kelimenin nitelikleri belirlenmemiş ve karara bağlanmamış kalırlar. Kelimenin seslendirilip tükenme ihtimaline karşı, sessizliğin içindeki seslerin olasılıkları güncel kalır. Rushdie sessizliğin yaratıcı gücüne değer vermektedir. Rushdie'nin kendi hayatında da belirttiği gibi yazmak, haykırmaktır:

Eğer bir yazarı susturmaya teşebbüs varsa,
yazarın yapacağı şey susmamaktır. Eğer biri

sesinizi kısmaya çalışıyorsa, öncesinden daha sesli konuştuğunuza emin olun. (Reder, 2000: kapak, çeviri bana aittir)

Susturulmaya çalışılan ses güçlenir. Rushdie, Charlie Hebdo suikastı sonrası, *The Guardian* gazetesindeki röportajında, yazar-ses ilişkisine dair şöyle belirtir:

Sınırları zorlayan sanatçılar genellikle çok güçlü itkiler bulurlar, beyana kafa tutan sessizliğin gücünü, sansürün gücüne karşı sözün gücünü bulurlar. (The Guardian, 15 Ocak 2015)

Konuşma hakkı Rushdie için bir yanda sessizliğin ısrarcı varlığıyla, bir yandan da kelimenin fiziksel olarak görünür olmasıyla var olur. Sessizlik kelimesi ses kelimesi gibi sıklıkla tekrar edilir. Rushdie, sanki sessizlik ve sesi uzlaştırma çabasında gibidir. Sessizlik, bazen söylenmiş kelimelerden daha anlamlı ve anlaşılırdır. Buna ek olarak, sessizlik ve haykırışın birlikte hareket ettiğini görebiliriz. Her haykırış aynı zamanda bir sessizliğe gömülmüştür. Sessizlik, aynı çığlık gibi sözlerin bittiği yerlerdeki boşluktur. Örneğin, hikâyede kahramanın annesi Amina sıklıkla susmayı tercih etmektedir. Hikâyede sessizlik sadece anlamsal ifadesinden dolayı değil, kadın sesi olması dolayısıyla da önem kazanır. Bu haliyle bölümün başında bahsettiğimiz üzere sessizliliğin ikinci alanı olumsuzlanan bir içerikle bağdaşmaktadır. Tecrübe, bilgelik, acı ve yara susarak seslenir. Sessizlik, özellikle korku ve şüphe anlarında belirir. Dolayısıyla Rushdie sessizliği bazı bölümlerde dışlanan ya da yadırganan içeriklerle (en temelde postkolonyal içerikle) birlikte kullanmıştır. Özellikle seferlik zamanında, savaş zamanında ve tüm terör anlarında sessizlik vardır. Rushdie, Hint milli tarihindeki çokça vuku bulmuş olan susturma anlarına gönderme yaparak onları aslında yeniden yazmaktadır. Yeniden yazım tüm farklılıkları gözetmektedir elbette.

Sonuç

Ses kavramı, 'büyülü gerçekçilik' kapsamında duyurma eyleminin araçları haline gelerek modernitenin büyük tarihi anlatılarına karşın sınır/kenar kimlikleri (margins) temsil etmektedir. İkili yapısı dolayısıyla sessizlik kavramı ise, metnin ses katmanlarını olumlu ve olumsuz içeriğiyle birlikte oluşturur. Anlatıdaki söylem onunla diyalog kuracak yeni söylemler nedeniyle sürekli yeni anlamlar kazanmaktadır. Böylece belirli kalıplar kırılmış olur. Bu durum, Rushdie'nin anlatısında 'söz'ün önceliğidir. Sesin ve sessizliğin ilişkisi bir diyalog unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Sessizliği madun olarak değerlendirirsek, *Midnight's Children* romanını

‘anlatsal tarih’ olarak okumak ‘madun’ sesini duyurur ve aynı zamanda onu sorunsallaştırır. Çünkü eleştirildiği üzere ötekileştirilmiş olan ‘sessizler’ seslerine 1.dünyanın elit bilinçleri tarafından kavuşmaktadırlar. Ancak ne var ki ‘seslendirme’ eylemi başlı başına kendi içinde zorluklar barındırmaktadır. Yazım şekline, tarzına ve tonuna bakıldığında MC romanı, metinlerarası yoğun imgelem ve atıfları kavrayabilecek elit bir çevre için yazıldığı âşikârdır- en yoğun eleştiriyi bu kozmopolit duruşu sebebiyle alır- Yaşar Kemal’in İnce Mehmed’iyle karşılaştırdığımızda Rushdie’nin dilinin ne kadar katmanlaştığı görülebilir. (Türk örneklerden Orhan Pamuk’u alabiliriz)Yalın gerçekçi bir dile karşılık, postmodern yazım dili madun tarihine madunu ne kadar dâhil etmektedir? Peki, Rushdie anlatısı gerçekten öteki sesleri ifşa eden bir yapıda mıdır yoksa sadece büyümlü unsurlarla bezenmiş, madunu (gerek postkolonyal gerekse de oryantal) motif olarak kullanmış bir anlatı mıdır? Bu durum zaman zaman belirsizleşmektedir. Ancak belirli olan bir şey var ki o da Rushdie anlatının gücünün farkındadır. Kalem, geçmişin ironik bir dışavurumudur. Şu an için temsil noktasında şöyle söyleyebiliriz: Rushdie’nin *Midnight’s Children* romanının yapısökümcü dili ile madunu seslendirme potansiyeli yüksektir. Aynı zamanda özgürleştirici yüzleşme alanları barındırmaktadır. Yazar roman karakterlerini yok ederken, aslında seslerini var etmektedir.

Roman doğası gereği bünyesinde onlarca sesin kendine özgü tonlamasını, ahengini ve ritmini barındırır. Her sesleniş ve ifşa edilen her sessizlik bir irade ortaya koyar. Söylem sesletim olmasa da inşa edilmiş olur. “İzler deşifre olduğunda görülür ki, aslında her roman kahramanı, her edebi söylem, bir ideoloji taşır.”⁵ (Bu haliyle Rushdie’nin edebiyat dili, imge yani ideoloji yaratır, belli strateji ve üsluplar arasında seçimler yapar. Bu seçimler, madun sesini duyulur kılma noktasında sorumluluklar getirmektedir. J.J.Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought* adlı kitabında, öteki seslere ve geleneklere duyulan bu nezaketin herhangi bir erime noktasına katkı sağlamaktan öte bir anlamı olduğunu savunur. Clarke’a göre bu eylem biçimi multikültürel mozağe katkı sağlamalıdır ve bizleri kültürel etkileşimin sınırlarını aşmaya cesaretlendirmelidir. Böylece kendi dar görüşlülüğümüzü, evrensel düşünce ya da akıl ile tanımlamaktan kaçınmış oluruz. Ancak elbette tek başlarına bu tip hedefler baskıcı değerleri dönüştürme amacıyla yetersizlerdir. Çünkü salt ‘evrensel insan’ düşüncesi, kültürler arası düşmanlığı tahrik ederek eşitlik bir yola kayma eğilimi gösterebilir. Yani farklılıkların birbirinin içinde eriyereceği bir kaynaşma noktası olmak yerine, öteki kültürü anlamlandırmanın karşılaştırmalı bir yaklaşımı olmalıdır. Rushdie’nin

⁵ Mustafa Zeki Çıraklı, Çoksesli Söylemin İnşası ve İfşası: Mikhail Bakhtin ve Argo, E-debiyat online notlar, alıntılama: 11.2016

romanlarında, hikayeler diyalojik bir yaklaşımla incelendiğinde, multikültürel yapıda (kısmen) ideolojik bir duruş sergilemektedirler. Tahlil edilen hikâye, özellikle yıkım, dağılma ve dönüşüm mecazları üzerinden yeniden doğumu temsil etmektedir. Bu sebeple, ses ve sessizlik kavramları, Rushdie'nin Türkçe'ye *Gece Yarısı Çocukları* olarak çevrilen *Midnight's Children* romanında gerek hikâye anlatıcısı aracılığıyla, gerekse de öteki kahramanların bilinçleriyle iyileştirici birer unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Clarke, J.J (2002) *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, Taylor & Francis Yay, 217

European Association for Commonwealth Literature and Language Studies Conference (2008) *Bodies and Voices: The Force-field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies*, Rodopi Yay, giriş bölümü

The Guardian (15 Ocak 2015) *Charlie Hebdo saldırısı üzerine Salman Rushdie*, Associated Press, Burlington, alıntılama

Kumar Dey, P. (2008) *Salman Rushdie's Midnight's Children*, Atlantic Publishers & Dist Yay, 134

Mdlen Dolar, M. (2006) *A voice and Nothing More*, ed. Slajoj Zizek, Mit Press Yay, 80

Nidagano, B. (2010) *Penser le carnaval: variations, discours et représentations*, Karthala Editions, 10

Noakes, J. ve Reynolds, M. (2012) *Salman Rushdie: The Essential Guide*, Random House, 22

Polansky, R. (2010) *Aristotle's De Anima A Critical Commentary*, Cambridge University Press

Reder, M. (2000) *Conversations with Salman Rushdie*, Univ. Press of Mississippi, kapak

Rushdie, S. (1991) *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, Granta Books Yay, 15

Rushdie, S. (2008) *Midnight's Children*, Random House, Londra: Vintage Yayıncılık

Schurer, N. (2004) *Salman Rushdie's Midnight's Children: A Reader's Guide*, A&C Black Yay, 79

Spivak, G. C. (1988) *Marxism and the Interpretation of Culture içerisinde Can the Subaltern Speak?*, Ed. C. Nelson and L. Grossberg. Basingstronke: MacMillan Education Yay

Stewart, G. (1990) *Reading Voices: Literature and the Phonotext*, University of California Press, 128

Wisvanathan, U. (2007) *Poliphony in Midnight's Children*, Doktora tezi, Université de Federal de Santa Catarina, 164.

ORTAÇAĞ AVRUPA’SINDA FAHİŞELİK

Yücel AKSAN*

ÖZET

Tarihte fahişelik en eski meslek gruplarından biri olmasına rağmen, özellikle Ortaçağ Avrupa’sında ortaya çıktığı biçimiyle tarihsel bir araştırmanın konusu olmadığı saptanmıştır. Bu makalenin amacı, elde edilen veriler doğrultusunda, özellikle Ortaçağ Dönemi’nde, *fahişelerin* toplum içindeki yaşamlarını ve yasal haklarını incelemektir. Çalışmamızda, Avrupa kıtası, özellikle Almanya bölgesi merceğe altına alınmıştır. Bu araştırma kısıtlı verilerden elde edilen bilgiler doğrultusunda ortaya konmuş ve erkek egemen sistemin kurbanları olan bu kadınların tarihçesi verilmeye çalışılmıştır. Bu amacımız doğrultusunda fahişelere bu dönemde verilen isimler inceledikten sonra dönemin düşünürlerinden Aurelius Augustinus ve Aquinas Thomas’ın bakış açılarına göre ele alınacaktır. Daha sonra şehirlerin belli bölgelerinde kurumsallaşan ve şehir yönetimleri tarafından “izinli” olarak işletilen evlerden (Frauenhaus) bahsedilecek ve fahişelerin hukuksal korumadan yoksun zorlu yaşamları, tabi oldukları yasalar ve aldıkları cezalar aktarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ, Kadın, Fahişelik, Almanya, Tarih

PROSTITUTION IN MEDIEVAL EUROPE

ABSTRACT

“Prostitution” called as the oldest profession and prostitution in Medieval Europe in particular has never been the subject of a research in the historical context. In the light of available sources, this article will try to demonstrate the lives of prostitutes and their legal rights especially in Middle Ages. In this study, continent of Europe, region of Germany in particular, is examined. This study is tried to be conducted with respect to limited data and information obtained, and the history of women victimized by patriarchal system is tried to be provided. After listing the names given to these women and mentioning the perspectives of Aurelius Augustinus and Thomas Aquinas, who are philosophers of that period, houses (Frauenhaus) that are institutionalized with permission in certain areas of the city and run “with a permission” from city administrations will be discussed, their hard lives and unlawful positions, the laws they are subjected to and penalties they received will also be explained.

Keywords: Middle Ages, Woman, Prostitution, Germany, History

* Doç. Dr., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü



1

GİRİŞ

Alman kültür tarihine, özellikle Ortaçağ dönemine bakıldığında toplum dışında tutulan bazı kesimlerin varlığı göze çarpmaktadır. Bunlar arasında Cellatlar, Fahişeler, Yahudiler yer alır.

Bu araştırmada özellikle toplum tarafından dışlanan, şehrin dışında yaşamak zorunda bırakılan, aşağılanan “fahişeler” incelenecek ve o döneme dair elde edilen veriler aktarılacaktır. Toplum dışında itilerek ayrımcılığa maruz kalan ve dünyanın en eski “mesleği”ni icra ettikleri söylenen bu kadınların tarihçesi yazılmamıştır. Ortaçağ dönemi ile sınırlandırılmış bu çalışmada fahişelere yönelik genel bakış, fahişeliğin tanımı ve nihayet bu kadınların yaşadıkları mekânlar ve hukuksal durumları incelenmeye çalışılacaktır.

Ortaçağ

Augustinius ya da Aurelius Augustinius (M. S. 354 -430) fahişeler ve muhabbet tellallarının, cinsel dürtü veya daha modern bir terminolojiyle libidonun gücü karşısında bir kale işlevi gördüğünü savunur. Buradan hareketle Augustinus, fuhuşun daha büyük felaketleri önlemek için gerekli olduğu savını ortaya koyar. Ona göre, nasıl bir şehrin kanalizasyon sistemi şehri temizleme işlevine sahipse, benzer şekilde fahişeler de erkeklerin cinsel

¹ <http://foreverandalways.de.tl/Prostitution.htm>

hazlarını doyurarak şehre yayılacak olan pisliği önlerler. Bu analogiye sinmiş olan kadın düşmanlığı son derece açıktır².

Albertus Magnus'un öğrencisi olan Thomas Aquinas veya diğer adıyla Aquinolu Thomas (İtalyanca: *Tommaso d'Aquino*, 1225-1274) ise fahişeliği sıradan ve küçük bir "kötülük" olarak nitelendirmiştir. Bu konuda teologlar farklı görüşlere sahip olsalar da, Kilisenin temel işlevlerinden biri de fahişeleri evlenmeye veya manastırlara katılmaya teşvik ederek onların "namuslu" bir hayat sürmelerini sağlamaktır. Fakat bu konuda çok da başarılı oldukları söylenemez. Kadınların Ortaçağ döneminde zanaatkarlar odasından dışlanmaları, ticaretten uzak tutulmaları, onları zorunlu olarak fahişeliğe yönlendiriyordu. Elbette fahişelerin iyi para kazandıklarını düşünmek yanlış olur. Bu kadınların sadece kendilerine ve çocuklarına bakacak kadar gelir elde edebildikleri bilinmektedir.

Öte yandan Ortaçağ toplumunda hırsızların durumunun fahişelerin durumundan daha iyi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim aklıktan dolayı yapılan hırsızlık suçları bağışlanırken, kadınların çaresizlik ve yoksulluk nedeniyle yaptığı fahişelik bağışlanmıyordu. Ortaçağ toplumunda yoksulluk ile fahişelik arasındaki ilişkiyi belki de en iyi Aziz Nikolas'la ilgili bir efsane özetler. Bu efsaneye göre, Aziz Nikolas, fakir bir aileye evin üç kızı fahişelik yapmak zorunda kalmasın diye bacadan üç altın kesesi atar.³

George Duby *Kadın, Aşk ve Şövalye* adlı yazısında, kadının toplumdaki durumunu araştırmak için yeterli bilgiye sahip olmadığını vurgular. Bu bağlamda özellikle edebiyatta kadının daha çok günahları simgeleyen bir varlık olarak öne çıkması dikkate değerdir. Metin yazarlarının çoğu din adamları olduğu için, bu ruhban sınıfın kadından uzak durmaya yeminli olan erkeklerden oluştuğunu unutmamak gerekir. Onlar için kadın ya kutsal Meryem sembolünde ifadesini bulan saflık timsalidir ya da şeytan sembolünde ifadesini bulan şehvet ve kötülüğün kaynağıdır. Bilindiği gibi ruhban sınıfı üzerindeki en büyük baskı kilisenin cinselliğe koyduğu yasaktır. Bu durum cinselliğe karşı tiksinti ve nefret arası bir duygu karmaşasına yol açmış, doğal dürtüleriyle mücadele eden rahipleri kadını yadsımaya ve aşağılamaya itmiştir.

Batı Ortaçağ'ında fahişeler hakkında elimize oluşan yazılı belgeler oldukça kısıtlıdır. 16. yüzyılda birkaç mahkeme kaydında ise özgür fahişelerin sözlü ifadelerine yer verilmiştir. Peter Schuster'in "Das Frauenhaus"⁴ kitabında belirttiği iki örnek, bu yüzyıllarda kadının durumunu anlamak açısından oldukça çarpıcıdır. Söz konusu mahkeme belgelerinde mirasını yani

² <http://www.stadtgeschichten-koeln.de>

³ <http://deutschland-im-mittelalter.de/Kulturgeschichte/Sexualitaet/Prostitution>

⁴ Schuster, Peter, *Das Frauenhaus*. Paderborn 1992. S.78.

ceyizini kaybeden iki kız kardeşin fahişelik yapmak zorunda kaldıklarını, bu yüzden birinin Regensburg, diğerinin Nürnberg'deki genelevlerde çalıştıklarını yazmaktadır. Bu noktada aslında ilginç olan şudur: Katolik kilisesine göre *cinsellik* ve *şehvet* günah olmasına rağmen, Ortaçağ döneminde fahişelik yasaklanmaz⁵. Bu bakımdan fahişelerin toplumda bir konumları vardır. Daha çok bekâr erkeklerin ilgisini çeken bu kadınlar hiyerarşik düzen içerisinde en alt basamakta yer alıyorlardı ama gizlenmeleri gerekmiyordu. Zira fahişeler düzenlenen eğlence ve şölenlerde kabul görür, düğünlerde ise şans getirdiklerine inanılır ve hediyelerle uğurlanırlardı.

Ortaçağ'da fahişelerin haklarına gelirsek, bu konuda birçok görüş hâkimdi. Ama hukukçular ve ilahiyatçılar için fahişelerin ticari yönü ön plandaydı. Kadının ne zaman ve hangi koşullarda para talep edebileceği ve hizmet karşılığı “günah parasını” alabileceği konusunda belirleyici yazılar ya da hükümler mevcuttu.

Thomas Chobham⁶ bu kadınların hizmet karşılığında mutlaka bir bedel almaları gerektiğini vurguluyordu. Ancak ona göre, pazarlıkta kadın erkeği hiçbir şekilde kandırmamalıydı. Makyaj ile kendini genç göstermesi dahi aldatma olarak algılanıyordu. Şayet bu kandırma veya aldatma gerçekleşmişse, o zaman erkeğin fahişeye para ödemesi gerekmiyordu.

Ortaçağ dönemine ait çok fazla yazılı belgenin bulunmadığını belirtmiştik. Elimize ulaşanlardan Anna von Ulm'un hikâyesi ise oldukça çarpıcıdır. Almanya'nın Schwaben bölgesinin Nördlingen kentinde yaşayan Anna, aslında şehirde tanınan birisidir. 1472 yılında hem oturduğu hem de çalıştığı “Frauengasse”den (Kadınların Sokağı) çıktığında kimse ona selam vermez; çünkü o bir fahişedir. Şehir genelevinde diğer on bir kadınla birlikte çalışır. Fakat bir sabah belediye binasına husumete düştüğü Barbara Tachenfeind ve Leonhart Freyermut'u şikâyet etmeye ve onlar hakkında suç duyurusunda bulunmaya gider. İfadesinde dini günlerde çalışmaya zorlandığını belirtir. Zira yasalara göre de Kutsal Cumartesi veya Kutsal Meryem Ana Günü gibi günlerde fahişelik yapmak yasak hatta günahdır. Böylece Anna von Ulm'un şikâyeti konuya ilişkin ender belgelerden biri olarak kayıtlara geçer. 15.yüzyıla ait bu belge, fahişelerin çalışma koşulları hakkında fikir edinmemize yardımcı olması açısından önemli bir belgedir. Ancak bu belgenin resmi kayıtlara geçmesinin nedeni açıktır ki fahişenin bizzat kadın olarak çekmiş olduğu sıkıntılar değildir, Anna von Ulm'un şikâyetinin yasalara denk düşmesidir.

Almanya'da fahişeler genellikle şehir yönetimindeki genelevlerde çalışırlardı. Ancak şehir yönetimin izniyle özel şahıslar da genelev

⁵ <http://www.zeit.de/wissen/geschichte/2013-11/prostitution-geschichte>

⁶ Thomas von Chobham (ölüm yılı 1233/34) Paris'li bilgin.

açabiliyorlardı. Öte yandan bir yönetici tarafından idare edilen genelevler halka açık hamam olarak da işletiliyorlardı. Bu tür halka açık hamamlar ya da yıkanma evleri dini günlerde kapalı olurdu. Bu tür mekânlarda çalışan kadınları korumak için bazı kurallar mevcuttu. Örneğin genelev patronunun kadınlara şiddet uygulaması yasaktı. Aynı kaderi paylaşan bu kadınlar genellikle aynı mekânı paylaşırlar; oda kiralayarak birlikte çalışırlardı. Köylerde ise genelev olmadığı için, geçinmek için fahişelik yapmak zorunda kalan kadınlar şehirden şehre göç eder ve böylece hayatta kalmaya çalışırlardı. Genelevlerde “fahişelerin” haklarını koruyan bazı uygulamalar da mevcuttu. Burada kadınlar maaş alabiliyorlar ve cinsel ilişkiye zorlanmıyorlardı.



7

Kadın Evleri ve Genelevler

Ortaçağ'da fahişe olarak çalışan kadınların sayısı hakkında kesin bilgi ve belge olmamakla beraber, toplumsal yaşamda önemli bir rol oynadıkları bilinmektedir. Özellikle şiirlerde, öykülerde, şarkılarda ve mahkeme kayıtlarında fahişelerden bahsedildiği için onların yaşamları hakkında bilgiye

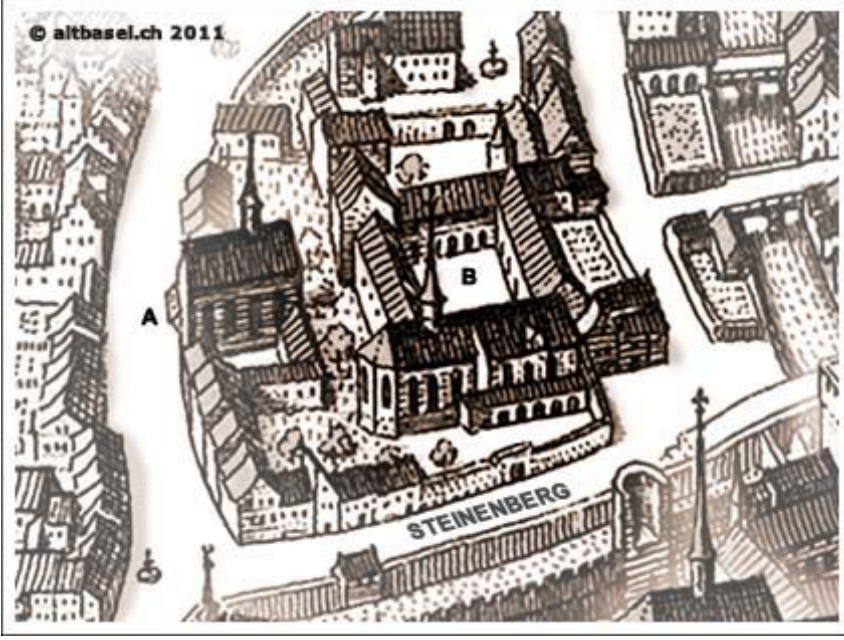
⁷<https://www.leben-im-mittelalter.net/alltag-im-mittelalter/liebe/sexualitaet/prostitution.html>

sahibiz. Şehirlerin hepsinde genelevler mevcuttu. Ivan Bloch⁸ araştırmalarında, Ortaçağ şehirlerinde yaklaşık 75 genelev tespit etmiştir. Paris'te 200.000 kişi olduğunu varsayarak bu nüfusun 5000-6000 kadarının fahişe olduğunu, Dijon'da ise 10000 kişiye 100 fahişe düştüğünü saptamıştır.

Evliliklerde cinsel birleşme değil ama *cinsel hazzı yaşama yasağı*, özellikle erkekleri daha sorumsuz ve daha haz verici olan cinsel ilişkilere itmiş; bu noktada fahişeler erkeklerin temel cinsel haz nesnelere haline gelmiştir. Erkekler açısından fahişelerin kendi iradeleriyle ya da zorla cinsel ilişkiye girmeleri çok önemli değildi. Zina günah olarak görülse de, erkek kendi vicdani yükünü fahişeye ödediği ücretle hafifletebiliyordu. ⁹ Bu durumun genelevlerin kurumsallaşmasında önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

⁸ İlk Sexologist, (1872-1922) tarihleri arasında yaşamıştır.

⁹İsviçre, Basel şehrinde Kadın evlerinin bulunduğu bölgenin çizimi. http://images.google.de/imgres?imgurl=http%3A%2F%2Fwww.altbasel.ch%2Fpic%2Fdoss_prostitution_3.jpg&imgrefurl=http%3A%2F%2Fwww.altbasel.ch%2Fdossier%2Fprostitution.html&h=318&w=424&tbnid=qMb-B-fz8S9BHM%3A&vet=1&docid=oHnV0--PhmsdTM&ei=TwkuWNzcB8SWsAG-woPQCg&tbm=isch&iact=rc&uact=3&dur=279&page=3&start=84&ndsp=32&ved=0ahUKEwicwK6sx7DQAhVECywKHT7hAKoQMwiEAShhMGE&bih=681&biw=1517



Erkeğin cinsel hazzını karşıladığı genelevlerde ise kadının bir sermaye olarak kullanıldığı açıktır. Kadının bu tür kurumlardan ayrılması ise oldukça zordu. Bazı durumlarda şehir meclisleri genelev sahiplerine, ayrılmak isteyen kadına baskı uygulamalarını telkin edebiliyordu; ancak bunun da bir koşulu vardı; fahişenin genelev sahibine fazla borcu olmamalıydı. Bazı durumlarda borçları silinmese de belli bir bedel (genelde 1 gulden) karşılığında kadının özgür kalma olasılığı da vardı. Kadının tam özgürlüğüne kavuşması ise ancak dışarıdan gelen maddi bir destek sayesinde mümkün olabiliyordu.

O dönemde “Frauenhaus” (kadın evleri) sadece cinsel ilişki mekânları değil; aynı zamanda farklı sınıflara mensup erkeklerin içki içmek ve eğlenmek için gittiği mekânlardı. Müşterilerin arasında üniversite öğrencileri, kalfalar, zanaatkârlar, bazen de rahipler bulunurdu. Anna von Ulm örneğinden yola çıkarak, bu kadınların hiçbirinin müşteriyi reddetme hakkına sahip olmadığını söyleyebiliriz. Her müşteri 2 pfennig (kuruş) öderdi; bu miktar o dönemde yarım kilo dana eti fiyatına karşılık geliyordu.¹⁰

Yerleşik dönemden önce kurumsallaşmış genelevlerin işlevini “göçebe fahişeler” karşılıyordu. Yerleşik fahişelik ancak 13. yüzyıla tarihlenmektedir; 14. ve 15. yüzyıllarda ise büyük şehirlerde “prostibula” ların (genelevlerin) kurulmuş olduğundan bahsedilir. 15. yüzyıla ait yazılı

¹⁰<http://www.zeit.de/wissen/geschichte/2013-11/prostitution-geschichte>

yönetmeliklerden yola çıkarak, bu yüzyılın “genelevlerin” en fazla kurulduğu dönem olduğunu söyleyebiliriz.

Erken dönemde karşılaştığımız dokuma ve ip eğirme evleri (gynaeceen) şehirlerde kurulan genelevlerin öncüleri olarak kabul edilir. Nitekim kayıtlara geçen kadın evleri yönetmeliklerinden, bu evlerde çalışan fahişelerin bazı özel günlerde ve belirli aralıklarla iplik üretmek zorunda oldukları anlaşılmaktadır. Yüksek Ortaçağ (1150-1350) döneminde seyahatler arttıkça anayollara kurulan konaklama mekânlarında da kadınların çalıştığı bilinmektedir. Kadın evleri ise şehir merkezinin dışına kurulmak zorundaydı; çünkü bu tür mekânların, özellikle kilise, manastır ve mezarlıklardan uzak olmaları gerekiyordu. 15. yüzyılda Leipzig şehrindeki bir kadın evinin Dominik Manastırının talebi üzerine başka yere taşınmak zorunda kaldığı bilinmektedir.

Kadın evlerinde çalışan kadınların bekâr olmaları; farklı bir şehirden veya bölgeden gelmeleri şarttı. Bir bölgede yer alan genelevde o bölgenin yerlisi olan bir kadının çalışması uygun karşılanmıyordu. Ayrıca şehre farklı yerlerden gelen kadınlar birine bağlı olmadan çalışabiliyor ve aynı sokakta ikamet edebiliyorlardı. Bu şekilde kadınlar muhabbet tellalına bağlı kalmadan kazancını kendisine ayırabiliyor ve istediği zaman kendi seçtikleri başka bir hayata devam edebiliyordu. Genelevde çalışmaktan daha avantajlı görünse de, aslında bu kadınların durumu da çok iç açıcı değildi. Nitekim bu kadınlar ikamet ettikleri evlerin kiralalarını ödeyebilmek ve yaşamlarını idame ettirebilmek için günde en az üç erkeğe hizmet sunmak durumunda kalıyorlardı. Üstelik kiralaların yüksek olması onların yaşam koşullarını oldukça zorlaştırıyordu.

Ortaçağ döneminde Köln’de “resmi bir genelev” olduğu bilinmektedir. Schwalben caddesinde yer alan bu genelevin adı güzel kadın anlamına gelen ”scone vrouwe”du. Bu genelev uzun süre tek başına hizmet vermiştir. Daha sonra Berlich bölgesinde açılan başka bir genelevle Köln’de kurumsallaşmış bu hizmet mekânlarının giderek artmaya başladığını bilinmektedir. Bu kurumlar genelde üniversite öğrencilerinin bulunduğu semtlerde yer almaktaydı. Elbette resmi statüleriyle bu evlerin gayri-meşru fuhuşu önlemek gibi bir işlevi de vardı. Bu tür mekânların denetiminden ve kadınların müşterilerden gelecek şiddete karşı korunmasından, kule ustaları olarak adlandırılan görevliler sorumluydu; fahişelerin kazandıkları para ise doğrudan cellatlara aktarılıyordu.

Genelevlerin dışında çalışan fahişeler ise çoğunlukla tavernalar ve hamamların yan sokaklarını tercih ediyordu. Ortaçağ’da rastladığımız şekliyle bu “özel” sokakların isimleri de oldukça ilginçtir. Örneğin sokaklardan birinin ismi “Rosengasse” (gül sokak)’dir. Bilindiği gibi Ortaçağ şiirlerinde çiçek toplamak, özellikle gül toplamak cinsel ilişki metaforu olarak kullanılırdı.

Başka bir sokağın ismi ise “Petersilienstrasse” yani maydanoz sokaktı. Yine bilindiği üzere, Ortaçağ döneminde maydanoz cinsel hastalıklar ve hamileliğe karşı koruyucu bir bitki olarak kullanılmaktaydı.¹¹ Nürnberg kentinde “Frauentor” (kadın kapısı) diye adlandırılan yer ise genelevlerin bulunduğu sokağa açılıyordu.

Kadın evleri (latincesi: prostibula, lunaparia) olarak adlandırılan genelevler, hakkında en fazla araştırma yapılmış genelevlerdir. Bu tür mekânlarla ilgili özellikle mahkeme kayıtları ve şehre karşı sorumluluklarından bahseden belgeler ve vergi kayıtları elimize kadar ulaşmıştır. Ayrıca bu “kadın evleri”ni işleten kişilerle ilgili şikâyet dilekçeleri ve işletmecilerin fahişelere karşı sorumluluklarını içeren belgeler de bulunmaktadır.

Şehirlerde resmi kadın evlerinin açılmasının iki önemli nedeni vardır. Birincisi şehirlerin bu ticarethanelerden gelir elde etmeleri, ikincisi ise yönetsel bir düzen oluşturma çabasıydı. Böylece hem şehre bir gelir kaynağı sağlanıyor hem de özellikle bekâr erkekler kontrol altına alınabiliyordu. “Kadın evleri” sadece genelev işlevini görmüyordu, onlar aynı zamanda sohbet edilen, içki içilen ve kumar oynanan eğlence mekânları olarak da kullanılıyordu. Böylece toplumun huzuru için tehlike oluşturan gruplar da denetim altına alınabiliyordu; zira kadın evlerinin müşterilerini çoğunlukla hırsızlar ve dolandırıcılar gibi adi suçlulardan hüküm giymiş kişiler oluştuyordu. Zamanla bu mekânlarda kavgaların artması ve buraların taşkın askerlerin ve hırsızların uğrak yeri haline gelmesi suç ile fuhuşun bir arada anılmaya başlamasına neden olmuştur.¹² Bu ise kurumsal yaptırımlar vasıtasıyla sadece fahişelere değil, genelev işletmecilerine de suçluluk bilinci aktarılmasına neden olmuştur. Nitekim bu evleri yasa dışı bir şekilde işletenlere hem hapis cezası hem de para cezası verilebiliyordu. Söz konusu cezalar arasında vatandaşlık hakkından çıkarma da mevcuttu; ama kolluk güçleri ve sağlık kurumlarıyla yapılan kirli işbirliği bu cezaların işleyişini çoğunlukla engelliyordu. Kısacası, günlük hayatı güvenli bir şekilde sürdürmek ve yasadışı eylemleri engellemek için bu evlere şehrin belirli bölgeleri ya da sokaklarını ayırmak bir çözüm olarak görülüyordu.

Genelevler, sokaklarda huzurun sağlanması için akşamları (saat 20.00-21.00 arasında) kapatılırdı. Kurallar gereği dini bayrama denk gelen günlerde ve öncesinde hizmet verilmiyordu. Öte yandan evli erkekler, Yahudiler ve din adamları kutsal günlerde bu evlere kabul edilmiyordu. Bu gibi yaptırımların yanı sıra genelevlerde herhangi bir yasa dışı eyleme

¹¹ <http://www.fuchsmadchen.de/historik>

¹² Jaques Rossiaud, Dame Venus, Prostitution im Mittelalter, George Duby ‘nin Önsözü ile, Münih, s.54.

kesinlikle tolerans gösterilmiyordu. Buna göre mekânda işlenen suç, mekânı işleten kişiyi de suçlu durumuna düşürüyordu. Elbette bu gibi sıkı yaptırımlar altında böyle bir mekânın işletmesine talip olmanın tek nedeni, sağladığı yüksek kazançtı. Kadınlar kazandıkları paranın 1/3'nü mekân sahibine vermek zorundaydı. Bu koşul altında bazı işletmecilerin büyük servet edindikleri muhakkaktır. Kaynaklardan öğrendiğiniz kadarıyla genel ev işleten kişiler güney Almanya'da daha çok erkek, Orta Almanya'da ise kadınlardı.

Ücretler üzerindeki tahminler, genelevlere giden erkeklerin 2-5 Pfennig arası bir bedel ödediği şeklindedir. Bu nedenle düşük gelirli erkeklerin de bu tür mekânların müşterileri arasında yer aldığı düşünülmektedir. Elbette bu gibi konularda elimizdeki bilgiler görecelidir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi genelevler hakkında daha çok cezai durumlarla ilgili kayıtlara sahibiz. Bu kayıtlara göre, eğer erkek evliyse, Yahudi veya ruhban sınıfındansa cezai durum söz konusuydu. Din adamlarına zaten cinsel ilişki yasağı vardı. Bu yasağa uymayanlara kiliseden atılma, hapis ya da para cezası gibi cezalar uygulanıyordu. Örnek olarak 1472 yılında Nörtlingen'deki Şehir Meclisi, din adamlarını “kadın evleri” ziyaretlerini gece yapmalarını konusunda uyarmıştır. Meclis, gündüz ulu orta yapılan ziyaretlerin, halk arasında huzursuzluk yarattığını gerekçe göstererek kısıtlama getirmiştir. Öte yandan müşteri ve fahişe arasındaki duygusal yakınlaşma da onaylanmıyor, böyle durumlarda ikisi de belirli bir süre için şehirden uzaklaştırılıyordu.

Fahişelerin vatandaşlık hakları yoktu. Onursuz oldukları düşünülen bu kadınlar, vatandaş kategorisinde sayılmıyor, öldükten sonra kutsanmış topraklara defnedilemiyordu. Bundan dolayı genel evlerin iç avlularında mezarlıklar bulunabiliyordu. Kısa süren yaşamları boyunca fahişeler, bir tür köle olarak çalışıyor; sokağa evi işleten kişinin izniyle çıkabiliyorlardı. Ayrıca onların müşteriyi reddetme lüksleri yoktu. Kadınlar açısından genelevlerde yaşam oldukça zor olsa da, sokakta kalmaktan daha iyiydi, çünkü sığındıkları bu evlerde en azından şiddet görmüyor, tecavüze uğramıyorlardı. Yasak olmasına rağmen, bazen erkeklerin eşlerini ve ebeveynlerin kız çocuklarını genelevlere sattıkları bilinmektedir. Hatta bazen haciz karşılığında eşlerini ve kızlarını genel evlere teslim edenlere de rastlanmaktadır.

Çok sık rastlanmasa da evlilik yoluyla veya manastır yaşamını seçerek fahişeliği bırakan kadınlar da vardı. Borcunu kapatabilen birkaç şanslı kadının da bu çevreden uzaklaştığı bilinmektedir. Ancak fahişelerin kaderi, genelde hastalanıp yaşlandığında işi bırakmak şeklindeydi.

Ortaçağ döneminde İngiltere'de ise devlet fuhuşu önlenemeyince onaylanma ve kurumsallaştırma yolunu seçmiştir. Londra'da halk arasında “stews” olarak adlandırılan genelevler ve Roma'daki hamamlara benzer

mekânlar bulunurdu. 1161 yılında Karl II. Henry'nin fermanıyla bir genelev mahallesi kurulmuş; yönetimi ise dört yüzyıl boyunca Winchester Piskoposu'nun tahsis edilmiştir. Böylece İngiltere'de, dört senede bir icra memurları tarafından denetlenen genelevler yasal bir statü kazanmıştır. İngiltere'de genelevlerin bu şekilde yasallaştırılmasının nedenleri arasında Karen Henry'nin fermanı, kerhaneleri eğlenmek için gidilen herhangi bir mekân gibi kabul etmiş ve esas olarak kerhane sahiplerinin çalışan kızlardan kira haricinde başka kazanç sağlamamasını ve diğerlerini fuhuşa sürüklememesini hedeflemiştir (Dolby, 2014, s. 47-48).

Bu kızların zorla çalıştırılmalarını önlemek için evi işletenlerin kızlara borç vermemeleri tavsiye ediliyordu. Bu bakımdan binalar daha çok bir misafirhane gibi kullanılıyordu. İngiltere'de de fahişeleri “erdemli” kadınlardan ayırmak için fahişelerin önlük giymeleri yasaklanmıştı (Dolby, 2014, s. 49). Bu tür ayrımcılık özellikle kriz veya salgın hastalık gibi felaket dönemlerinde en üst seviyeye çıkıyordu; zira fahişelik bu tür olayların vuku bulmasının nedeni olarak görülüyor ve fahişelerin en kısa sürede şehri terk etmeleri isteniyordu (Rossiaud, 1989, 48).

1794 tarihli Prusya “Genel Bölge Hukuku” belgesinde *aşağılık kadınların* ancak devlet denetimindeki genelevlerde kalmak zorunda olduğu şeklinde bir madde bulunmaktadır (madde 999). Yerel Mahkeme aşağılık kadınların bedenleri ile ticaret yapma isteğinin, aslında bir ticaret olmadığı, fahişeliğin tüccarlarla eş tutulmaması gerektiği şeklinde bir yargıya varır. Fahişelerin ödediği verginin sadece kendi hastalıklarının tedavisi ve polis denetim masraflarının karşılanması için kullanıldığını belirtir. Böylece “fahişelik” ile ticaret arasında keskin bir ayırım yapılır. Bu ayırımın altında diğer ticaret biçimlerinden farklı olarak bedeni satmanın ahlaka aykırı olduğu düşüncesi yatmaktadır. “Fahişeliğin” ahlaka aykırı olduğu düşüncesi özellikle Reform döneminde daha belirgin hale gelir. Oysa Ortaçağ'da 'da Katolik kilisesinin, daha önce değindiğimiz nedenlerden ötürü, fahişeliğe belli ölçüde tolerans göstermesi, dönemin şehir meclislerinde fahişeliğin ihanet veya cinsel içerikli suçlara nazaran daha basit bir “suç” olarak algılanmasını sağlamıştır.

Ortaçağ ile Reform dönemi arasındaki bu farklılık özellikle Martin Luther'in düşüncelerinde açık bir şekilde ortaya çıkar. Luther, “An den christlichen Adel deutscher Nationen” adlı yazısında ve bir mektubunda, “fahişeliğin” ancak yasaklanarak ortadan kalkacağını vurgulayarak “fahişeliği” cinayet ve hırsızlıkla aynı seviyede bir suç olarak görür ve fahişelerin tıpkı katiller ve hırsızlar gibi ölüm cezasına çarptırılması gerektiğini savunur.¹³ Bu katı uygulamalar altında Reform döneminde birçok

¹³ <http://www.bpb.de/apuz/155369/prostitution-das-aelteste-gewerbe-der-welt?p=all>

genelev kapatılır. Genelevlerin Prusya’da 1770 yıllarında, Fransız İşgali altında bulunan Rheinland’da ve Kuzey ve Doğu Almanya bölgelerinde tekrar açıldığı bilinmektedir.

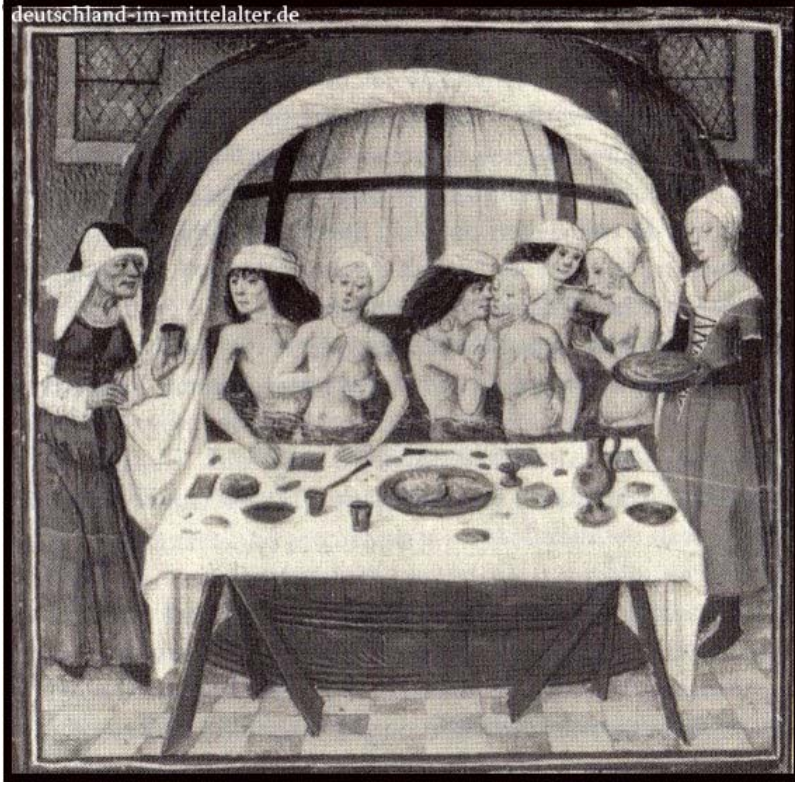
Ancak her dönemde özel olarak fahişelere genel olarak kadınlara ilişkin erkek algısı değişmeden kalır. Almanya’da örneğin Kaiserreich dönemi öncesinde bir kadını fahişelikle suçlamak için fiilin gerçekleşmesi yeterli görülürken; daha sonraları bir kadının gece geç saatte sokaklarda bulunması bile fahişelik suçlaması için yeterliydi. Fakat buradan kadınların gündüz saatlerinde daha rahat ve özgür oldukları sonucu çıkartılmamalıdır; zira kadının günlük hayatta “hanımefendi” gibi davranmaması onun potansiyel bir fahişe gibi algılanmasına neden oluyordu. Hanımefendiliğin ölçütleri örneğin sokakta önüne bakarak yürümek, başını sağa sola çevirmemek, arkaya dönüp bakmamak, hızlı ya da gereğinden fazla yavaş yürümemektir. Bunların aksini yapan bir kadın en iyisinden hafif bir kadındı ve erkekler bu gibi davranışları dolaylı bir davet olarak değerlendirebiliyorlardı. Bir kadının bacaklarını açığa çıkartan bir kıyafet giymesi ise onun doğrudan fahişe olarak algılanmasına neden oluyordu.

Bu noktada esas görevi polis teşkilatı üstelenmekteydi. Buna göre düşük maaşla çalışan kadın terziler, hizmetçiler, garsonlar, tezgâhtarlar ve tiyatrodaki çalışan kadınlar üzerine daha fazla gözetim ve denetim uygulamak polislerin görevleri arasında yer alıyordu, zira düşük gelire sahip olan bu kadınların ek gelir elde etmek için fuhuş yapmaya daha müsait oldukları düşünülmekteydi.¹⁴ Kısacası yasa dışı cinsel ilişkiye girip girmemesinden bağımsız olarak, emekçi tüm kadınların fahişelikle itham edilmesi her zaman olanak dâhilindeydi.¹⁵ Tarihsel örneklerinden de bildiğimiz gibi yolda yürürken kendisine yöneltilen flört teklifini reddeden bir kadın söz konusu erkek tarafından polise ihbar edilebilir ve suçlanabilirdi. Bu açıdan bakıldığında I. Dünya Savaşı sırasında tüm kadınların *erdemsiz* bir yaşam sürmekle suçlanıp, bulaşıcı cinsel hastalıkları önlemek adına zorla muayene edilmeleri şaşırtıcı değildir.¹⁶

¹⁴ <http://www.bpb.de/apuz/155369/prostitution-das-aelteste-gewerbe-der-welt?p=all>

¹⁵ Burada, Yeni Çağ döneminde cadılık suçlamasıyla yakılan kadınlar akla gelmektedir. Benzer şekilde bu dönemde erkeğin tekliflerini reddeden kadınlar “cadılık”la itham edilmiş, erkeğe büyü yaparak kendilerine âşık etmekle suçlanıp yakılmışlardır.

¹⁶ <http://www.bpb.de/apuz/155369/prostitution-das-aelteste-gewerbe-der-welt?p=all>



17

Sonuç

“[Fahişelik]...Eğer bir meslek olsaydı, çocuklarımıza sunduğumuz gelecekteki iş olanakları arasında yer alıyor olurdu. Modern toplumumuzda insanlar kızlarına, ‘ileride CEO, sekreter, hostes veya fahişe olabilirsiniz’ demiyor. Fahişeliğin diğer meslekler arasında bir seçenek olarak görüldüğü bir toplum hiçbir zaman var olmamıştır. Bununla birlikte kimi zaman, bir meslek olmasa da sosyal statü olarak kabul edilmiştir. Bizans’ta özel mahallelerde yaşayan bir fahişe çocuk doğurduğunda, eğer

¹⁷ <http://deutschland-im-mittelalter.de/Kulturgeschichte/Sexualitaet>

*çocuk kıza fahişelik yapmaya yazgılı olurdu.
Erkek çocuklar ise öldürülürdü.”¹⁸*

Romina Schmittler¹⁹’in de belirttiği gibi, çok eski zamanlardan kalma ve hala sıkça telaffuz edilen “en eski meslek: fahişelik” söylemi, kadına yönelik algının ne kadar etkili olduğunun göstergesidir:

“Meslek” olabilmesi için eğitim ve özgür seçim olması gerekir, fakat burada erkeklerin bedensel güç ve zorbalıkla tecavüz ettikleri kadınları susturma şekline dönüşmesini görmekteyiz. Bedel ödeyerek ya da başka bir ödeme aracı ile sorumluluk duymaksızın cinselliği yaşayabileceği legal bir kılıf oluşturduğunu görmek mümkün. Özellikle “fahişeliğin” bir meslek olmadığı 1999 yılında “Nitribitt” derneğinin başkanı olan Monika Heitmann tarafından vurgulanmıştır. Fahişelik özellikle 19. yy da ağırlıklı olarak, 20. yy da ise sadece genelevlerde mümkün olmaktadır.²⁰

Bu açıdan bakıldığında Koyuncu’nun da şu tespiti bizim burada incelediğimiz konuyla son derece bağlantılıdır: “kadın ve bedensel olguları, özellikle cinselliği ve üreme süreçleri, erkeğin denetimine verilerek, ataerkil düzenin kadın bedenine dayanan inşası başlamıştır” (Yıldırım, 2015, s. 9). O halde diyebiliriz ki, aslında fahişelik de ataerkil düzenin sonucunda oluşmuştur. Buna göre fahişelik kadını cinsel haz nesnesi olarak gören ve bunun için tüm araçları kullanan ataerkil düzenin bir ürünüdür. Erkeğin “Ana Tanrıça”ya tapınmasında ona cinsel şiddet uygulaması mümkün değilken, daha doğrusu böyle bir şiddetin meşrulaşması mümkün değilken, “Ataerkil Düzen”e ve onunla eşzamanlı olarak mülkiyet düzenine ve toprağa bağlı yaşama geçişle birlikte durum değişir. Kadın aynı zamanda bir mülkiyet ve bir tahakküm nesnesi haline gelir. Buna göre kadına yönelik şiddetin meşru temellerini erkek egemen düzenin oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Fatmagül Berktaş’ın *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*²¹ adlı kitabında özellikle Tek Tanrılı dinlere geçiş ile birlikte kadının sosyal statüsünde gerçekleşen değişimi şu şekilde özetler:

“Tektanrılı dinler, kadınların “doğa”sına, statüsüne ve rolüne ilişkin normları vazederken, içinde doğdukları ve karşılığında meşrulaştırıp pekiştirdikleri ataerkil sınıfı toplumlarda var olan değerleri almışlardır.

¹⁸ Héritier, Françoise, Michelle Perrot, Sylviane Agacinski, Nicole Bacharan: Kadınların En Güzel Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, S. 35-36.

¹⁹ Romina Schmittler, Prostitution- Das aelteste Gewerbe der Welt”? <http://www.bpb.de/apuz/155369/prostitution-das-aelteste-gewerbe-der-welt?p=all>

²⁰ <http://www.bpb.de/apuz/155369/prostitution-das-aelteste-gewerbe-der-welt?p=all>

²¹Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsü üzerine karşılaştırmalı bir yaklaşım, İstanbul 1995.

Tarihsel gelişme içindeki Eski Mezopotamya’da ortaya çıktığını gördüğümüz ataeril sistem, egemen sistem olarak yerini sağlamaştırdıkça, erkeklerin kadınları, özellikle de kadın bedenini denetleme ve onların üreme ve cinsellik “hizmetleri”nden yararlanma haklarını adım adım kurumsallaştırdı” (Berktaş, 1995, s. 26).

Alain Corbin ise *Zinanın Çekiciliği adlı* yazısında erkek egemen düzenin kadın ve fahişelere yönelik tutumunun özellikle 19. Yüzyılda gözlemlenen başka bir uzantısına değinmektedir: Metres ilişkisi. Ona göre, bu dönemde sıkça rastlanan metres ilişkisi erkeğin cinsel hazlarını gidermek için tercih ettiği başka bir yoldur. Burada fahişe ile metres arasındaki tek fark, metres ilişkisinde kadına az çok saygı gösterilmesidir. Özellikle 19.yüzyılın değışen kent profilinde ortaya çıkan bu durum, yoksul ve yersiz yurtsuz birçok kadının “kapatma” haline gelmesiyle sonuçlanır. Bu tür evlilik dışı ilişkiler “en çok küçük ve orta burjuvada, öğrenciler, sanatçılar, küçük işyeri sahipleri ile halk kadınları, yani işçiler, terzi kızlar, tezgâhtarlar arasında” ortaya çıkmaktaydı (Corbin, 1992, s. 144). Öte yandan yapılan “ayarlama” evliliklerin ve sevgisiz yürütülen birlikteliklerin bozulmaya yazgılı olması da, bu tür ilişkilerin kurulmasına zemin hazırlamaktaydı. Bu ve benzeri sıkıntıları gidermek amacıyla Paris gibi büyük kentlerde tiyatro ve randevuevi karışımı yapılar ortaya çıkmıştır.²²

Sonuç olarak, yukarıda incelemeye çalıştığımız tarihsel sürecin de gösterdiği gibi, kadın açısından durumun günümüzde de pek değışmediği açıktır. Burada son derece kısıtlı kaynak ve verilerle “fahişeliğin” kısa bir tarihçesini vermeye çalıştık. Örnekleri yok denecek kadar az olan bu tarz tarihsel çalışmaların günümüzdeki kadın sorunu anlamak ve değerlendirmek açısından son derece önemli olduğunu düşünmekteyiz. Zira erkek egemen zihniyetin kadına yaklaşımında, temelleri dönemden döneme farklılaşsa da değışmeyen ayrımcı bir öge varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle geçmişe dönük bu tarz araştırmalar şimdiki anlamak açısından önemli bir işleve sahiptir.

²² Fransa’da Dijon bölgesinden 83 genelevin 73 kadınlar tarafından işletilmektedir. Bu kadınların yaşları 41 ile 67 arasında değışmekte, birçoğu evli ve eşlerin bilgisi dâhilinde bunu yapmaktaydılar. Bkz Jacques Rossiaud, s.36.

KAYNAKÇA

Berktaş, F. (1995): *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın. Hıristiyanlık ve İslamiyet'te Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, İstanbul: Metis.

Corbin, A. (1992): *Zinanın Çekiciliği. George Duby, Batı'da Aşk ve Cinsellik*, İstanbul: İletişim.

Dolby, K. (2014): *Bir Nefeste Cinsellik Tarihi*, İstanbul: Maya Kitap.

Rossiaud, J. (1989): *Dame Venus, Prostitution im Mittelalter*, George Duby 'nin Önsözü ile, Münih: Becksche Reihe.

Schuster, P. (1992): *Das Frauenhaus*. Paderborn: Schöningh.

Héritier, F., Michelle P., Sylviane A., Nicole B.: *Kadınların En Güzel Tarihi* (2012): İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yıldırım K., N. (2015) : *Karşıtlıkların İmhası. Kadın, Beden, Edebiyat*, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Internet Kaynakları

<http://www.stadtgeschichten-koeln.de>

<http://deutschland-im-mittelalter.de/Kulturgeschichte/Sexualitaet/Prostitution>

<http://www.zeit.de/wissen/geschichte/2013-11/prostitution-geschichte>

<http://www.fuchsmaedchen.de/historik>

<http://www.bpb.de/apuz/155369/prostitution-das-aelteste-gewerbe-der-welt?p=all>

<http://deutschland-im-mittelalter.de/Kulturgeschichte/Sexualitaet>

Resimler

http://images.google.de/imgres?imgurl=http%3A%2F%2Fwww.altbasel.ch%2Fpic%2Fdoss_prostitution_3.jpg&imgrefurl=http%3A%2F%2Fwww.altbasel.ch%2Fdossier%2Fprostitution.html&h=318&w=424&tbnid=qMb-B-fz8S9BHM%3A&vet=1&docid=oHnV0--PhmsdTM&ei=TwkuWNzcB8SWsAG-woPQCg&tbnm=isch&iact=rc&uact=3&dur=279&page=3&start=84&ndsp=32&ved=0ahUKEwicwK6sx7DQAhVECywKHT7hAKoQMwiEASHhMGE&bih=681&biw=1517

<https://www.leben-im-mittelalter.net/alltag-im-mittelalter/liebe/sexualitaet/prostitution.html>

<http://foreverandalways.de.tl/Prostitution.htm>

RİĞAS VELESTİNLİS ve NAMIK KEMAL’de OSMANLILIK DÜŞÜNCEİ*

Ash ÇETE**

ÖZET

Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu, Aydınlanma ve Fransız Devrimi etkisiyle, toplulukların ortak bir kimlik altında birleşmesi için harcanan çabalara sahne olmuştur. Bu tür çabalar, hem Türkçe konuşan Müslüman hem de Rumca konuşan Hristiyan aydınlar tarafından verilmiştir. Çok uluslu ve çok kültürlü Osmanlı toplumundan yeni bir Osmanlı kimliği yaratma projesine “Osmanlılık” adı verilir. Bu bağlamda Rigas Velestinlis, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki topluluklar arasında bir “birlik” sağlama hayali kurmuş ilk Osmanlı aydını kabul edilebilir. Bu çalışmada Osmanlı İmparatorluğu’nda 18. yüzyılda başladığı kabul edilen batılılaşma/çağdaşlaşma hareketi ve bu hareketin her iki topluluktaki aydınlar arasındaki etkileri kısaca özetlendikten sonra Osmanlı İmparatorluğu’nun iki aydınının – Rigas Velestinlis ve Namık Kemal – bir “Osmanlı vatandaşı” yaratma çabalarına değinilecek, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rigas Velestinlis/Feraios, Namık Kemal, Osmanlılık, Aydınlanma, Fransız Devrimi

OTTOMANISM in RİĞAS VELESTİNLİS and NAMIK KEMAL

ABSTRACT

In the late Ottoman Empire is being observed, with the influence of the Enlightenment and French Revolution, the efforts which were promoting “unity” of communities (millets) under a common Ottoman identity. Both of the Turkish-speaking Muslims and Greek-speaking Christians communities of the Ottoman Empire spent efforts on creating of a common identity. “Ottomanism” is a project of creating a new identity of multilingual and multicultural communities of the Ottoman Empire. In this context, it is considered that Rigas Velestinlis is the first Ottoman intellectual who was dreaming a “unity” of communities in the Ottoman Empire. This essay will first summarize the westernization/modernization of the Ottoman Empire, which is considered to have started in the 18th century, and its influences in both communities, and will then go on to argue the efforts on creating of a “Ottoman citizen” of two intellectuals – Rigas Velestinlis and Namık Kemal – Finally, it will be focused on similarities and differences between two intellectuals.

Keywords: Rigas Velestinlis/Feraios, Namık Kemal, Ottomanism, Enlightenment, French Revolution

* Bu makale, makale yazarının hazırlamakta olduğu doktora tezinden üretilmiştir.

**Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi, Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, asli.cete@istanbul.edu.tr.

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'ya olan ilginin 18. yüzyılda başladığı kabul edilir (Berkes, 2014: 39). Bu bağlamda Osmanlı entelektüel yaşamında 1750'den itibaren gitgide artan bir Avrupa, özellikle Fransız, etkisi söz konusudur. Fransa, Doğu Akdeniz, Mısır ve Ege'yi kontrolü altında tutabilmek amacıyla Osmanlı İmparatorluğu'nu desteklemiştir. Osmanlı İmparatorluğu ise hem çağdaşlaşma programı çerçevesinde hem de Rusya'dan gelebilecek bir tehdide karşı önlem olabileceği düşüncesi ile Fransa'nın bu desteğini kabul etmiştir.

Sultan III. Selim'in *Nizam-ı Cedit* adı ile uygulamaya koyduğu program ile başlayan ve 19. yüzyıla dek süren tüm çağdaşlaşma girişimleri askeri ve denizcilik alanları ile sınırlı kalmıştır. Bu reformların temel amacının “büyük, çağdaş ve Avrupai bir ordu yaratmak” olduğu söylenir (Zürcher, 2004: 79, 86). Askeri ve denizcilik alanlarında yeni tekniklerin öğretilmesi amacıyla Avrupa'dan, özellikle Fransa'dan, uzmanlar getirilmiştir.

Hollandalı tarihçi Erik Zürcher, Fransız eğitimcilerin, öğrencilerine Fransızca öğrettiklerini ve öğretmenlerle öğrencileri arasında Avrupa'da doğan yeni düşünceler hakkında ateşli tartışmaların yaşandığını belirtir (Zürcher, 2004: 68). Sosyolog Niyazi Berkes (2014) ise sultan II. Mahmut'un, ulemanın klasik Osmanlı geleneğindeki yerini değiştirerek onu bir Rum, Ermeni ya da Yahudi milletinde olduğu gibi İslam milletinin lideri konumuna indirgediğini ve böylelikle din-devlet bileşenindeki ilk çatlağı oluşturduğunu iddia eder (174-175).

18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin ilk yankılarının duyulduğu Tıbbiye'de (1827) yabancı ve yerli öğretmenler eğitim vermiştir. Eğitim dilinin 1866 yılına dek Fransızca olduğu bu okulda Baron d'Holbach ve Diderot gibi Avrupa Aydınlanması'nın önde gelen isimlerinin eserleri elden ele dolaşmıştır (Berkes, 2014: 232).

Aydınlanma ve Fransız Devrimi, İmparatorluğun gayrimüslim topluluklarında uluslaşma hareketlerine neden olmuştur. Bu toplulukların ulus-devlet kurma çabaları “Osmanlı siyasal hayatında siyasal planda dinsel tepkiye yönelişte rol oynamıştır. Aynı koşulların Müslüman Osmanlılar üzerindeki etkisi Türk ya da Arap ulusçuluğu yerine *İslamlık eğiliminin güçlenmesi şeklinde kendini göstermiştir*”¹ (Berkes, 2014: 155). Bunun sebebinin Osmanlı yönetici sınıfının kendine ve Batı'ya bakışı olduğu düşünülebilir. “Osmanlılar, kendi tarihlerini sadece “ehl-i islam”ın tarihi olarak görmüşlerdir” (Timur, 2010: 18-19). Öte yandan İmparatorluğun Türkçe konuşan Müslüman nüfusunun da “ulus toplumu olarak

¹ Vurgu yazara aittir.

örgütlenmesini sağlayacak tek temelin Osmanlı devletinin bu Müslümanların devleti olduğu *sanısı*² uluslaşma hareketlerini ateşleyen bir ulusal kimlik bilincinin oluşmasının önünde ciddi bir engel oluşturmuştur (Berkes, 2014: 229).

19. yüzyıl boyunca Osmanlı aydınlarını meşgul eden temel soru, Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl kurtulacağı idi. Üretilen bütün fikirler, bu soruya bir yanıt niteliği taşımışlardır. Bundan dolayı 18. yüzyıldan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu döneme dek tüm çağdaşlaşma girişimleri bu açıdan değerlendirilmelidir. Osmanlı İmparatorluğu'nda çağdaşlaşma hareketinin, 3 Kasım 1839 tarihinde Gülhane Meydanı'nda geniş bir topluluk önünde okunan *Gülhane Hatt-ı Hümayunu* ile başladığı kabul edilir. Reşit Paşa tarafından hazırlanan bu ferman, sultan Abdülmecit adına yayımlanmıştır. “Tanzimat Devri” olarak adlandırılan bu dönemde eğitim, vergi, hukuk ve yönetim gibi alanlarda bir dizi reform gerçekleştirilmiştir. *Gülhane Hatt-ı Hümayunu*'nun getirdiği dört temel yenilik şu şekilde özetlenebilir: 1) imparatorluğun tüm tebaasının can, mal ve haysiyet güvenliğinin sağlanması, 2) adil bir vergilendirme sisteminin getirilmesi, 3) ordunun düzenlenmesi ve 4) imparatorluğun tüm tebaasının, inancına bakılmaksızın, kanun önünde eşitliğinin sağlanması (Zürcher, 2004: 99). Bu dört temel yaklaşımdan da anlaşılacağı üzere Tanzimat döneminde amaçlanan, imparatorluğun tüm farklı unsurlarını birleştirecek bir Osmanlı kimliği yaratmaktır. İşte bu Osmanlı kültürel mozağinden bir “Osmanlı vatandaşı yaratma projesi”ne “Osmanlılık” adı verilir.³ “Din ve mezheb [sic] farkı gözetmeksizin, imparatorlukta yaşayan bütün halkların tek bir milletten oluştuğu” görüşünü savunan Osmanlılık, Balkan Savaşları' (1912-13) na dek geçerliliğini korumuştur (Akyüz, 1995: 28-29).

Zürcher' (2004) e göre bu dönemde yönetim ve hukuk alanında gerçekleştirilen reformlar, dış baskıların ve imparatorluğun kurtulabilmesi için Batı'yı model alan reformların yapılmasının gerekliliğine olan inancın bir sonucuydu (105-106). Bu çerçevede 1851 yılında, *Fransız Bilimler Akademisi*'ni örnek alan, *Encümen-i Daniş* adında bilimsel bir kurul, 1861 yılında ise *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye* adında bir akademi kurulmuş ve bu akademiye bağlı, *Mecmua-i Fünûn* adında bilimsel bir derginin yayımına başlanmıştır. Kırım Savaşı (1853-1856) sonunda imzalanan Paris Anlaşması (1856) ile Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa Topluluğu'na resmen katılmıştır. Aynı yıl *İslâhat Hatt-ı Hümayunu* adında başka bir reform belgesi yayımlanmıştır. Bu yeni belge *Gülhane Hatt-ı Hümayunu*'nda belirtilen tüm

² Vurgular yazara aittir.

³ Osmanlılık ideolojisinin, 1856 yılında Girit'te yaşanan isyan sonrasında adaya vali olarak atanan Âli Paşa tarafından nasıl uygulandığını anlatan bir çalışma için bkz. Pınar, H. (2008, Aralık). Diploması ile Siyasetin Birlikteliği: Girit İsyanı ve Âli Paşa. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18: 1-22.

yenilikleri tekrarlamakla birlikte onları daha da genişletmiştir. Bu nedenle kendi toplulukları üzerindeki hâkimiyetlerini sınırladıkları gerekçesiyle hem Müslüman hem de Gayrimüslim kesimden tepki almıştır (Mardin, 2013: 87; Berkes, 2014: 217).

Tanzimat reformları geniş kitleler tarafından destek almamış, bir grup saray bürokrati tarafından gerçekleştirilen bir girişim olarak kalmıştır. Bu nedenle bu bürokratlar zaman zaman “Babîâlî diktatörleri” şeklinde de adlandırılmışlardır (Ortaylı, 1995: 117). 1865 yılında altı genç tarafından Belgrat Ormanı’na yapılan bir geziye “Babîâlî diktatörleri”ne, özellikle Âli ve Fuat Paşalara, karşı bir hareket başlatma kararı alınmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nda ilk “siyasal yönelimli aydın örgütlenmesi” olarak kabul edilen bu hareket, Paris ve Londra’da faaliyet göstermiştir (Genç, 2007: 138). Yeni Osmanlıların Tanzimat reformlarına yönelttiği eleştiriler şu şekilde özetlenebilir: a) Babîâlî’nin mali uygulamaları sonucu Osmanlı İmparatorluğu felakete sürüklenmiştir, b) Tanzimat, Batı’yı kültürel anlamda taklitten ibarettir ve bu taklit, Müslümanları ve İslam geleneğini ciddi anlamda sarsmıştır, c) Tanzimat reformları İslam hukukuna, yani Şeriat’a uygun biçimde uygulanmamıştır (Mardin, 2013: 87). Hareketin amacı “despotik yönetim”i görevden uzaklaştırmak ve sultanın yetkilerini bir anayasa ile sınırlandırmaktır (Georgeon, 1996: 14).

19. yüzyılda İslam’ın ideolojik bir boyut kazandığı söylenir (Mardin, 2013: 88). Türköne’ (1994)ye göre din, Müslüman topluluğun içine işlemiş bir olgu olduğu için Yeni Osmanlı hareketi tarafından, bu toplulukla bir tür iletişim kurma aracı olarak kullanılmıştır (78). Mardin (2013) ise bu hareketin, Osmanlı İmparatorluğu’nun Müslüman ögesinin kitlesel olarak harekete geçirilmesi gibi bir amaç taşıdığını belirtir (88). Grup içinde farklı görüşler söz konusu olsa da Aydınlanma’nın “ilerleme (progress)” düşüncesi konusunda bir fikir birliğinin sağlandığı söylenebilir. Ancak Yeni Osmanlılar, 18. yüzyıl Aydınlanmasının “ilerleme” düşüncesinden ne anlıyorlardı? Onlara göre “ilerleme”, üretimle ilgili bir süreçti: Tüm üretim ilişkilerinde Batı’ya üstün gelmek ve hatta onu geçmek (Mardin, 2013: 89).

18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu’nun yönetici sınıfı ve Türkçe konuşan Müslüman aydın çevrede yukarıda kısaca değindiğimiz bu olaylar olup biterken, Batı’dan esen aynı rüzgâr, imparatorluğun Rum topluluğunu da etkisi altına alacaktır. Bu çalışmada Osmanlı İmparatorluğu’nun Yunanca konuşan Hristiyan-Ortodoks topluluğu için “Rum”,⁴Avrupa’nın ve Rigas Velestinlis’in bu topluluğa bakışı söz konusu olduğunda ise “Hellen” sözcükleri kullanılacaktır. Batı’dan esen bu rüzgârın

⁴ Osmanlı İmparatorluğu’nda “Rum” sözcüğü, konuştuğu dile bakılmaksızın, Patrikhane’ye bağlı tüm Ortodokslar için kullanılırdı. Bu bağlamda Romence ya da Bulgarca konuşan bir Ortodoks da “Rum” sayılırdı.

ilk önce imparatorluğun Gayrimüslim unsurunu etkilemesinin nedeni olarak burjuva sınıfının bu unsur tarafından oluşturulması, çok az sayıda Türk tüccarın olması ve genel olarak ticaretin Türkler tarafından “pek çekici sayılmaması” gösterilir (Millas, 1999: 117).

18. yüzyılda ticaret, Osmanlı İmparatorluğu’nun Güney ve Güneydoğu bölgelerinden Rum nüfusun yoğunlukta olduğu Anadolu ve Balkanlar’a kaymıştır. Küçük Kaynarca Anlaşması (1774) ile Rusya’nın imparatorlukta Ortodoks nüfusun koruyuculuğunu üstlenmesine ve Rum ticaret filosunun Rus bandırası ile Karadeniz, Akdeniz ve Boğazlarda serbest dolaşımına izin verilmiştir. Bu sayede gelişen ticaret ile Rumlar arasında üretim artmış, bunun sonucunda da ticari ortaklıklar kurulmuştur (Svoronos, 1999: 51-53).

Tüccarlar ve denizciler sayesinde Aydınlanma düşüncesinin önemli eserleri İmparatorluk sınırları içine girmiş ve Rum topluluk arasında yayılma olanağı bulmuştur. Bununla birlikte Aydınlanma’nın en önemli taşıyıcılarının Fenerliler (Fanariotes) olduğu söylenir (Dimaras, 2009: 9). 17. yüzyılda Haliç’in Fener semtine yerleşen Patrikhane’nin çevresinde yabancı dil bilen, eğitilmiş Ortodoks Hristiyanlar toplanmıştı. “Fenerliler” adıyla bilinen bu topluluk 18. yüzyılda Osmanlı politik ve kültürel yaşamında nüfuz kazanmışlardı. 1709/10-1821 yılları arası Tuna Beylikleri’ne voyvoda olarak atanan Fenerli Beyler burada Yaş Akademisi gibi okullar kurup matbaa ve kitap basımına katkı sağlamışlardır. Doğa bilimleri, özellikle de tıp alanında çalışmaları olan Fenerli aristokratların, bu özellikleri ve Osmanlıcanın yanı sıra yabancı dil bilgileri sayesinde hem Patrikhane’de hem de Osmanlı yönetici sınıfında etkin bir rol oynadıkları söylenir. (Svoronos, 1999: 55).

Avrupa’da Rönesans ile başlayan Antik Hellen ve Roma kültürlerine duyulan patolojik hayranlığın sonucu olarak Montesquieu ve Voltaire gibi kimi Aydınlanma düşünürleri, Antik Hellen uygarlığının devamı olduklarını düşündükleri Rumlara⁵ karşı bir yakınlık duyuyorlardı. Buna karşın Osmanlı İmparatorluğu, hayranlık duyulan bu uygarlığı zapt eden güç olarak kötüleniyor, Aydınlığa karşı Karanlık atfediliyordu. Kimi Aydınlanma düşünürleri, I. Petro ve II. Ekaterini yönetimi altında çağdaşlaşan Rusya’ya karşı olumlu bir tavır sergiliyordu (Berkes, 2014: 84). Rusya çaricesi II. Ekaterini bir yandan yeni düşüncelere önem verip Voltaire’i sarayında ağırırken, diğer yandan Osmanlı İmparatorluğu üzerinde yayılmacı politikasını gerçekleştirmek için kendisine yardım edeceklerine inandığı Rum aydınları kendi yanına çekmeye çalışıyordu.

⁵ Yunan resmi tarih yazımına göre, Antik Yunanlılardan günümüz Yunanlılarına uzanan tarihi bir süreklilik söz konusudur. Antik Yunanlı ile günümüz Yunanlısını birbirine bağlayan tek halka, kullandıkları alfabe ve dilde bugün bile varlığını sürdüren bazı deyişlerdir.

Yunanca konuşan Ortodoks halk arasında İstanbul'un Osmanlılar tarafından alınmasından (1453) beri Kuzeyden gelecek "Ksanthos Genos (Sarı Irk)"ın kendilerini Osmanlı boyunduruğundan kurtaracağına dair güçlü bir inanç söz konusuydu. Tarihçi Giannis Kordatos (1974) bu durumu şu şekilde açıklar:

[Rus çarı] *Petro'nun yayılmacı politikası ve İstanbul ile Çanakkale'yi ele geçirme planları reayada Türk boyunduruğundan kurtulacaklarına dair ümitler doğurdu. Bir keşiş, Rus dış politikasının ajanı, tarafından kaleme alınan Agathangelos'un bildirisi*⁶ (1751), *din maskesi altında Rus emperyalizminin propagandasını yapıyordu. Böylelikle 'Sarı Irk' (=Ruslar) reyanın gözünde Tanrı'nın isteği ile köle Hristiyanların kurtarıcısı olarak sunuluyordu.*⁷ (23-24).

1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı'nın Rusya'nın zaferi ile sonuçlanması, "Fransa'da büyük etki yaratmıştı. Osmanlı devletinin çökmeye mahkûm olduğu sanısı, artık genel bir kanı haline gelmişti; şimdi buna iki yeni fikir daha katıldı": Türklerin Avrupa'dan atılması ve çöken Osmanlı İmparatorluğu yerine bir "Hellen İmparatorluğu" kurulması (Berkes, 2014: 84). 19. yüzyıla gelindiğinde Avrupa'da genel olarak İslam karşıtı bir hava söz konusuydu. "Doğu, Doğu olarak, Batı, Batı olarak kalacak; asla birleşmeyeceklerdir" sloganı İslam karşıtı yazarlar arasında sık sık dillendirilmekteydi. Bu yazarlardan en ünlüsü, belki de Namık Kemal'i en çok kızdıranı, Ernest Renan'dır. Renan 1883 yılında verdiği bir konferansta İslam'ın da, tıpkı Hristiyanlık gibi, bilim ve felsefenin önünde bir engel oluşturduğunu iddia etmiştir.

Renan'a göre İslam'da bulunan din-devlet bileşimi Doğu'nun Müslüman halklarının ilerlemesini engellemekteydi. Bu görüş, Hindistan, Mısır, Rusya ve Osmanlı Müslümanları arasında tepkiye yol açmıştır. Bunun sonucunda "bütün bilim ve fenlerin aslında Arapların [İslam'ın] yarattığı olduğu tezini" savunan bir "reddiyeci" (ya da savunmacı) edebiyat (apologétique) başlatılmıştır. Namık Kemal'in *Renan Reddiyesi*, bu çerçevede yazılan metinler içinde en "hiddetlisi" olarak kabul edilir. Kemal bu metinde ilerlemenin önündeki tek engelin Tanzimat'ın kötü uygulamaları olduğunu savunur (Berkes, 2014: 353-354).

⁶ Agathangelos adında bir keşişin 1279 yılında yaptığına inanılan kehanet. Bu kehanete göre Türkler, Hellas'tan ve Avrupa'dan atılacak, İstanbul yeniden Rumlara verilecektir. Günümüzde Yunanistan'da buna benzer kehanetlere tutucu çevrelerde hala inanılmaktadır. Bunlardan en ünlüsü 1924-1994 yılları arasında yaşamış Kapadokyalı keşiş aziz Paisios'un kehanetidir.

⁷ Çeviri tarafımızca yapılmıştır.

RİGAS VELESTİNLİS (1757-1798)

1757 yılında Teselya'nın Velestino adlı kasabasında doğan Rigas Velestinlis (ya da Velestinli Rigas),⁸ ilk eğitimini burada aldıktan sonra İstanbul'a gelmiş ve Fenerli aristokratların ortamına katılma fırsatı yakalamıştır.⁹ 1785 yılı civarı Eflak'a giderek Nikolas Brankovano ve Nikolas Mavrogenis adında iki Fenerli beyin yanında yazman olarak çalışmış ve pek çok yabancı dil öğrenmiştir.¹⁰ Öğrendiği yabancı diller sayesinde Eflak beyliği başkomutanı Christodoulos Kirlianos'un tercümanı ve yazmanı olarak 1790 yılında Viyana'ya gitmiştir.

Rigas, Viyana yıllarında ilk eserlerini yayımlamaya başlamıştır. 1790'da Restif de la Bretonne'un *Les Contemporaines* adlı yapıtından altı hikayenin çevirisini, *Scholeion ton Ntelikaton (Duyarlı Aşıklar Okulu)* başlığı ile yayımlamıştır. Aynı yıl *Fransız Ansiklopedisi*'nin etkilerinin görüldüğü *Fisikis Apanthisma (Fizik Derlemesi)* adıyla bir derleme yayımlayan Rigas, bu eseriyle toplumda yaygın olan batıl inançların karşısına pozitif bilimi koyarak halkı eğitmeyi amaçlamıştır. 1796-1797 yılları arasında *Charta (Haritalar)* adıyla bilinen, bugünkü Yunanistan sınırlarıyla Balkanlar'ın büyük bir kısmını kapsayan üç harita yayımlamıştır: *Charta tis Ellados (Hellas Haritası)*, *Geniki Charta tis Moldobias (Boğdan Genel Haritası)* ve *Nea Charta tis Blachias (Eflak'ın Yeni Haritası)*. Millas (1999), bu haritalar içinde en önemlisinin *Hellas Haritası* olduğunu, kapladığı alanın Tuna boylarından Girit'e ve Adriyatik Denizi'nden Anadolu'nun ortalarına yaklaştığını ve bunun genel olarak Antik Yunan'ın yüceliğini anımsatan bir çalışma olduğunu belirtir (93). Aynı dönemde Abbé Barthélemy'in *Voyage du jeune Anarcharsis en Grèce* adlı eserini *Neos Anacharsis (Yeni Anacharsis)* adıyla Yunancaya çevirmiştir. Rigas, Antik Hellen kültürüne ve düşüncesine dair bilgi veren bu tür eserlerin çevirisi ile bu döneme ait bilgiyi ve Batı'nın "demokratik vatandaş" kavramını Yunanca konuşan topluluğa aktarmayı amaçlıyordu. Rigas'ın Viyana'daki bu "yayın faaliyeti" onun politik niyetinin bir ön hazırlığı şeklinde değerlendirilmektedir (Kitromilidis, 2009: 43).

1797 sonbaharında Rigas, en önemli eserini, *Nea politiki tis dioikisis ton katoikon tis Roumelis, tis Mikras Asias, ton Mesogeion Nison kai tis Vlachobogdaniyas (Rumeli, Küçük Asya, Akdeniz Adaları ve Eflak-Boğdan'da Oturanların Yönetimi Üzerine Yeni Bir Politika)* yayımlamıştır. *İnsan*

⁸ Rigas'ın imzasını "Velestinli Rigas", kimi zaman da "Teselyalı Velestinli Rigas" şeklinde attığı söylenir. Yunanistan'ın ulus-devlet olarak kuruluşundan sonra (1830) Rigas Velestinlis yerine, Velestino'nun antik adı olan Feraios kullanılmaya başlanmıştır. Kitromilidis (2009), s. 13-14.

⁹ Rigas'ın yaşamı ile ilgili bilgiler için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Kitromilidis (1998); Kitromilidis (2009); Kordatos (1974); Vranousis (1996); Millas (1999).

¹⁰ Osmanlıca, İtalyanca, Fransızca ve Almanca bildiği söylenir. Millas (1999), s. 89.

Hakları Bildirgesi'nin ve Hellen Cumhuriyeti'nin Anayasası'nı içeren bu bildiri kısaca *Anayasa* olarak anılır. Rigas'ın *Anayasa'sı* 1793 Fransız *Anayasa'sını* örnek alarak hazırlanmış olsa da onun basit bir çevirisinden ibaret olmayıp Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu ve çok kültürlü yapısına uygun bir hale getirilmiştir. Rigas Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm tebaasının – din, dil ve etnik ayırım gözetilmeksizin – eşit bir şekilde bir arada yaşayabileceği bir devlet hayal ediyordu. Hayal ettiği bu devlette Hellen ögesinin baskın olmasını arzuluyor, devletin resmi dili olarak ise Helleneyi öneriyordu. Kitromilidis (2009), Rigas'ın “Hellen Cumhuriyeti” ile Aydınlanma “ruhu”nu ve Aydınlanma “ilkeleri”ni kastettiğini, hiçbir suretle Rum ögesinin İmparatorluğun diğer toplulukları karşısında daha ağırlıklı bir konum almasını dile getirmediğini belirtir (61). Aynı şekilde Millas (1999) da şu saptamada bulunur:

Rēgas'ta din ve dil birliğine dayalı “üniter” devlet kavramını da görmüyoruz. Devletin içinde farklı diller konuşan toplulukların bulunması doğal karşılanmaktadır. Yunan dilinin “egemenliğinin”, ulusal devletlerde olduğu gibi, egemen ulusun dili olarak doğal bir uygulama değil, “kolay anlaşılabilir” bir dil olarak sunulması ve bu türde savunulma gereğinin duyulması bile Rēgas'ın ulusçuluk alanında henüz emekleme aşamasında olduğunu gösteren ek bir belirtidir (120).

Clogg (1982) ve Kitsikis (1988) gibi kimi tarihçiler ise Rumcanın bahsi geçen dönemde “Balkan ticaret burjuvazisi” tarafından kullanılan ortak dil olmasına dikkat çekerler.

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu devrim sonrası Fransa'sına karşı olumlu bir tavır sergiliyordu. Ancak Napolyon ordularının Yedi Adalar'a (1790), ardından Mısır'a (1798) girmesiyle Fransa'ya karşı daha şüpheci bir tavır takınmaya başladı. Bu şartlar altında 1797 yılı Aralık ayında Trieste'ye gitmek üzere yola çıkan Rigas ve arkadaşları, bir hemşerilerinin ihbarı üzerine Avusturya polisi tarafından yakalanarak Viyana'da aylarca sorgulandıktan sonra Osmanlı İmparatorluğu'na teslim edilmişler ve 1798 yılı Haziran ayında Belgrat'ta öldürülmüşlerdir (Kızılyürek (2011): 32; Kitromilidis, 2009: 45; Millas (1999): 110).

Rigas, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok dilli ve çok kültürlü toplumsal yapısını göz ardı etmeksizin ortak bir kimlik önerisinde bulunmuştur. Bu bağlamda “Hellen” diye tanımladığı insanlar aslında çok daha geniş bir kitleyi kapsayan bir anlam taşır:

Rumeli, Küçük Asya, Akdeniz Adaları, Eflak-Boğdan'da yaşayan halk, Helenler'in [Antik Yunanlılar'ın] torunları (...) hepimize sesleniyorum, Hristiyanlar ve Türkler, hiçbir din ayrımı olmaksızın (çünkü hepimiz Tanrı'nın yarattıkları, Yaradan'ın çocuklarıyız). Düşünüyoruz ki adına Sultan denilen tiran, kirlî arzularına teslim olmuş, etrafı harem ağaları ve

*saraya kök salmış, kan içici saraylılarla çevrilmiş, insanlığı unutmuş ve hiç umursamaz hale gelmiş, kalbi masumiyete karşı katılmış bir durumdadır. Dahası, cihanın dört bir yanından bilgiler tarafından göklere çıkarılan dünyanın en güzel krallığı, öyle bir mide bulandırıcı anarşi içine düşmüştür ki artık hangi sınıftan ve hangi dinden olursa olsun hiç kimse ne canından ne haysiyetinden ne de malından emindir.*¹¹

Yukarıda sunulan alıntıda da anlaşılacağı üzere Rigas, dönemin uluslararası konjonktürüne uygun olarak – demokrasi ile monarşinin savaşı- Osmanlı sultanını İmparatorluğun tüm tebaasının düşmanı bir “tiran” olarak algılar. “Dünyanın en güzel krallığı” olarak nitelediği Osmanlı İmparatorluğu’nun “anarşi” içine düştüğünü, bu durumdan Hristiyan, Müslüman demeden hep birlikte kurtulmaları gerektiğini vurgular. İngiliz arkeolog ve Doğu bilimci Hasluck (1929), Rigas’ın Bektaşilerle bir bağlantısının olabileceğini ve hatta kendisinin bile bir Bektaşî olabileceğini öne sürer. Araştırmacıya göre Osmanlı İmparatorluğu’na karşı isyan bayrağını çekmiş bir Bektaşî olan Pazvantoğlu Osman ve Bektaşîlerin desteklediği Tepedelenli Ali Paşa ile temas halindeydi. Hasluck bu iddiasını şu örneğe dayandırır: Rigas’ın yazmanlığını yaptığı Nikolaos Mavrogenis, Pazvantoğlu isyanını bastırmak üzere saray tarafından görevlendirilmişti. Rigas ise “bir Bektaşî zor durumda olan bir başka Bektaşî’ye yardım etmek zorundadır” kuralına uygun olarak Pazvantoğlu’na kaçması için yardım etmişti. Bundan başka, Rigas’ın metinlerinde sıkça görülen tüm insanlığın kardeşliği ve tüm varlıkların tek ve aynı Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesinin Bektaşî dünya görüşünü yansıtan önemli örnekler olduğunu iddia eder (594-595).

Rigas şiirleri ile “özgürlük”, “eşitlik” ve “kardeşlik” fikirlerini topluma aşılama çabıştır. *Anayasa*’nın sonunda yer alan “Marş (Thourios)” şiirinde Rigas, tiranın, her ne inançtan olursa olsun, imparatorlukta bütün insanlara eziyet ettiğini dile getirir. Tüm ezilenler birleşip tirana başkaldırmalıdır:

*Atalarımız nasıl aslanlar gibi saldırıyorlardı
Özgürlük adına ateşe atlıyorlardı.
Biz de öyle, kardeşlerim, kapalım bir hışım
silahlarımızı.
Çıkalım bu acı veren kölelikten!*

¹¹ Rigas’ın *Rumeli, Küçük Asya, Akdeniz Adaları ve Eflak-Boğdan’da Oturanların Yönetimi Üzerine Yeni Bir Politika* adlı eserinde dile getirdiği bu sözleri için, Kitromilidis’ (2009) in ekler kısmından yararlanılmıştır. Alıntının Türkçeye çevirisi tarafımızca yapılmıştır.

*Boğazlayalım kurtları, şu köleliğe hizmet edip
hem Hristiyanlara hem Türklere zorbalık
edenleri.¹²*

Her ne kadar birkaç yerde İstavrozun adı geçse de Rigas, Tanrı adına değil, “ ‘Dünya’nın Kralı’ adına yemin etmekte ve ettirmekte” ve “özgürlük adına kılıç kuşanmaktadır” (Millas, 1999: 99):

*İnancında herkes özgürce yaşasın,
Ortak koşalım savaşın şanına
Bulgar ve Arnavut, Ermeni ve Rum,
Arapla beyaz, ortak bir güç
Özgürlük adına kılıç kuşanalım.¹³*

NAMIK KEMAL (1840-1888)

1840 yılında Tekirdağ’da dünyaya gelen Namık Kemal, ilk eğitimini Tanzimat döneminde açılmış olan Batı tarzı okullarda almıştır.¹⁴ Annesinin ölümünden sonra dedesi Abdüllatif Paşa’nın yanında yaşamış, aldığı özel derslerin de yardımıyla kendi kendini yetiştirmiştir. 1863 yılında *Babîâlî Tercüme Odası*’na girmiş ve dönemin aydın çevresi ile tanışmıştır. Dönemin diğer bir önemli aydını İbrahim Şinasi ile de tanışıklığının aynı zamana denk geldiği söylenir (Tanpınar, 1942: 257). Altı tiyatro oyunu, iki roman ve çok sayıda şiir ve makale kaleme alan Kemal, Şinasi’nin *Tasvir-i Efkar*¹⁵ adlı gazetesinde de çalışmış ve Şinasi’nin 1865 yılında aniden Paris’e gitmesi üzerine gazeteyi üzerine almıştır (Zürcher, 2004: 118). Aynı yıl *Yeni Osmanlılar* hareketine katılmıştır. 1867 yılında Paris’e, oradan da Londra’ya gidip hareketin diğer bir önemli ismi Ziya Paşa ile birlikte *Yeni Osmanlılar Cemiyeti* adına *Hürriyet* adında bir gazete çıkarmaya başlamıştır (Enginün, 2013: 56). 1870’de İstanbul’a dönerek *İbret*’i çıkarmış ve hükümete karşı muhalefetini sürdürmüştür.

Namık Kemal Batı rüzgarı karşısında çelişkili bir tavır sergiler. Bir yandan bilim ve teknik gibi Batı’ya ait temel değerlerin imparatorluğa aktarılmasını isterken, diğer yandan İslam kültürünün ve Osmanlı’ya has geleneğin korunması gerektiğini savunur: “Temeddün için Çinlilerden sülük

¹² “Marş” şiiri için Kitromilidis’ (2009) in ekler kısmından yararlanılmıştır. Alıntının Türkçeye çevirisi tarafımızca yapılmıştır.

¹³ Çeviri Herkül Millas’a aittir.

¹⁴ Namık Kemal’in yaşamı ile ilgili bilgiler şu kaynaktan alınmıştır: Tanpınar, A. H. (1942). *Ondokuzuncu asır Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

¹⁵ 18. Yüzyıl düşünürlerinden tercümelere yer verilen gazetede “mutlakiyetçi eğilimler” ve hükümetin Avrupa’ya kayıtsız şartsız teslimiyeti eleştiriliyordu. Zürcher (2004).

kebabı ekl etmeyi almaya muhtaç olmadığımız gibi, Avrupalıların dansına, usul-i münahekatına taklit etmeye de hiç mecbur değiliz”.¹⁶ Bundan dolayı onun, Batı’nın liberal değerlerini İslam argümanları ile desteklediği öne sürülür (Berkes, 2014: 292; Lewis, 2013: 196-197; Zürcher, 2004: 118). Buna göre, hayran olunan Batı’nın en iyi yanları İslam dininde zaten bulunmaktaydı. Batı’nın biliminin ve teknolojisinin Osmanlı İmparatorluğu’na aktarılmasıyla Müslümanlar eski güzel günlerine yeniden dönebileceklerdi (Lewis, 2013: 196). Batı’nın tekniğinin İslam hukuku ile birleşmesi sonucu ise Osmanlı İmparatorluğu ilerleyecek ve Asya ile Afrika’yı aydınlatacaktı. Böylelikle “Batı muvazenesi”ne karşı “Doğu muvazenesi” oluşturacaklardı (Birand, 1955: 39-40).

Namık Kemal’e göre, batı modelinin İslam hukukuna uyarlandığı, 1839 ve 1856 bildirimlerini de kapsayan yeni bir metin yazılmalıydı. Buna göre, III. Napolyon’un 1852 Fransız modeli örnek alınarak üç meclis kurulmalıydı: Devlet Şurası, Ümmet Şurası ve Ayan Meclisi. Berkes’ (2014) e göre, bu taslakta sultanın konumu belirlenmemişti: “Bu şemada padişahın yerinin ne olacağına boş bırakılması ilginçtir. Böyle bir yasama-yürütme, kanunları uygulama mekanizmasıyla hem Osmanlı egemenliği, hem halkların iradesi, hem de Müslümanların hakları korunmuş olacaktı. Namık Kemal, daha sonraki tartışmalarda, bunları İslam milliyetçiliği, Osmanlılık birliği, ‘millet-i hakime’nin egemenliği üçlüsü olarak savunmuştur.” (295). Mardin (2013b), Namık Kemal’in “halk”a yönelimini şu şekilde değerlendirir:

(...) Kemal’in tanıdığı şairler arasında, muhtemelen kendisine, birçok Türk’ün dinin daha incelmış yönü addettiği tasavvuf veya İslam mistisizmi ile iç içe geçmiş bir üniversalizm ve yarı-panteizm anlayışını veren mistikler de vardı. Bu tür eğilimler, herhalde “Bektaşî bir aile” denilen kendi ailesinde de mevcuttu. Diğer taraftan Bektaşî tarikatı dervişlerinin Osmanlı İmparatorluğu’nun entelektüel hayatına yaptıkları katkılar ve “sıradan insanlar”ın dertlerini benimsemiş oldukları çok iyi bilinmektedir. Bu yüzden Namık Kemal’in, çoğunlukla yanlış olarak, bir değer olarak genel oya inanç olarak yorumlanan, “halk”a karşı duyduğu ilginin kaynak açısından dini ve belki mistik temelleri vardı. Daha sonra, Namık Kemal Avrupa liberalizmi ile tanıştığında, Avrupa’da sürekli güçlenmekte olan halkın siyasi süreç içinde yer alması fikri, zihninde hazır bir kabul gördü (320-321).

Enginün (2013) ise Kemal’in “Gülnihal” adlı tiyatro eserini örnek göstererek halka zulmeden “Kaplan Paşa’ya ayaklanırken bile halkın sevgilisi olan Muhtar Bey’in inanılmaz derecede iktidar hırsından yoksun

¹⁶ Namık Kemal’in 1873 yılında *İbret*’te yayımlanan “Medeniyet” başlıklı yazısında dile getirdiği bu sözler için bkz. Enginün (2013), s. 60.

olmasının, yazarın halkın gücünü ve iradesini hakim kılmak amacına bağlı” olduğunu iddia eder (672).

Kemal doğal haklar, halk egemenliği gibi kavramlara Londra’da yazdığı *Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar* adlı yazısında değinir. Buna göre doğal hak, Tanrı’nın insana bir “bağışı”dır. Tanrı’dan gelen doğal özgürlükle doğan insan hiçbir zaman başka bir kişinin hakimiyetine boyun eğmez (Birand, 1955: 28). J. J. Rousseau’nun “Toplumsal Sözleşme” kavramından da etkilenen Kemal, sultana boyun eğmeyi reddederek şöyle der: “Ben hür doğmuş iken niçin utekadan olduğumu tasdik edeyim. Niçin beni esir eden hareketlerin meşruiyetini kabul ile avdetine zımnen ceva göstereyim?” (Birand, 1955: 27-28). “Eşitlik”ten tüm insanların Tanrı karşısındaki eşitliğini, “ilerleme”den ise Osmanlı İmparatorluğu’nun bilim ve teknikte Batı’yı yakalamasını anlar (Mardin, 2013b: 353-354).

Kemal’e göre “Osmanlı” kelimesi, imparatorluğun tüm farklı unsurlarını kapsayan bir üst kimliğe işaret ediyordu. Bir “Osmanlı vatandaşı”nın oluşturulabilmesi için imparatorluğun – Müslüman ve Gayrimüslim – tüm tebaasının haklarının güvence altına alınması ve eğitimde eşitliğin sağlanması gerekti. “Aynı sıralarda yan yana oturma, böyle bir kimliği geliştirmenin en iyi yolu idi” (Mardin, 2013b: 365-366). Böylelikle Osmanlılık üzerinden Gayrimüslim unsurlarla, İslam üzerinden ise imparatorluğun hem içindeki hem de dışındaki Müslümanlarla bir birlik sağlanarak Kemal’in düşlediği “Osmanlı ve İslam Birliği” düşüncesi gerçekleşmiş olacaktı (Birand, 1955: 47).

Voltaire, Rousseau, Montesquieu gibi 18. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin yanı sıra Fransız romantiklerinden de etkilenen Kemal, politik konularda görece rasyonalist bir tavır takınırken vatan konusunda romantik bir eğilim gösterir. Namık Kemal için “vatan”, tüm Osmanlı İmparatorluğu idi. Kemal, *Hürriyet*’in ilk sayısı için yazdığı, “Hubbü’l-vatan minel-iman” başlıklı yazısında tüm Osmanlılara şöyle seslenir:

Herkesin vatani ki mensup olduğu cemiyetin meskenidir dünyada her şeyden ziyade muhabbete mazhar olmasın mı? Vatan o mün’im-i kerimdir ki hanedan-ı atfetine gelenler aç, uryan, aciz, natuvan gelir, sayesinde beslenir, sayesinde giyinir, hayatından, hürriyetinden sayesinde müstefid olur şükranîyetin akdem-i vezaif olduğunu bilenlere göre layık mıdır ki vatanını bedeninden aziz tutmasın. Ya Osmanlılar bu vazife-i mukaddeseyi nasıl herkesten ziyade ifaya çalışmasın ki vatan denilen nimet... (Enginün, 2013: 56)

Mardin (2013b), Namık Kemal’in vatana bağlılık konusunda “fevkalade ateşli” bir şekilde kullandığı Osmanlı, ümmet, millet, Türk, kavm ve mezhep sözcüklerinin belirsiz bir “vatan” kavramına işaret ettiğini dile getirdiğini söyler ve ekler:

Namık Kemal, 'vatan' konusundaki makalelerini, genellikle fertlerin 'vatan'a, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinde bulunan toprağa bağlılığı diriltmeye yönelik bir görüşle yazdı. Bu toprak üzerindeki büyük birleştirici güç, kurulmuş bir temsili meclisin bizzat kendisi olacaktı. Bu toprak üzerindeki her kategoriden vatandaşların "Osmanlı" olarak kabul edildikleri görülmektedir. Gerçekte de Namık Kemal bazı yazılarında Osmanlı kelimesini, bu ideal imparatorluğun bütün vatandaşlarını tanımlayan bir isim olarak kullanır. (362-363).

SONUÇ

Yukarıda Osmanlı İmparatorluğu'nun birbirinden yaklaşık yüz yıl fark ile yaşamış – biri Hristiyan, diğeri Müslüman bir topluluk içinde doğup büyümüş – iki aydınının, Batı'dan esen rüzgâr karşısında nasıl bir tavır aldıkları anlatılmaya çalışılmıştır. Her iki aydının da bu rüzgâr karşısındaki tepkileri dönemin uluslararası konjonktürü içinde değerlendirilmiştir. Her iki aydın da Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin etkisiyle Osmanlı İmparatorluğu'nu demokratik bir hale getirmeye çalışmış ve kendine has kültürel yapısını bozmadan, tüm Osmanlı tebaasını kapsayacak ortak bir kimlik önerisinde bulunmuşlardır.¹⁷ Her iki aydın da – hayalini kurdukları toplumsal düzen görmezden gelinerek – sonradan gelişen ulusal anlatı(lar) tarafından "ulusal aydın" şeklinde resmi anlatılarda yerlerini alacaklardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun hem Müslüman hem Gayrimüslim topluluğunun, pencerelerini Batı uygarlığına araladığı bir zamanda doğup büyümüş olan Rigas Velestinlis'te temel toplumsal ayrımı, "ezilenler" ile onları ezen "tiran/sultan" oluştururken Namık Kemal'de bu türden bir sınıfsal ayrıma rastlanmaz. N. Kemal bir çeşit uzlaşma önerisinde bulunur: Türk, Rum, Ermeni vb. tüm kimliklerin üstünde bir "Osmanlı vatandaşlığı" önerisi ile İmparatorluğun Müslüman ve Gayrimüslim unsurlarını uzlaştırmaya çalışırken, İslam dini aracılığı ile de hem İmparatorluk içi hem de İmparatorluk dışı Müslümanlar arasında bir tür birlik oluşturmaya çalışır. Bu şekilde Batı'ya karşı bir Doğu dengesinin oluşacağına inanır. Rigas, Aydınlanma ve özellikle Devrim sonrası Fransa'sında gözlemlenen Antik Hellen kültürüne aşırı bağlılığın etkisiyle düşlediği demokratik bir Osmanlı devletinde Hellen'e yani Antik Yunan'a özgü özelliklerin baskın olmasını dilerken, Namık Kemal "ehl-i İslam" bakış açısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda demokratikleşmenin İslam geleneğine dokunulmadan

¹⁷ "Geçmişte çokuluslu bir devlet modeli" olarak Osmanlılık düşüncesinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun Rum topluluğunda zaman içinde ne şekilde savunulduğunu anlatan Türkçe bir kaynak için bkz. Millas, H. (2003). "Yunan Osmanlılığı" bölümü, *Geçmişten bugüne Yunanlılar: dil, din ve kimlikleri*. İstanbul: İletişim.

yapılması gerektiğini savunur. Ona göre, Batı'nın tüm iyi özellikleri İslam dininde zaten vardır. Yapılması gereken Tanzimat'ın “kötü” uygulamalarına son verip eski, köklü geleneklere dönmektir. Patrikhane ve çevresinde, mezhep ayrılığından ötürü Katolik Batı'ya karşı şüpheli bir yaklaşım¹⁸ olmasına rağmen, Rigas'da din, ayırt edici ve dikkat edilmesi gereken bir unsur olarak belirmez.

Yunanistan'ın ulus-devlet olarak kuruluşunu (1830) takip eden ilk yıllardan başlayıp 20. yüzyıla dek Rigas, farklı politik görüşlerin ortak kahramanı olmuştur.¹⁹ Öyle ki sosyal demokratlardan tutucu çevrelere herkes Rigas Velestinlis'in görüşlerini kendi bakış açılarından yorumlayabilmeyi başarabilmiştir! Kimilerine göre Yunanistan'ın bağımsızlığı için uğraşmış bir “ulusal şair” ya da “özgürlük adına verilen ilk şehit”, kimilerine göre ise bir “liberal” ya da “demokrat”tır. Millas (1999) Rigas'ın, yaşadığı dönemin aydını olduğunu “ne farklı bir gezegenden gelen bir ütöplast ne de erken öten bir horoz” olduğunu belirttikten sonra Rigas'daki ulusçuluğun olsa olsa “doğma ya da filizlenme aşamasında” olduğunu ekler (117, 119). Benzer bir şekilde Namık Kemal de Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin etkisi ile Osmanlı İmparatorluğu için tüm tebaanın eşit bir şekilde yaşayacağı meşrutî bir yönetim öngörmüştür. Öte yandan Avrupa'da yükselen İslam karşıtlığının, onun İslam kültürüne daha fazla sarılmasına ve bu sayede iki türlü bir “birlik” düşüncesi geliştirmesine neden olduğu düşünülebilir: Aydınlanma ve Fransız Devrimi etkisi ile meşrutî bir rejim talebi ve bunun sonucu oluşturulacak – dine dayalı olmayan tüm yurttaşları kapsayan – bir “Osmanlı kimliği” ve Batı'nın İslam karşıtlığına yönelik oluşturulan bir karşı-tavır, İslam birliği. Ne Namık Kemal'de ne de Rigas Velestinlis'te bir ulus-devlet düşüncesi vardır. Her iki aydınının da çabasının, Osmanlı İmparatorluğu'nun, çeşitli anayasal düzenlemeler yapılarak devam ettirilmesi yönünde olduğu söylenebilir.

¹⁸ Doğu Kilisesi (Patrikhane) 18. yüzyıl başlarına kadar Batı ile herhangi bir ilişki içine girmemiştir. Dimaras (2009), s. 136-137.

¹⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kitromilidis (2009), s. 76-91.

KAYNAKÇA

Akyüz, K. (1995). *Modern Türk edebiyatının ana çizgileri 1860-1923*. İstanbul: İnkılap.

Berkes, N. (2014). *Türkiye’de çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY.

Birand, K. (1955). *Aydınlanma devri devlet felsefesinin tanzimata tesirleri*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay.

Clogg, R. (1982). The Greek millet in the Ottoman empire. Braud ve Lewis (Der.), *Christians and Jews in the Ottoman empire: the functioning of a plural society: İçinde 185-208*. New York ve Londra: Holmes & Meier Publishers.

Dimaras, K. Th. (2009). *Neoellinikos diafotismos*. Atina: Ermis.

Enginün, İ. (2013). *Yeni Türk edebiyatı. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923)*. İstanbul: Dergah.

Genç, E. (2007). Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kimlik, misyon ve vizyonu bağlamında Türk aydını. *Akademik İncelemeler*, 1 (2): 134-174.

Georgeon, F. (1996). *Türk milliyetçiliğinin kökenleri. Yusuf Akçura (1876-1935)*. (A. Er, Çev.) Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Hasluck, F. William. (1929). *Christianity and Islam under the sultans* (cilt 2). Oxford: Oxford At The Clarendon Press.

Kızılyürek, N. (2011). *Milliyetçilik kısılcacında Kıbrıs*. İstanbul: İletişim.

Kitromilidis, P. M. (1998). *Rigas Velestinlis: theoria kai praksi*. Atina: Vouli ton Ellinon.

Kitromilidis, P. M. (2009). *Rigas Velestinlis: o oramatistis tis “Ellinikis Dimokratias”*. Atina: Ta Nea, İstoriki Vivliothiki “Oi idrites tis neoteris Elladas”.

Kitsidis, D. N. (2003). *İstoria tis Othomanikis autokratorias (1280-1924)*. Atina: Estia.

Kordatos, G. (1974). *Rigas Velestinlis ke valkaniki omospondia*. Atina: Epikaerotita.

Lewis, B. (2013). *Modern Türkiye’nin doğuşu*. (B. B. Turna, Çev.) Ankara: Arkadaş.

Mardin, Ş. (2013a). *Türk modernleşmesi. makaleler 4*. İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş. (2013b). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. Ö. Laçiner (Der.) (M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, Çev.) İstanbul: İletişim.

Millas, H. (1999). *Yunan ulusunun doğuşu*. İstanbul: İletişim.

Ortaylı, İ. (1995). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. İstanbul: Hil.

Svoronos, N. (1999). *Episkopisi tis neoellinikis istorias*. Atina: Themelio. (Kitabın Türkçe çevirisi Belge Yayınları'ndan *Çağdaş Hellen Tarihine Bakış* başlığı ile yayımlanmıştır.)

Tanpınar, A. H. (1942). *Ondokuzuncu asır Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Timur, T. (2010). *Osmanlı çalışmaları: ilkel feodalizmden yarı sömürge ekonomisine*. Ankara: İmge.

Vranousis. I. (1996). *Rigas Velestinlis*. Atina: Sillogos pros Diadosin Ofelimon Vivlion.

Zürcher, E. J. (2004). *Sinhroni istoria tis Tourkias* (V. Kechriotis, Çev.) Atina: Alaksandria. (Kitabın Türkçe çevirisi İletişim Yayınları'ndan *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* başlığı ile yayımlanmıştır.)

ISSN 2147-4958



9 772147 495001