

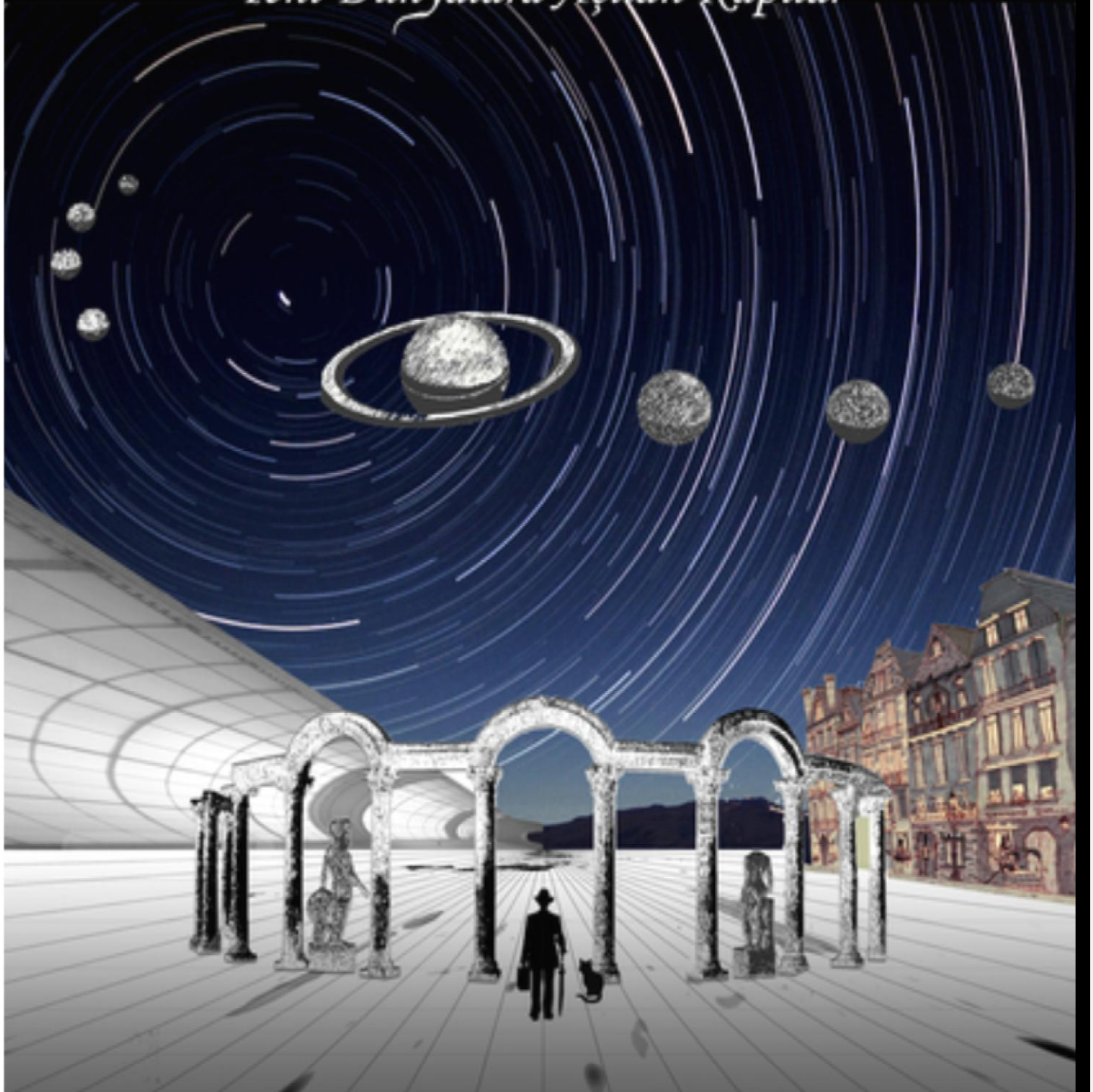
# POSSIBLE

*Düşünme Dergisi/Journal of Thinking*

*Sayı:4, 2013 Güz, ISSN: 2147-1622*

*Hakemli E-Dergi*

*Yeni Dünyalara Açılan Kapılar*



# **POSSEIBLE**

## ***Düşünme Dergisi***

### **Sahibi**

Ertuğrul Rufayi TURAN

### **Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Ertuğrul Rufayi TURAN

### **Editör Yardımcıları**

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

### **Yayın Kurulu**

Ömer Faik ANLI

Erdal CENGİZ

Seyit COŞKUN

Kurtuluş DİNÇER

Senem KURTAR

### **Danışma Kurulu**

Güçlü ATEŞOĞLU

Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Yasin CEYLAN

Elif ÇIRAKMAN

A.Kadir ÇÜÇEN

Cemal GÜZEL

Ahmet İNAM

Barış PARKAN

Erdiç SAYAN

Ayhan SOL

Ömer Naci SOYKAN

Harun TEPE

Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Halil TURAN

### **Sekreteryası**

Zeynep İrem ÖZATAY

### **Yazışma Adresi**

Ankara Üniversitesi,

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

*Posseible* Düşünme Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere elektronik ortamda yayınlanır.

ISSN: 2147-1622

[editor@posseible.com](mailto:editor@posseible.com)

<http://www.posseible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232 – 1233

**POSSEIBLE**  
*Journal of Thinking***Owner**

Ertuğrul Rufayi TURAN

**Editor**

Ertuğrul Rufayi TURAN

**Assistant Editors**

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

**Editorial Board**

Ömer Faik ANLI

Erdal CENGİZ

Seyit COŞKUN

Kurtuluş DİNÇER

Senem KURTAR

**Board of Consultants**

Güçlü ATEŞOĞLU

Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ

Yasin CEYLAN

Elif ÇIRAKMAN

A.Kadir ÇÜÇEN

Cemal GÜZEL

Ahmet İNAM

Barış PARKAN

Erdoğan SAYAN

Ayhan SOL

Ömer Naci SOYKAN

Harun TEPE

Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Halil TURAN

**Secretariat**

Zeynep İrem ÖZATAY

**Mailing Address**

Ankara University,

Faculty of Letters, Philosophy Department, Ankara, Turkey

*Posseible Journal of Thinking* is a bi-annual academic philosophical journal. The journal is published twice a year electronically

ISSN:2147-1622

[editor@posseible.com](mailto:editor@posseible.com)<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

**İÇİNDEKİLER**

<b><i>EDİTÖRDEN</i></b>	<b>6</b>
<b>PSİKANALİTİK BİR OKUMA DENEMESİ: DÜŞ OLARAK REKLAM (SERPİL AYGÜN CENGİZ VE NİHAN İLHAN)</b>	<b>7</b>
<b>COĞRAFİ DÜŞÜNCEDE MEKAN TARTIŞMALARI (İLHAN KAYA)</b>	<b>34</b>
<b>FRANKFURT OKULU: DÜŞ KIRIKLIĞI, AKLIN BÜYÜSÜ VE SİRENLERİN SESİ (BERGEN COŞKUN)</b>	<b>48</b>
<b>HEIDEGGER: FENOMENOLOJİK BİR PROBLEM OLARAK DİL (GÜLŞAH NAMLI TÜRKMEN)</b>	<b>59</b>
<b>“KADINLIK DURUMU” İLE İLİŞKİSİNDE HANNAH ARENDT (BERRAK COŞKUN)</b>	<b>70</b>
<b>KİTAP DEĞERLENDİRME - OTTO WEINER’İN “DÜŞÜNSEL MAYIN TARLASI”NDAKİ SÖZ KALINTILARI (BURAK MURAT ESAT)</b>	<b>84</b>

**CONTENTS**

<b><i>EDITORIAL PREFACE</i></b>	<b>6</b>
<b>A PSYCHOANALYTIC READING ATTEMPT: ADVERTISEMENT AS A DREAM (SERPİL AYGÜN CENGİZ AND NİHAN İLHAN)</b>	<b>7</b>
<b>SPACE DISCUSSIONS IN GEOGRAPHIC NOTION (İLHAN KAYA)</b>	<b>34</b>
<b>FRANKFURT SCHOOL: THE FRUSTRATION, THE MAGIC OF THE REASON AND THE VOICES OF SIRENS (BERGEN COŞKUN)</b>	<b>48</b>
<b>HEIDEGGER: LANGUAGE AS A PHENOMENOLOGICAL PROBLEM (GÜLŞAH NAMLI TÜRKMEN)</b>	<b>59</b>
<b>HANNAH ARENDT IN ASSOCIATION WITH “FEMININITY CONDITION” (BERRAK COŞKUN)</b>	<b>70</b>
<b>BOOK REVIEW – REMNANTS OF STATEMENT IN OTTO WEINER’S “IDEATIONAL MINEFIELD” (BURAK MURAT ESAT)</b>	<b>84</b>

## ***Editör'den***

*Posseible* dördüncü sayısında "Yeni Dünyalara Açılan Kapılar" ilkesiyle felsefi düşünmeyi şizoid (kendi içine, dünyasına kapalı) bir bilinç haliyle bırakmayıp onu düşünmenin farklı yolları, farklı disiplinleriyle buluşturma çabasında. Bundan sonraki sayılarda da bu çabayı sürdürme arzusu tabii ki sizlerin de değerli katkılarıyla "olanak"laşacak. Böylelikle, derginin adında gizlenen sevginin, sevmenin olanaklaştıran gücü farklı yolların birlikteliğinde yeni söz, söyleme ve düşünme çiçekleri açacak. Kapak tasarımında da büyük bir şevkle anlatmaya çalıştığımız "yeni" dünyalar, "yeni" kapılar ve tuhaf olanla karşılaşmada kök salan yalnızlık dama bize koşulsuz sevginin izinde ve onun eşliğinde sunulmakta. "İnsan" ve "kedi" sarmalında bu sunum varoluşun özgün yolunda belirsiz olanın ve kontrol edilemeyen yoluna açılan şeylerle açığa çıkıyor. Öyle ki bu ilişki ya da birliktelik asla gerçekleşmeyecek olanın düşsel alanında daima bir hakikat sorunsalı olarak kalmakta. Hakikatin ve hakikatle olmanın özsel başarısızlığı. Bu, sevginin de ele avuca sığmayan ruhu, varlığıdır. Sevmek, açık olmak, ona kendini yaklaştıran aitik ve orada kendini açanın (olay, ilişki, durum, ... Ne olursa olsun) belirsiz varlığı... İşte *Posseible*'nin kalbi böyle bir yerde atıyor... Bu güzel sözcükleri söylemenin görsel bilmeceyiyle esin kaynağı olduğu için kapak tasarımını yapan sevgili arkadaşımız Özgün Kılınç'a teşekkürler ediyor ve her biri başka bir dünyaya kendi özgünlüğünde seslenen değerli yazarlarımızın düşüncelerini keyifle okumanızı diliyoruz.

# Psikanalitik Bir Okuma Denemesi: Düş Olarak Reklam<sup>1</sup>

*A Psychoanalytic Reading Attempt: Advertisement As A Dream*

**Nihan İLHAN**

Halkla İlişkiler ve Tanıtım Uzmanı, İç Mimar

**Serpil AYGÜN CENGİZ**

AÜ DTCF Halkbilim Bölümü

scengiz@ankara.edu.tr

## Özet

*Tüketim, insanlar için sadece ihtiyaçların giderilmesi değil, kimlik oluşumunu simgesel bir biçimde oluşturarak, nesnelere gibi düşüncelerinde tüketildiği eksiklik temelli duyulan "arzu" üzerine kurulu bir süreç haline gelmiştir. Reklamlar eksiklik duygusu ve arzu üzerine kurdukları görsel imgelerle tüketimi sürekli olarak önermekte, yarattığı düşler ile reklam okurunun düşlerinin çakışmasını sağlamaktadır. Reklam metninin ürünün kendi gerçek özelliklerine değil de, düşlere dayanması, reklam metnini, reklam okurunun arzularının karşılık bulduğu birer düş metni haline gelmesine neden olmaktadır. Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud, düşleri açıkladığı ve düşlerin anlamsız olmadığını dile getirerek düşlerin görünür içeriklerinin yorumlandığı zaman çok geniş olan gizli düş düşüncelerinin ortaya çıkarılabileceğini açıkladığı Düşlerin Yorumu başlıklı çalışmada, düşleri her yönüyle ele alarak, düşlerin yorumunun bizi, öznenin bilinçdışı etkinliklerine götüreceği bir "kral yolu" olduğunu göstermektedir. Reklamları birer düş metni olarak ele alan bu tez çalışmada reklam metinleri Freud'un Düşlerin Yorumu çalışmasında ele aldığı düş çözümleme yöntemi ışığında reklam metinlerindeki görünür içeriğin arkasında bulunan ve asıl anlamı içeren gizli içeriğe ulaşılması hedeflenmiştir. Bu çalışmada, düşlerin "istek doyurma" olduğu savını geliştiren Freud'un düşleri çözümleme yönteminde kullandığı konu ve kavramların (görünür içerik, gizli içerik, istek doyurma, belirti, bilinçdışı arzular, serbest çağrışım, düşlerde çarpıtma, birinci ve ikinci ruhsal ajan, düş-işlemi, yoğunlaştırma, yerdeğiştirme, temsil edilme, ikincil düzeltme ve savunma mekanizmaları) reklam çözümlemesine uyarlanabilir olduğu ve reklamların yorumlanmasının içinde yaşanan kültürel dünyayı anlamaya giden bir "kral yolu" olduğu ileri sürülmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Reklam, reklamcılık, psikanaliz, Freud, Düşlerin Yorumu

## Abstract

*Consumption is not only for satisfying the needs, now it has become a process based on a lack of "desire". Consumption constitutes identity formation in a symbolic order and therefore meaning of one's life is being consumed. Advertisements constantly encourage consumption with using visual simulacra which are based upon on lacks of desires. Hence advertisements texts do not reflect the actual properties of objects since these texts aim to create a world of dreams in human minds. Sigmund Freud, the founder of psychoanalysis, interpreted the visible contents of dreams and he especially*

<sup>1</sup> Bu çalışmanın ilk hali, Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı yüksek lisans programı öğrencisi Nihan İlhan'ın Doç. Dr. Serpil Aygün Cengiz'in danışmanlığında hazırladığı *Moda Dergilerindeki Reklamların Psikanalitik Çözülmesi* başlıklı yüksek lisans tez çalışmasının kısa bir bölümüdür. Kasım 2011-Haziran 2012 tarihleri arasında İlhan ile Aygün Cengiz'in birlikte ürettikleri çalışmanın bu bölümü Serpil Aygün Cengiz tarafından elden geçirilerek *Reklama Düş Olarak Bakmak - Psikanalitik Bir Okuma* başlığıyla iki yazarlı bir metin olarak 2015 Şubat ayında Ütopya Yayınevi tarafından basılacak kitap metninden özetlenerek alınmıştır.

*emphasized hidden meanings of the dreams. In The Interpretation of Dreams Freud analyzed dreams in different aspects, and he disclosed that interpretation of dreams are the "king way" constituted by the unconscious activities of the subject. In this thesis advertisements are treated as dream texts and these texts are analyzed to reveal actual meanings of hidden contents. In this study, it is claimed that the themes and the concepts used by Freud in his dream analysis method (visible content, the hidden content, impregnating of wishes, signs, unconscious desires, free association, distortion of dreams, the first and second spiritual agent, the dream-process, condensation, displacement, representation, secondary revision and defense mechanisms) can be adapted to advertisements analysis and the interpretation of advertisements is "the royal road" to a knowledge of our culture.*

**Key Words:** Advertisement, advertising, psychoanalysis, Freud, The Interpretation of Dreams

## Giriş

"Mutluluk, olanaklı olduğunu kabul ettiğimiz daraltılmış biçimiyle, bireysel libido ekonomisine ait bir sorundur... Günümüz uygarlığının içinde bulunduğu duruma, mutluluk verici bir yaşam düzeni talebimizi yerine getirmekte ne denli yetersiz kaldığı, belki de önlenebilecek ne çok acıya izin verdiği şeklinde haklı olarak karşı çıkıyorsak, yetersizliğinin köklerini acımasız bir eleştiri ile ortaya koymaya çabalıyorsak, bu yaptığımız uygarlık düşmanlığı değil, en doğal hakkımızı kullanmaktır."

Sigmund Freud (*Uygarlığın Huzursuzluğundan*)

Tüketici/izleyici öznenin imgeye yönelik arzusunun kültürel temsillerdeki anlam üretimini yöneten kodların düzenlendiği bir çağın içinde yaşıyoruz (Oswald, 2008: 37). Tüketime yönlendirme amaçlı olarak arzusunun da yönlendirilmesi modernlikle beraber başlamıştır. Sanayi devriminin başlarında üretimin artırılmama problemi düzeltilerek kişilerin "mutlu" olması amaçlanmıştır. Ancak zamanla üretimin çok fazla miktarda artmasına bağlı olarak tüketiminde artması sonucu kişilerin mutsuz olmaya başladığı şeklindeki gözlemler çok da yersiz değildir. Modernleşme ile birlikte, modern toplumlarda toplumsal örgütlenmenin temelini üretime dayanması, modern insan profilinin "sınırsız bir tüketici" olmasına neden olduğu söylenebilir. Tüketim toplumu tüketim odaklı yaşam şekillerinin sürekli desteklendiği, bireylerin ise tüketici "rolleriyle" veya "yetenekleriyle" öne çıktığı bir toplum olarak ele alınmakta, tüketicilerin tüketimde gösterdikleri performans bir "başarı" ölçütü olarak algılanmaktadır (Aktaş Yamanoğlu, 2010: 41). Günümüzde tüketim insanlar için sadece temel ihtiyaçların karşılanması olarak değil, arzuların giderilmesine yönelik bir etkinlik haline gelmiştir. Robert Bocoock, kapitalist toplumlarda ekonomik güçleri yeterli olmasa bile, sosyal ve kültürel uygulamalardan etkilenen kişilerin film, yazılı basın ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarında sergilenen mallara sahip olmayı *arzu edebileceklerini* belirtmektedir (1997: 13).

Tüketimin "bir arzu nesnesi yaratılması etkinliği" olduğu, kimlik oluşumunu simgesel bir biçimde oluşturarak tüketilen şeyin yalnız nesnelere değil, düşüncelerin de tüketilmesi yoluyla eksiklik temelli duyulan "arzu" üzerine kurulu bir süreç haline geldiği söylenebilir. Çağımızda tüketim kültürü ile beraber arzu duyulan nesnelere tüketilmesi sonucunda bir yaşam şeklinin pekiştirilmesi ve



benimsetilmesinin ticari imgelerle sunulmasının temel yollarından biri ise reklamcılıktır. (Aygün Cengiz, 2009: 15, 40)

Kültürel değerlere başvurmak suretiyle ürünü satmaya çalışan reklam, devamlı olarak tüketimi önermekte (*akt.* Dağtaş, 2003: 86), özgür dünyanın temsil edildiği görsel imgeler olarak sunulmaktadır (Berger, 2003: 130). Reklam metninin gelecek zaman diliyle konuşması ancak o gelecek zamana ulaşma anının devamlı ertelenmesine karşılık, inandırıcılığını koruması, söz verdiği şeylerin gerçekleştirilirdiğinden değil, uyandırdığı düşlerin reklam okurunun düşleri ile çakışmasındandır; başka bir deyişle, reklam gerçekler değil düşler dayanmakta, "düş"teki gerçeküstü dünyanın reklam metnlerinde yaratılmaya çalışılmaktadır (Berger, 2003: 132, 140, 146).

Reklamların kişilerin düşlerine dayandırılarak arzularına hitap ettiği düşüncesi, reklam metninin bir tür "düş metni" olarak yorumlanabileceği düşüncesini doğurmuştur. Toplumda düşlerin anlamsız olduğuna ilişkin yaygın inanca karşılık, Sigmund Freud'un düşlerin yorumlandıkları zaman derin anlamlar içerdiğini öne sürdüğü *Düşlerin Yorumu I* (2009) ile *Düşlerin Yorumu II* (2010) çalışmaları bağlamında, reklam metninin de bir "düş metni" olarak yorumlanabileceği ve bu şekilde barındırdıkları derin anlama ulaşılabilirliği düşüncesi bu çalışmanın dayanağını oluşturmaktadır.

### 1. Sigmund Freud'un *Düşlerin Yorumu* Çalışması

Freud (1856-1939), insanı anlamak ve ruhsal süreçleri çözmek için yaptığı çalışmalar ve alanında getirdiği yeniliklerle çağımızın çok önemli bir düşünürüdür. Freud'un yapıtları arasında yer alan *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* (1901), *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Makale* (1905), *Totem ve Tabu* (1913), *Psikanalize Giriş* (1917), *Haz İlkesinin Ötesinde* (1920), *Ben ve İd* (1923), *Uygurluğun Huzursuzluğu* (1930) ve *Düşlerin Yorumu* (1900) başlıklı çalışmaları en önemli eserlerinden bazılarıdır.

Önemli bir çağdaş kuram ve ayrıca bir psikoterapi yöntemi olarak psikanaliz, Freud'un 1890'larda Viyana'da nevroitik ve histerik belirtiler gösteren hastalara etkili bir tedavi yöntemi olarak geliştirdiği, hastalarının zihinsel süreçlerinin bilinçdışı unsurlar arasındaki ilişkisinin ortaya çıkarılmasına çalışan bir bakış açısı olarak doğmuştur. Freud'a göre, kendi yöntemini uyguladığı tedavisi sırasında düşlerde bir "belirti" olarak ele alınabilmekte, sanıldığı gibi düşler anlamsız olmayıp, yorumlandıkları takdirde önemli anlamlar içermektedir. Bu savını kanıtlamak için 1899 [1900] yılında yayınladığı *Düşlerin Yorumu I-II* çalışmasında, düşleri her yönüyle ele almış ve düş çözümü yöntemleri geliştirmiştir.

Freud'un düşlerin yorumuna ilgisi hastalarının genellikle düş anlatımı sırasında yer verdikleri çağrışımlarını gözlemlemesiyle ve psikotik hastaların istek doyurma özelliğinin çok açık olduğu halüsinasyonları ile başlamıştır. Babasının ölümünden bir yıl sonra 1897 yılında kendi kendini analiz etmeye başlayan Freud, iki yıllık bir çalışmanın sonunda 1899 yılının Eylül ayında tamamladığı, yayınlanma tarihi 1900 olarak bilinen çalışmayı 1899 yılında bastırmıştır. Yayıncı, tarih olarak, kitaba 1900 yılını yazmıştır. (*akt.* Tükel, 2004: 11-12)

Düşlerin yorumlanması yöntemi, psikanalizin gelişmesinde çok önemli bir aşama niteliğindedir. *Düşlerin Yorumu* düş-işlemi ile bilinçdışı süreçler ve bu süreçlerin işleyiş şekillerine ait tanımlamaları, düşleri yorumlama yöntemiyle birlikte bilinçdışı süreçlerin çözülmesinin bir yöntemini sunması bakımından hayli önem taşımaktadır. Freud'un bu çalışması, onun düşünce sürecinde dönüm noktası niteliğini de taşımakta, bu çalışmayla birlikte psikanaliz, açıklayıcı bir kuram olmasının yanında bir yorumlama yöntemi ve bir kuram özelliğiyle (Tükel, 2004: 21-22) çağımızın en etkileyici kuramlarından biri olma sıfatını kazanmıştır.

Freud çalışmalarında bilinç düzeyleri, savunma mekanizmaları, kaygı ve insanın gelişim evreleri olarak dört temel konuyu ele almıştır. Daha önce araştırmacılar ruhsal yapının derinliklerinde işe yaramayan anıların depolandığı ve insan yaşamı üzerinde bir etkisinin olamayacağını savundukları bir yer olduklarını düşüncesine sahiptiler. Ancak Freud, kendi geliştirdiği bilinçdışı kavramı ile bilinçli bölümün bilinç dışından daha az bir yer kapladığını, duygu ve düşünceler üzerinde daha etkili olduğunu keşfetmiştir. (Okçu, 2007: 10)

Freud, *Düşlerin Yorumu* çalışmasının ilk cildinde, düş hakkında kendinden önceki bilimsel çalışmalara yer verirken, düşlerin uyarılması, düşlerin unutulması, kaynakları ve malzemesi konularında bilgi vermektedir. Ayrıca bir düşün yorumlanmasına ilişkin düş örnekleri vererek, kendi gördüğü bir düş başta olmak üzere çözümlendiği düşlerin işlevini araştırırken, düşlerde çarpıtmayı da açıklamaktadır. Çalışmasının ikinci cildinde ise, düş-işlemi adını verdiği süreci ve düş süreçlerinin insan psikolojisi ile olan ilişkisini, yine düş örnekleri üzerinden açıklamaktadır.

### 1.1. Freud'un Düş Çözümlemesi

Freud bu çalışmasında kendi gördüğü bir düşü anlatmakta ve bu düşü çözümlenmektedir. Düşünü anlatmadan önce düşü yorumlamasına katkıda bulunacak olan kendi yaşamındaki bazı olaylar hakkında da ön bilgi vermektedir.

Freud nevrotik hastalarına psikanalizi uygularken binden fazla düşü çözümlenmiştir. Düşlerin konusunun daima nevrozun altındaki hastalığın öyküsü olması ve bu düşlerin normal insanların düşleri için bir sonuç elde edilemeyecek yapıda olmaları eleştirisine karşılık bu düş malzemelerini başta kullanma niyetinde olmadığını belirtmektedir. Amacının nevrozların psikolojisindeki büyük sorunları çözmek için düşleri kullanmak olduğunu, düşlerin bir adım oluşturacağı düşüncesinde olduğundan bahsetmektedir. Ne var ki, normal insanların ona anlatılmış düşlerini çözümlenmediği için de, temel malzemesi olan nevrotik insanların düşlerini kullanmak zorunda olduğunu belirtmektedir. Freud'un düşleri yorumlama yöntemi "şifre çözme" yöntemine yakınsa da onun kadar kolay olmadığı belirtmektedir. Bunun nedeni, Freud'un düşlerin içeriğinin parçalarının, kişilere ve ortaya çıktığı koşullara göre anlamının farklılaşacağına dair olan inancıdır. Bundan dolayı kendi düşlerini gözlemlemeye karar vererek "öz-çözümleme" şeklinde nitelendirdiği bu yöntemin, başkalarının kuşkuyla bakacağı olasılığı nedeniyle aslında başka insanları gözlemlemekten daha çok gözleme ve deneye uygun olduğunu belirtmektedir. Böyle bir yöntemin bir kişinin zihinsel yaşamından çok özel bir durumu paylaşımı olduğunu, bunun da diğer insanlar tarafından yanlış anlaşılabilme gibi riskleri barındırdığını eklemektedir. (2009: 157-158)

Bununla ilgili olarak, Joseph Delboeuf'un şu sözüne yer vermektedir: "[e]ğer bazı karanlık sorunlara ışık tutacağına inanıyorsa, kendi zayıflıklarını bile itiraf etmek her ruhbilimcinin yükümlülüğüdür" (*akt.* Freud, 2009: 158).

### 1.2. Düşlerin Yorumu'nda Düşleri Yorumlama Yöntemi

Freud, *Düşlerin Yorumu* adlı kitabının ikinci bölümünde, her düşün bir anlam taşıdığını ve yorumlanabileceğini gösterme amacıyla olduğunu belirtmektedir. Nevrotik hastalarının, kendisine düşlerini de anlatmaları, Freud'a düşün kendisini de bir belirti olarak görme ve patolojik belirtilere yaptığı yorumlama tekniğini düşlere de uygulama fikrini vermiştir. Düşleri yorumlama tekniğinin

yapısından bahseden Freud, ayrıca "öz-çözümleme" olarak nitelendirdiği yöntemi ile kendi gördüğü bir düşü çözümüyle yorumlamaktadır.

Freud'un düşlerin yorumlanabileceği varsayımı, düşlerin bir "anlam" içerdiği ve zihinsel tüm faaliyetlerle eşit derecede önemli olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı bu varsayımının, bir düşü zihinsel bir eylem olarak değil, bedensel bir süreç olarak kabul eden tüm düş kuramlarıyla ters düşüğünü belirtmektedir. (2009: 149)

Sıradan insanların eski çağlardan beri düşleri yorumlamak için kullandıkları ilk yöntem, düşün gerçeğe içeriğine bazı yönlerden benzeyen anlamlı bir başka içeriğin yerleştirilmesidir. Bu düş yorumu yönteminin "simgesel" olduğunu söyleyen Freud, bu yöntemin anlamsız ve karmaşık düşlerde işe yaramayacağını belirtmektedir. Diğer yöntem, düşleri oluşturan her bir işaretin, *sabit bir anahtara göre*, başka bir işareti temsil ettiğine ilişkin yöntemdir. "Şifre çözme" olarak adlandırılan bu yöntem, düşü bir bütün olarak değil, düşün her ögesini birbirinden bağımsız olarak değerlendirmektedir. Her iki yöntemin Freud, bilimsel güvenilirlikten uzak olduğunu belirterek, düşlerin anlamı olduğunu ve yorumlamak için bu konuda bilimsel bir yöntemi kanıtlaması gerektiğine inanmaktadır. (2009: 150-153)

## 2. Reklam Çalışmalarında Psikanalitik Çözümleme Yöntemi

Psikanalitik çözümleme yöntemi ilk olarak 19. yüzyıl sonlarında Freud tarafından bir tedavi yöntemi olarak ortaya atılmış psikanalitik tedavi yöntemi, daha sonraları çok önemli bir kuram olarak da sadece psikoterapi alanında değil, sanattan toplum bilimlerine kadar çok geniş bir perspektifte etkisini göstermiştir.

Psikanalitik kuram açısından karakter kavramına bakıldığı zaman Freud'un karakteri ilk önce topografik kuram, daha sonra ise yapısal kuram çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Topografik karakter kuramında insan davranışlarının bilinç, bilinçöncesi ve bilinçdışı olmak üzere üç kaynağı bulunmaktadır. Buna göre bilinç; dış dünyadan veya bedenin içinden gelen algıları duyumsayabilen zihin bölgesi olarak tanımlanmaktadır. Düşünce süreçleri ve heyecansal durumları da kapsayan bedensel algılar ve dışsal algılar bilincin içeriği haline gelmekte, çevreye konuşma ve/veya hareketlerle yansıtılmaktadır. Bilinçöncesi; bilinçli olmayan, ancak dikkatin zorlanması ile bilinçli hale gelme olasılığı bulunan zihinsel olay ve süreçleri kapsamaktadır. Bilinçöncesinde gerçeklikle ilgili sorunların çözümüne ilişkin gelişmiş düşünce biçimleri ile birlikte düş kurma gibi süreçlerde bulunmaktadır. Bilinçdışının genel anlamda bilinçli olan algılamasının dışında kalan tüm zihinsel süreçleri kapsadığı dolayısıyla bu içeriğe bilinçöncesinin de dâhil olduğu belirtilmektedir. Dinamik anlamda ise, sansürün engeli karşısında bilince çıkma olasılığı olmayan zihinsel süreçleri ifade etmektedir. (Elden ve ark., 2011: 494)

Psikanalitik çözümleme yönteminin güdüleme araştırmaları bakımından önemine dikkat çeken Nilüfer Sarı'nın doktora tez çalışmasında, bu çalışmalarda amaç insanın bilinçdışını ve yaptıkları eylemlerin gerçek nedenlerini ortaya çıkarmak olduğu belirtilmektedir. Güdüleme araştırmalarının sonunda elde edilen sonuçların reklamverenlerin ve tüketicilerin tutum, davranışlarına uygun ve de onların tüketme ihtiyaçlarını doğru belirlenerek ürünler üretmesini sağladığı gibi, yapılan reklam metinleri, reklam filmleri sayesinde ürünlerin satıldığı ifade edilmektedir. Reklamın içerdiği metinlerle kişilerin hayallerine, fantezilerine karşılık geldiği düşünülmektedir. Kişilerin sahip olmak istedikleri nesnelere ulaşılabilirliği, olmak istedikleri kişiye dönüşebilecekleri anlamı içeren reklamlar, bu noktada kişilerin düşlerinin görünür içeriğe dönüştürülmüş görsel ve basılı metinler olma özelliği taşımaktadır.

Reklam filmlerinin kişileri düş dünyasına götürdüğü ve savunma mekanizmalarının her birini bilinçli olarak kullanmalarına imkân sağladığı belirtilmektedir. (Sarı, 1999: 21)

**Judith** Williamson, psikanalitik bakış açısından yola çıkarak ayna evresi teorisinin ayna karşısında çocukların gözlenmesinden yola çıkılarak geliştirildiğini, reklamların açıkça kişilere arzu nesnesini sunma işlevi gördüğünü belirtmekte, ayna etkisinin kullanıldığı reklamlarda reklamın izleyicinin yüzüne yöneltildiği, kişinin yüzü, saçı veya cilt gibi parçalarını ürün üreticilerinin kendilerine mal ettiklerini ifade etmektedir. Ürün üreticilerinin kendi kimyasal maddeleri ile boyadıkları yüz izleyicinin yüzü değildir ve izleyicinin kendine yabancılaşması ürünle sağlanmış olmaktadır. Ayna etkisi ile izleyicinin yüzü bu noktada satın alınabilen bir nesneye dönüşmekte, artık kendi yüzü olmaktan çıktığı yüz kendisinden uzaklaştırılarak izleyicinin kendini tekrar yaratması için yeniden ona satılacak bir ürün haline gelmektedir. Williamson, Jacques Lacan'ın bilincin doğuştan değil sonradan yaratılmış olduğu görüşünden hareket ederken "özne yaratılarak bir bilinç oluşturma" düşüncesinin ideolojik süreçlerle bağlantısına değinmektedir. (2001: 62, 69)

Bu çalışma kapsamında yapılan literatür taraması sonucu, reklamların daha önce psikanalitik çözümleme yöntemi ile çözümlendiği iki çalışmaya rastlanmıştır: Bunlardan biri Robin Bellinson'un *Theory in Culture: Toward A Psychoanalytic Criticism ff Advertising* (2006) adlı çalışması; diğeri ise Müge Elden, Özkan Ulukök ve Sinem Yeygel'in *Şimdi Reklamlar...* (2011) adlı kitaplarında yer alan kısa bir bölümdür.

Bellinson reklamların psikanalitik eleştirel çözümlemesini yaptığı çalışmasında otomobil ve ayrıca birkaç farklı ürüne ait reklamları Freud'un düş kuramı bağlamında çözümlenmiştir (2006: 50, 69). Bellinson çalışmasında, 1920'lerde gelişmeye başlayan kapitalist ekonominin modern kültürde reklamların üretimini teşvik etmesiyle bireylerin *tüketiciye* dönüştürüldüğünü, sonuçta reklamın yarattığı fantezi dünyasının eleştirel düşüncüyü yok etmeye doğru gittiğini ileri sürmektedir. Çalışmada psikanalitik bakış açısından reklamların bireyler üzerindeki etkisi irdelenmektedir. Bellinson, ideolojik bakış açısının "bilinçdışı"ni araştırmada eksik kalacağı düşüncesiyle psikanalitik kuramın önemli olduğunu, dolayısıyla psikanalitik kuramın reklamlardaki bilinçdışı dünyanın çözümlenmesinde kullanılmasının kişisel direnç ve toplumsal değişim için potansiyel bir yöntem bilim önerdiğini ileri sürmektedir. (Bellinson, 2006)

Reklamların psikanalitik çözümlemesinin yapıldığı diğeri çalışma ise, Elden, Ulukök ve Yeygel'in *Şimdi Reklamlar...* (2011) adlı çalışmasında üç reklamın ele alındığı kısa bir bölümdür. Söz konusu bölümde ele alınan ilk metin bir kot pantolon markası olan *Mavi Jeans'e* ait televizyon reklamıdır. Reklamda bir erkeğin önünde kıyafetlerini gösteren bir kadının "Nasıl, beğendin mi?" sorusuna erkeğin önce "Çok güzelmiş; hepsi *Mavi* mi?" dedikten sonra "Bak bu da *Mavi*, yakından bakmak ister misin?" diye sorması ve ardından sahneye başka bir kadın girdiği sırada ise yatak odasında olduğunu gördüğümüz kadının gördüğü düştan bağırarak uyanması gösterilmektedir. Bu reklamda, düş ve bilinçdışı arasındaki bağlantıya yer verilerek düşlerin *idn* egemenliğinde olduğu görüşü üzerinden erkeğin arzusu ile kadının korkusu aynı imgede çakıştırılmaktadır. Diğeri incelenen reklamlar ise iki dondurma markasına aittir: *Algida'nın Carte d'Or* reklamı ve iki *Magnum* reklamıdır. *Carte d'Or* reklamının bastırılmış isteklere gönderme yaptığı, *Magnum* reklamlarından birinin cinselliğe gönderme yapan birçok sembol bulundurduğu ifade edilmektedir. *Magnum'un* incelenen diğeri reklamında ise markanın cinsellik, aykırılık ve aldatma gibi kavramlarla bütünleştirildiği görülmektedir. (2011: 507-509)

## 2.1. Düş ve Reklamların Yorumu

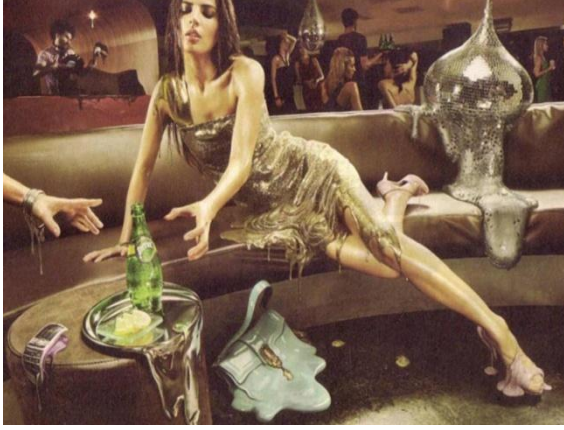
Kapitalist toplumlarda tüketimin bir yaşam tarzı olmasıyla birey için tüketimcilik bir yaşam şekli olmuştur. Tüketim olgusu toplumsal ve bireysel kimliğin simgesel bir şekilde olduğu bir süreç haline gelirken, aynı zamanda sadece nesnelerin tüketilmediği, aynı zamanda düşüncelerin de tüketildiği, bir eksiklikten dolayı duyulan arzu üzerine kurulu bir süreç haline de dönüşmüştür. Sadece ihtiyaçların karşılanmadığı toplumsal ve bireysel bir etkinlik olan tüketim, arzu duyma, arzu duyulan nesneye sahip olma, başka bir deyişle arzu nesnesi yaratma etkinliği haline gelmiştir. Tüketme kültürü ile birlikte arzu duyulan nesnenin tüketilmesiyle bir yaşam şeklinin pekiştirilmesi ve benimsetilmesinin ticari imgelerle sunulmasının bir yolu reklamcılıktır. (Aygün Cengiz, 2009: 15, 41)

John Berger reklamların ekonomiye yararlı bir yarışma aracı olarak sunulduğunun iddia edildiğini söylemekte, reklamların özgür dünyanın temsil edildiği görsel imgeler olarak sunulduğunu ifade etmektedir (2003: 130). Gillian Dyer, reklamın ürünü satmak için kültürel değerlere başvurarak devamlı olmak suretiyle tüketimi önerdiğini belirtmektedir (*akt.* Dağtaş, 2003: 86).

Reklamın özlem uyandırıcı özelliği ile geçmişi satmaya çalıştığı belirtilmektedir. Bununla birlikte reklam metinlerinde gelecek zaman diliyle konuşulduğu göze çarpmakta, ancak bu gelecek zamana ulaşma anı sürekli ertelenmektedir. Buna rağmen reklamların inanılır olması reklamın söz verdiği şeylerin gerçekleşebilirliğinden kaynaklanmaz, uyandırdığı düşlerin reklam seyircisi/alıcısının düşleriyle çakışmasından ileri gelmektedir. Reklam gerçekliğe değil düşlere dayanmaktadır. (Berger, 2003: 139, 146)

Reklam metinlerinin içerdiği görsellik, reklamı alımlayan kişilerin hayallerini süsleyen zenginlik, soyluluk, asalet, güzellik, çekicilik, sonsuz yaşam ve gençlik gibi olguları barındırmaktadır. Söz konusu olgular kusursuz yaşamın gösterenleri olarak gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla reklam metinlerinde sunulan yaşamlar, gerçekleşme olasılığı ol/a/mayacak olan yaşamlardır. Bu özelliklerin kimisine sahip insanların daha fazlasına sahip olma arzusu ile bu özelliklerin hiçbirisine sahip olmayanların arzusu arasında bir fark bulunmamaktadır. Temelde duyulan *eksiklik* her iki taraf için de aynıdır ve daha fazlasını isteme dürtüsü her insan için geçerlidir. Gerçeklikle düş arasında gidip gelen insanlık her zaman düşlerinin peşinden gitmek ve hayallerine ulaşmayı hedeflemektedir. Düş, kişinin gerçek hayatta yaşama şansının olmadığı şeyleri sunabilmekte, olmak istediği şeyleri olma, sahip olmadığı şeylere sahip olma gibi olanakları geçici de olsa sunarken düşü gören kişi bir geçici mutluluk sağlamaktadır. Gerçek yaşamın gerçekliğinden uzak olan düşlerin gerçeküstü dünyası kişiyi reklamın içerdiği gerçeküstü dünya ile eşdeğerlikte uygunsuz olan şeylerin görünümünü sunmaktadır. Williamson, gerçeküstücü sanatçıların en tanınmışlarından biri olan Salvador Dalí'nin "Bir kumsalda bir insan yüzü ile bir meyve tabağı görüntüsü" olan tablosu gibi bir nesne ile bir portrenin uygunsuz bir şekilde bir araya getirildiğini, bu yüzden aslında reklamcılarının da Dalí'yi izleyerek gerçeküstü bir dünya yaratmaya çalıştıklarını söylemektedir (2001: 136). Dalí'nin "Eriyen Saat" isimli resminin (Resim 2), *Nestle Waters* adında markaya ait su reklam metnine<sup>2</sup> (Resim 1) uyarlanmış olması reklamların gerçeküstü bir dünyayı nasıl yaratmaya çalıştıklarını gösterir niteliktedir.

<sup>2</sup> Ogilvy Ajans, Fransa; *Hürriyet 24 Kırmızı*, Basın Reklamcılığı Meslek Yayını, Tem./Ağu. 2010/s.54.

**Resim 1: Nestle Waters reklamı****Resim 2: Salvador Dali'nin Eriyen Saat isimli resmi**

Reklamın yaratmaya çalıştığı bu gerçeküstücülük, "düş"teki gerçeküstü dünyanın reklam metinlerinde yaratılmaya çalışıldığı düşüncesini doğrulamaktadır. Buradan reklam metninin aslında birer düş metni olduğu ve kişilerin baktığı reklam metinlerinin gördükleri kendi düşleri olduğu varsayımı oluşmaktadır. Reklamın zevk değil mutluluk vaat ettiği görüşüne (Berger, 2003: 132) paralel olarak aslında reklamların da bize düş vaat ettiği söylenebilir.

Reklamlar insanların bütün hayallerini gerçekleştirmeye çağırırken, bu hayallerin ne olduğunun veya ne kadar gizli olduğunun önemi olmadan hepsini gerçekleştirebileceklerini vaat ederken, verdikleri bu vaadin bir bedeli olduğunu söylerler. 'Hayal' teriminin bu anlamının, bilinçli hayaller olduğunu belirten psikanalistler, "buzdağı" olarak nitelendirdikleri bilinçdışının hayallerin suyun üstünde kalan bölümü olduğunu belirtmektedirler. (Perron, 2003: 122)

Düşlerin serbest çağrışım yöntemiyle analiz ederek etkili cinsel ve saldırgan dürtülerin yer aldığı bilinçdışını yüzeye çıkardığını belirten Freud, *bilinçdışı* denilen zihinsel işleyişin gizli kalmış bölümünü ortaya çıkarmak adına psikanaliz kuramını geliştirmiştir. Freud'un meslektaşısı Ernest Jones, kişilerin zihninde bir bariyer olduğunu, duyguların bastırılması yoluyla bu gizli bölümden bilinçli bölümün haberdar olamadığını, böylelikle bu gizli dürtülerin yüzeye çıkmasının engellendiğini belirtmektedir. Psikanalizin içinden doğan bu ve buna benzer düşüncelerden daha 20. yüzyılın başlarında bile reklamcılık alanında faydalanılmıştır. Örneğin *Amerikan Tütün Şirketi* genel müdürü olan George Hill, Freud'un Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan yeğeni Edward Bernays'ten<sup>3</sup> kadınların sigara içmesi konusundaki tabunun yıkılmasını sağlayacak bir kampanya yapmasını ister. Bernays, o sıralarda ABD'nin tanınmış psikanalistlerinden biri olan Brille'den, sigaranın penisi simgelediği ve erkeğin cinsel gücünü hatırlattığı yorumunu alır. Buradan yola çıkarak bu simgeleri eril iktidara meydan okuma fikriyle bir araya getirir, "özgürlük meşaleleri" adını verdiği bir gösteriyi (Resim 3) New York'ta her yıl yapılan paskalya törenine denk getirerek düzenler (*The Century of the Self [Benlik Asrı]* Belgeseli, 2002).

<sup>3</sup> 1891-1995 yılları arasında yaşamış olan Edward Bernays'ın annesi Freud'un kızkardeşi, babası ise Freud'un eşinin erkek kardeşidir. Freud'un hem kendisinin hem de eşinin yeğeni olan Bernays'ın kitleleri yönlendirme amaçlı halkla ilişkiler ve propaganda stratejilerini geliştirirken Freud'un psikanalitik görüşlerinden hayli yararlandığı bilinmektedir (bkz.: Olasky, 1984; Justman, 1994). *Halkla ilişkiler [public relations]* alanının isim babası ve kurucusu olarak bilinen Bernays (Murphy, 1991: 115-131), Freud'un görüşlerini halkla ilişkiler ve reklamcılık alanında kullanan öncülerdendir (Justman, 1994: 457-476). "The Engineering of Consent" başlıklı kendi yazdığı makalesinde (1947) "rıza mühendisliği"nin nasıl yapılacağını detaylarını psikanalitik görüşten de yararlanarak uzun uzun anlatmaktadır.

**Resim 3<sup>4</sup>: Özgürlük Meşaleleri adlı yürüyüş**

Zengin, genç ve güzel bir grup kadını tören esnasında, belli bir zamanda aynı anda sigaralarını yakmaları konusunda ikna eder. Basına bir grup kadın hakları savunucusunun sigaralarını yakarak protesto gösterisinde bulunacaklarını haber verdiği bu eyleme "özgürlük meşaleleri" adını verir. Medyada geniş yer tutan bu eylem, Bernays'ın sigaranın psikolojideki anlamından yola çıkarak, Hürriyet heykeli ile iç içe soktuğu eylem ile "sigara içmek" özgürlük ve bağımsızlık simgesi haline gelmiştir. Bu eylem sonrasında sigara içen kadınlar toplumsal kabul görmüş ve sigara satışları artmıştır. Bernays, insanların arzuları ile

ürünler arasında bir bağlantı kurarak, kitleleri bilinçsizce kendilerinden istendiği şekilde davranmaya ikna etmenin mümkün olduğunu psikanalitik görüş sayesinde keşfetmiş ve böylece bir şey satmak için akla değil, duygulara hitap edilmesi gerektiğini fikrini reklam alanında ilk uygulayan kişi olmuştur. (*The Century of the Self [Benlik Asrı]* Belgeseli, 2002)

Birinci Dünya Savaşı'ndan önce gelişen bu düşünceyle, halkla ilişkiler ve reklamcılık alanındaki çalışmalarda Freud'un düşüncelerinden yola çıkılıp insanların bilinçdışı arzularının yönetilerek hizmet ve mallara duygusal bağlılık sağlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu düşünce Birinci Dünya Savaşı'nda toplulukları kitleler olarak gören anlayışa da ilham vermiş, insanların bilinçdışıdaki cinsel ve saldırgan dürtüler<sup>5</sup> harekete geçirilerek, liderlere aşırı bağlılık ile kendinden olmayana aşırı saldırganlık yönlendirilmesi aracılığıyla kaos ve vahşet oluşmasını sağlamışlardır.

Reklamlarda psikanalitik kuramın temel varsayımlarının reklam okurunu manipüle etmek amacıyla bilinçli kullanımını başlatan kişi Bernays'tir, ancak Freudcu psikanalitik kavramları ve teknikleri reklam alanına uygulayan ilk psikoterapist Ernest Dichter'tir. *Time* dergisinin 03.25.1940 tarihinde yayımlanan sayısında yer alan "Psychoanalysis in Advertising" başlıklı bir yazıda Dichter'in tüketicilerin saklı arzularını yönlendirmek için psikanalitik yaklaşımı nasıl kullandığı haber şeklinde verilmektedir. Dichter, Rena Bartos ile yaptığı görüşmede ilk büyük çalışmasının *Chrysler* firması için olduğunu ve bu çalışmada insanların %64'ünün neden daha önce sahip oldukları arabanın aynısından aldığını araştırdığını söyleyerek bilinçdışı duyguların yönlendirici gücünü keşfediş sürecini anlatmaktadır (Bartos, 1977: 3, 7).

Freud *Düşlerin Yorumu* adlı çalışmasında, arzu edilen bir şeyin düşüncesinin nesnelleştirilerek düste temsil edilmesi ve düşü görene yaşandığı hissi vermesini düş görmenin en önemli psikanalitik özelliği olarak betimlemektedir (2010: 257). Freud düşleri yorumlama için psikanalitik bir yöntemin varlığını ve bu yöntemin kullanıldığı takdirde önemli bir zihinsel etkinlik olduğunu söylediği her düşün bir anlamı olduğunu kanıtlamaya (2009: 55) çalıştığı *Düşlerin Yorumu* adlı çalışmasında, nevrozlu hastalarının tedavisinde yol gösterici olarak gördüğü düşleri yorumlamanın tekniklerini geliştirmiştir. Nevrotik hastalarının, kendisine düşlerini de anlatmaları, düşün kendisini bir "belirti" olarak görmesini ve

<sup>4</sup> Görüntü, *The Century of the Self [Benlik Asrı]* Belgeseli'nden (2002) alınmıştır.

<sup>5</sup> Freud'un yeni itkiler teorisi olan hayat itkileriyle (cinsellik, libido, Eros), ölüm ve saldırganlık itkileri (Thanatos), nefretler ve karşıtlar birliğini simgelemektedir (Lagache, 2005: 17).

patolojik belirtilere yaptığı yorumlama tekniğini düşlere de uygulayabileceği düşüncesini vermiştir (Freud, 2009: 153-154). Freud, kendi düşünüyü çözümleyerek başladığı düşleri yorumlama yönteminin sonucunda düşü güdüleyen şeyin bir istek; düşün ise *baskılanmış ya da bastırılmış bir isteğin kılık değiştirilmiş doyurulması* olduğu sonucuna varmıştır (2009: 210).

Bu çalışmada, her bir reklam metninin bastırılmış bir isteğin doyurulması olan bir tür düş metni gibi ele alınabileceği ve reklam okurunun arzusunun doyurulmasını vaat ettiği düşüncesinden yola çıkılmıştır. Reklamın istekleri/arzuları doyuracağı vaadi, Freud'un düşlerin her şeyin daha iyisinin resmini verdiği görüşü ile örtüşmektedir (2009: 177). Freud'un bir düşün anlamını ortaya çıkaracak olan şeyin düşün *görünür içeriği* değil, *gizli düş düşünceleri* olduğunu (2010: 11) belirtmesine paralel olarak bir reklam metninin anlamını ortaya çıkaracak olan asıl şey, reklamdaki görünür içerik değil, görünür içeriğin arkasında gizlenmiş olan gizli içeriktir. Düş içeriğinin bir tür resim yazısıyla ifade edilmesi ve bu ifadelerin tek tek düş düşünceleri diline çevrilmesi gibi, reklam metinleri de ağırlıklı olarak görsel metinler olup, metinlerin asal anlamları, bu metinleri oluşturan göstergelere ait gösterilenlerin tek tek incelenmesi ile ortaya çıkarılabilmektedir.

Freud *Düşlerin Yorumu* adlı çalışmasında hastalarının gördüğü düşlerden daha çok kendi gördüğü düşleri çözümlemektedir. Freud analist olarak bu çözümlemeyi yaparken hem kendini analizan yerine koyarak kendi çağrışımlarından yararlanmakta hem de analist olarak boşlukları doldurma yoluyla düşlerini yorumlamaktadır. Benzer biçimde bu çalışmada araştırmacılar incelediği reklam metinlerinde yer alan öğelerin kendisinde yaptığı çağrışımlardan yararlanarak geriye kalan boşlukları da kendi yorumuyla doldurmaktadır.

Freud, "[e]ğer bir düş, günün etkinliklerini sürdürür ve tamamlar, hatta değerli yeni düşünceleri ışığa çıkarırsa yapmamız gereken tek şey, onu, düş-işleminin ürünü ve aklın derinliklerindeki karanlık güçlerin yardım işareti olan düş kılığından soymamızdır" (2010: 328) ifadesi ile düş-işlemi adını verdiği düş düşüncelerinin düşün görünür içeriğe dönüşmesini sağlayan işlem sonucu oluşan düşü yorumlayarak "karanlık güçler" dediği *bilinçdışı arzuların* kendini gösterme çabasına karşılık verilmesi gerektiğini ve böylelikle gerçek düşüncelere ulaşabileceğini belirtmektedir.

Freud'un "baz[e]n uyanıp da bunlara benzer bir yaşantının hâlâ tüm ağırlığı altındayken, yaşamımız boyunca, gerçek dünyanın hiçbir zaman onun eşini sunmamış olduğunu düşünmekten kendimizi alamayız" (2009: 114) sözündeki gibi, reklamlar da kişilere gerçek hayatlarında kendilerine sunulmamış olan arzularının *doyurulmasını gerçekleştirme vaadi* ile sunan bir tür düş metinleri olarak düşünülebilir.

Düşlerin uykunun bekçisi olduğunu belirten Freud'a göre, düş uykunun devamına hizmet etmektedir (2009: 282). Reklam metinlerinin seyirci/alıcıya sundukları şeylerle vaat ettikleri gelecek arasındaki uçurumun, seyirci/alıcının içinde olduğu durumla olmak istediği durum arasındaki uçurum ile çakışması sonucu üst üste gelip birleşen uçurumun, gerçek yaşantılarla kapatılmaktansa çekicilik düşleri ile kapatılmaya çalışılmaktadır (Berger, 2003: 148). Düşlerin uykunun bekçisi olduğu gibi reklam metinlerinin de reklam okurunun içindeki boşluğu, sundukları gerçek olmayan ve geçici bir rahatlama sağlayan düş dünyasıyla doldurarak kişilerin "uyku"larının devamının sağlandığı söylenebilir. Reklam'ın şimdiye ait olan yaşantıyı ortadan kaldırdığını, dışarıda olan tüm olay ve gelişmeleri yok etmesi ile çalışma koşullarının zor, anlamsız bir sürgit içinde olan temposunun kişilerin düşlediği gelecek dengelendiğini belirtmekte, çalışan kişinin düşlerindeki tüketen kendisini kışkırttığını belirtmektedir (2003: 149, 153).

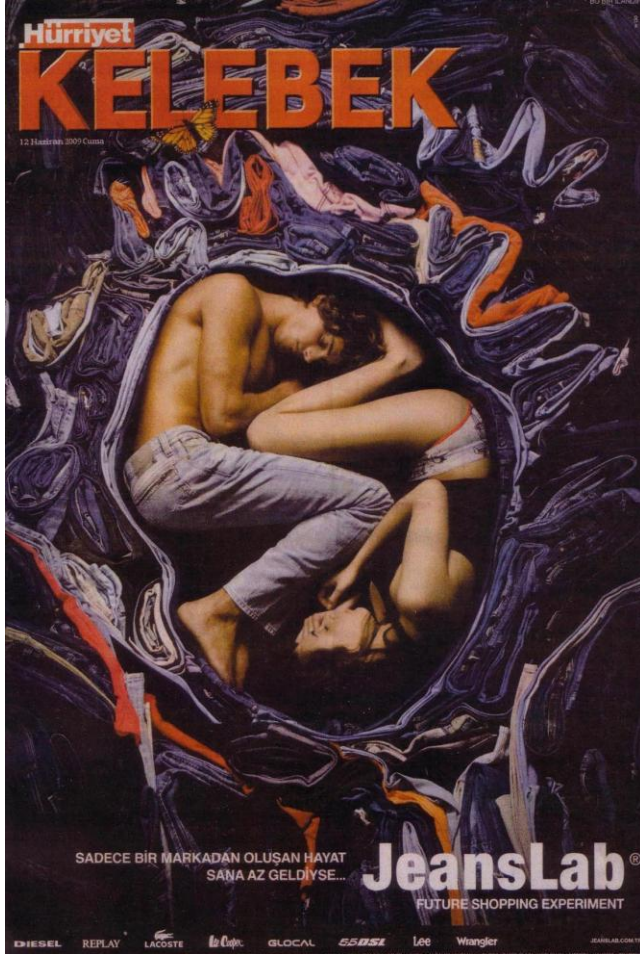
Uyuyan kişinin gerçek hakkında bir şey bilmek istemediği bir süreç olduğu düşüncesi (Lagache, 2005: 65) gibi reklam metinleri kişilere sundukları mutluluk dünyası ile gerçek olmayan geçici bir rahatlama



sağlayarak bu sürece benzeyen bir süreç yaşatmaktadırlar. Ötekinin arzusu, erotik arzu, kendini gerçekleştirme arzusu, narsistlik ideallerin gerçekleşmesi ve ölüm arzusu gibi biçimleri olan arzu, güçlü ruhsal hareketler olmakla birlikte, arzuyu içinde hissettiği ihtirasla, nesnenin gizemli çekimi ve gerçekleştiği sırada oluşan dinginlikle ilgili olmaktadır (*akt. Baudin, 2012: 75*).

#### Resim 4: *JeansLab* kot reklamı

(*Hürriyet Gazetesi Kelebek eki, 12 Haziran 2009*)



simgelerinden biridir (1920: 128).

Freud doğum öncesine geri dönüş olarak benzediği uykuda, "[e]n azından, o zamanki duruma aynen benzeyen bir ortam sağlarız. Sıcaklık, karanlık, uyarılma yokluğu vardır orada. Bazılarımız kıvrılarak uyku sırasında bedenlerine, anne karnındaki benzer bir şekli verirler" demektedir (2005: 65). *Hürriyet* gazetesinin eki olan *Kelebek*'te yayınlanan reklam metni (Resim 4) gibi, anne karnındaki cenin pozisyonuna benzer şekilleri kullanan reklam metinlerinin de gizli içeriğinde gerçek hayatın veremediği huzur, sıcaklık ve güven ortamına dönüş arzusunun geçici olarak doyurulması söz konusudur. Reklam metninde cenin pozisyonunda yer alan iki kişi kot pantolondan oluşmuş bir rahim içinde gösterilmektedir ki kadın cinsel organı olarak rahim Freud için anne arzusunun en doğrudan

## 2.2. Reklam ve Düşlerde Zihinsel Etkinlik

Reklam metni söz konusu olduğunda reklamı üretenler ve reklamı okuyanlar diye tanımlanabilecek iki özne bulunmaktadır. Reklamı okuyanlar da tüketici olarak reklam okurları ve araştırmacı adı altındaki okurun kendisi olarak iki gruba ayrılmaktadır. Tüketici olarak reklam okurlarının *bilinçdışı arzularını* tüketim malları ile ilişkilendirerek ihtiyaçları olmayan şeyleri satın almalarına nasıl ikna edileceklerini Amerikan şirketlerine gösteren Bernays tüketici insan modelini yaratarak, kişilerin içlerindeki bencil arzularının tatmin olması ile hem mutlu hem de "uslu" bir kişilik haline dönüştüğü keşfedilmesini sağlamıştır (*The Century of the Self [Benlik Asrı]* Belgeseli, 2002).

Düşünme uyku sırasında rahatsız eden bir şeyin sonucu olarak görüldüğünü belirten Freud düşlerin kaynaklarının yani uykuyu bozan nedenlerinin değişik türden olabileceğini belirtmektedir (2009: 75). Kişilerin gerçek hayatta yaşadıkları hoşnutsuz olaylar, acılar, hayal kırıklıkları, pişmanlıklar ve tatminsizlik duyguları gibi duygular sonucunda, hem gerçek yaşamın kişi üzerindeki ağırlığının artarak kendini daha fazla hissettirmesine hem de gerçeklerden uzaklaşma arzusunun artmasıyla bu arzusunun karşılayacak yollara başvurmaktadır. Reklam metinleri kişilerin bu arzularının giderilmesine geçicide olsa hizmet etmektedir. Düşlerin kendilerine seçtikleri malzemelerin bulunduğu yerinin bellek olduğu ve kaynağı olan uyaranların da uykuyu bozan nedenler olarak görülmesine benzer biçimde reklam metinlerinin kendilerine malzeme olarak seçtikleri konular insanların belleğinde zaten varolan arzular, istekler, korkular, tutkular, acılar ve mutlulukları kapsayan geçmiş yaşantıları, anıları ve gelecek beklentileridir.

Görülen düşlerin çoğunun uyandıktan sonra unutulması (Freud, 2009: 95-98) gibi gün boyunca karşılaşılan yüzlerce reklam metnini de anımsayabilmek mümkün değildir. Gün boyunca reklam metinleriyle televizyon, radyo, gazete ve dergi gibi başlıca reklam ortamları ile fuarlar, açık hava reklam araçları, doğrudan postalama, sinema, el ilanı, katalog, broşür ve satış yeri reklam malzemeleri gibi ana reklam kampanyalarını destekleyen nitelikteki reklam araçlarında karşı karşıya kalınmaktadır (Doğan, 2006: 21-30). Diğer bir reklam ortamı olan yeni medyanın eklenmesiyle gün boyunca karşılaşılan reklam metninin sayıca çok fazla olmasından dolayı bellekte görsel ve yazılı imgenin tutulabilmesi mümkün olmamaktadır. Kişinin belleğindeki malzemenin düşlerde değişime uğramasına (Freud, 2009: 105) benzer biçimde reklam metinlerinde sıradan günlük hayattan farklı, gerçek hayatın başka bir şekli sunulurken, düşlerde olduğu gibi imkânsız şeylerin gerçekleşmesine benzer şekilde reklam metinlerinde de kimi zaman "saçma anormal" olarak nitelenebilecek ilk bakışta okuru şaşırtan, ağırlamasını güçleştiren veya geciktiren temsiller olabileceği gibi çok fazla anlam yükleyebileceği temsillerde olabilmektedir. Freud'a göre *saçma düşler* ne kadar *çalgın* görünürse aslında o kadar *derin anlamlıdır*; ayrıca saçma düşler çoğu zaman bir küçümsemeyi ya da bir eleştiriyi de temsil etmektedir (2010: 172-173). Bu görüşten hareketle reklam metinlerinin "saçma" olarak görülen görünür içeriklerinin çok fazla gizli içerik barındırdığı çıkarımına ulaşılabilir. Ayrıca düşlerde istençdışı düşüncelerin ortaya çıkması sonucu "ahlak dışı" ve "saçma" olarak nitelenen düşler gibi reklam metinlerinin "ahlak dışı" veya "saçma" olarak nitelendirilmesi yaygındır.

Uyku sırasında birçok kaynaktan gelen iç ve dış uyaranlar, birçok düşünceyi harekete geçirir ve bu düşünceler çağrışım yasaları gereğince başka düşünceleri de çağırarak ve birbirlerine bağlanarak aklın çalışır durumda olan kesimi tarafından örgütlenerek işlenmektedir (*akt.* Freud 2009: 110-112). Söz konusu düş işleme çok benzer biçimde reklam metinlerindeki gösterenlerin birçok gösterileni harekete geçirmesi ve çağrışımsal olarak başka gösterilenlerin zihinde yeniden yapılanarak anlam üretmesi Roland Barthes'ın *Çağdaş Söylenler* (1990 [1957]) adlı çalışmasından beri reklam çözümlemeleri alanında sıradanlaşmış bir uygulamadır.

Freud'un sözünü ettiği gibi birçok kişi düşlerin kaynağını bedensel uyarılmalara bağlayarak düşlerdeki ruhsal işleyişi önemsememiştir (*akt.* Freud 2009: 112-120). Oysa Freud'a göre uyanırken bilincimizin derinliklerine ulaşamayıp, ancak düşler sayesinde zihnimizin derinliklerine uzanabilmekteyiz (*akt.* Freud, 2009: 122). Düşlerin anlamsız olmadığı, aksine incelenmeye değer olduğunu vurgulayan Freud gibi, reklam metinlerinin incelenmeye değer popüler kültür ürünü olduğunu söyleyen kültürel çalışmalar, içerdikleri anlamları bireylere, bireylerin bu anlamları içinde buldukları toplumlara yansıtabileceklerine inanmaktadırlar (Mengü ve Çakar Mengü, 2004: 343-363).

Gizli düş düşüncelerinin yeniden üretilerek düşlerde, anlamda aynı ancak görünürde farklı bir içerik haline dönüşmesine (Freud, 2009: 140-144) paralel olarak gizli düş düşünceleri gibi reklam metinlerinde ideolojinin farklı bir içerikle okurun karşısına çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla Freud'un psikoza ışık tutması amacıyla düşleri açıklamaya yönelik gösterdiği çabanın benzeri reklam metinlerinde gizli içerik olarak üstü örtülü verilen ideolojilerin çözümlenmesinde gösterilmesi

gerekmektedir. Freud'a göre her bir düş bir anlam taşımakta ve düşün kendisi bir belirti olarak yorumlanabilmektedir (Freud, 2009: 149). Benzer biçimde bir anlam barındıran ve yorumlanabilen reklam metinleri kültürel yapının bir belirtisi olarak çözümlenebilir. Bir anlam içeren düşlerin zihinsel tüm faaliyetlere eşit derecede önemli olması (Freud, 2009: 149) gibi reklamlar da diğer tüm kültürel etkinliklerden daha az önemli değildir.

Eski çağlardan beri düşleri yorumlamak için sıradan insanların kullandığı simgesel düş yorumu ile şifre çözme yönteminin düşleri yorumlamada yetersiz olduğu görüşü ana akım iletişim çalışmalarında reklamın "[ü]rün ve servislerin satışı için yapılan tanıtım; herhangi bir ürün ya da servis için en ikna edici satış mesajını en düşük maliyetle uygun kitleye ulaştırma; kitleleri herhangi bir ürünü satın almaya itmek için o ürün hakkında fikirlerin halka iletilmesi" (Ülgen, 1991: 2) şeklinde anlaşılması reklamların yorumlanmasında yeterli olmamasıyla paralellik göstermektedir. Dolayısıyla ilk bakışta görünür içerikte bulunan ve reklam metnini karışık, anlamsız ve hatta saçma olarak gösterebilecek olan göstergeler, ancak reklam metninin gizli içeriğinin yorumlanmasıyla bir anlama kavuşabileceğinden, reklam metni de saçma ve anlamsız olmaktan çıkabilecektir.

Psikanalitik çalışmaları sırasında Freud, hastalarının zihinlerindeki tüm düşünceleri ve düşlerini anlatmaları sonucunda psikopatolojik yapıların parçalanacağına yönelik amacına (2009: 153) paralel olarak, reklam metinlerindeki veriler kalıpyargılardan uzak bir şekilde incelenerek çözümlenmesi gerekmektedir. Freud'un hastalarının içinde oluşan düşünceleri elemesine yola açan eleştiriyi gidermesinin dikkatinin artırılmasını sağlayacağına (2009: 154) yönelik görüşünden hareketle, reklam metinlerinin incelenmesinde araştırmacı, içinde oluşan düşüncelerin elenmesini engellemesinin, dikkatini artırarak yorumlama çalışması önündeki zorlukları aşmasına yardımcı olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Freud hastalarının hiçbir düşünce ve duygusunu değersiz olduğunu düşünmeksizin aktarması gereğinin psikanalitik çalışmanın başarılı olabilmesi için şart olduğunu, hastanın kendi dünyasına yönelik eleştirel bir tavırdan kaçınması gerektiğini belirtmektedir (2009: 154-155). Reklam çözümlene çalışmalarında da metinlerde yer alan gösterenlerin hepsi anlamlı ve değerli olup, her birinin tek tek ele alınarak incelenmesi gizli anlamlara ulaşılmasında etkili olmaktadır.

Freud, düşlerin ve patolojik düşüncelerin çözümlenmesi sırasında hastanın bu eleştirel etkinliği bilerek bırakmasının sonucunda elde edeceği ruhsal enerjisini "istençdışı düşünceleri gözlemede kullanabileceğini ve bu sayede "istençdışı" olan düşüncelerin "istençli" hale getirilebileceğini belirtmektedir (Freud, 2009: 155-156). Freud'un insanın bu düşüncelere karşı eleştirel tavrı bırakmasının çok zor olduğunu söylediği gibi reklam metinlerinin okunmasını yapılırken ilk tavır reklamı yapılan ürünün tanıtıldığı düşüncesidir. Bu düşüncenin arkasında Freud'un belirttiği gibi, metne karşı olan istençdışı düşüncelerin olduğu ve reklam metninin derinlemesine okunması söz konusu olursa istençdışı düşüncelerin istençli düşünceler haline dönüşebileceği söylenebilir. Kişinin kendine yönelik eleştirel tavrını bırakmasının düş çözümlenmesinde "istençdışı düşünceleri" "istençli" düşüncelere dönüştürmek için gerekli olduğu belirtilmektedir; ancak burada bırakılması gereken "eleştirel tavır" kişinin kendine karşı olan suçlayıcı tavrıdır. Reklam çözümlenmesi yapılırken ise, metni derinlemesine yorumlama anlamında "eleştirel" bakışı kullanmak gerekmektedir.

Freud, düş çözümlenmesinde kullandığı yöntemle simgesel yöntemden uzaklaşarak "şifre çözme" yöntemine yaklaşmaktadır (Freud, 2009: 156). Bu çalışmada da Freud'un düşleri bileşik bir yapı olarak görüp parçalara ayırarak çözümlenmesine benzer biçimde ele alınan reklamlar da bileşik yapı olarak incelenip parçalarına ayırarak çözümlenebilir. Düşleri bileşik bir yapı olarak gören Freud, düşleri parçalara ayırarak çözümlendiği gibi, reklam metinleri de bileşik bir yapı olarak ele alınıp analiz edilebilir. Reklam metnini oluşturan görünür içeriğin parçaları olan görsel ve yazılı göstergeler bu bileşik yapının parçalarıdır. Freud'un düşlerin içeriğinin parçalarının, kişilere ve ortaya çıktığı koşullara göre anlamının farklılaşacağına dair olan inancı, kendi yorumlama yönteminin "şifre çözme" yöntemine yakın olduğunu

ifade etmesine rağmen onun kadar kolay olmadığından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde reklam metinlerinin (feminist, marksist gibi) farklı perspektiflerden okumalarında anlam farklılaşabilecektir. Umberto Eco'nun *Açık Yapıt* adlı kitabında tanımladığı şekliyle farklı okumalara açık olan bir sanat eseri (akt. Kavuran, 2012: 232) gibi reklam metinlerinin de birer *açık yapıt* olarak ele alınabilir. Düş yorumlama işi tamamlandığında düşün bir isteğin doyurulması olduğu (Freud, 2009: 172-173) sonucu nasıl ortaya çıkıyorsa, bu çalışmada söz konusu reklam metinlerinin psikanalitik çözümlemesi sonucunda bilinç dışında varolan arzuları doyurmayı vaat ettiği ileri sürülmektedir.

### 2.3. Reklam ve İsteklerin Doyması Olarak Düşler

Freud, düşlerin anlamsız olmadığı ve bir anlam içeren geçerliliği olan *ruhsal görüngüler* olduğu sonucuna ulaşmak için kendi gördüğü düşü çözümlenmiş ve düşlerin bir istek doyması olduğu savını geliştirmiş (2009: 174), bu sav bu çalışmanın çıkış kaynağı olmuş, reklamın bir tür düş metni olması düşüncesiyle birlikte reklam metinlerinin istek doymayı vaat ettiği görüşünün temeli olarak ele alınmıştır.

Arzu doyma işlevinin açık olduğu düşlere örnek olarak Freud, tuzlu şeyler yediği zamanlarda düşünde susama arzusunu duyarak su içtiğini gördüğü düş örneğinde, içme isteğini düşün doymadığını ancak gerçek susuzluğu gidermediğinden dolayı uyandırdığı bu düşü bir "rahatlama düşü" olarak adlandırmaktadır (2009: 175-176). Reklamlarda sayıca çok fazla olan üst-sınıf göstereni bir "rahatlama düşü" görevi görmektedir, susuzluğun giderilmemesi gibi reklam okurunu rahatlatmakta ve simgesel olarak uykusunun devamını sağlamaktadır. Avrupa'da "Kazlar düşünde ne görür?" atasözü ve bu atasözüne verilen "mısır" cevabının, düşlerin istek doyma olduğu savının özeti olduğunun belirtilmesi (Freud, 2009: 183) gibi, "aç tavuk düşünde kendini darı ambarında görür" şeklindeki Türk atasözündeki gibi reklam okuru da kendini reklam metinlerinin sonsuz yaşam, gençlik, güzellik, sağlık ve zenginlik sunan dünyasının bir parçası gibi görmektedir.

Freud, düşlerin isteklerin doyması kuramını oluşturduğunda, bu savının, içinde istek olduğu açık olan düşleri kapsadığı, içinde istek olmayan düşler için bir açıklama oluşturmadığı söylenmiştir (2009: 185). Bu eleştiriye karşılık kuramını düşlerin görünür içeriğine değil, düşlerin arkasındaki gizli düş düşüncelerine dayandırdığını, içinde istek olduğu belli olan düşleri "kılık değiştirmemiş", buna karşılık içinde istek olmayan düşleri ise çarpıtılmış, "kılık değiştirmiş" düşler olarak betimlemiştir. Kimi reklam metinlerinin görünür içeriğinde arzu açık bir şekilde görülebilmesine rağmen, kimi reklam metinlerinde ise reklam okurunun istemeyeceği şekilde rahatsız edici öğeler içeren görünür içerik bulunmaktadır. Yorumlandıkları zaman kılık değiştirmiş düşlerinde istek doyma olduklarının ortaya çıkacağı gibi reklam metinlerinin de görünür içeriğinin çözümlenmesinin ardında gizli içeriğinde istek/arzu barındırdığı ortaya çıkabilmektedir. Burada önemli olan reklam metnindeki istek/arzunun neden kılık değiştirerek çarpıtıldığı, anlamın farklılaşmaya çalışıldığı araştırılmasıdır. Freud'a göre günlük hayatta sansür ne denli sıkıysa politik yazarların o denli dolambaçlı dil kullanmalarına benzer biçimde düş çarpıtması da "kılık değiştirmemiş" düşlere göre o denli karmaşık bir görünüm sunmaktadır (2009: 191-193). Reklam metinleri çözümlendiğinde görülmektedir ki bu metinlerde "kılık değiştirmemiş düşler" gibi doğrudan arzuyu gösterdiği zamanların haricinde sansür karşısında politik yazarların kullandığı dolambaçlı dile benzer bir dil kullanılmaktadır.

Düşlerin şekillenmesini bağladığı iki ruhsal güç olan sistemlerden birinci ajanın istekleri doymayı sağlayan, ikinci ajanın ise bilince geçmeye çalışan düşünceleri çarpıtan sistem (Freud, 2009. 194-196) olmasından yola çıkılarak, reklam dünyasında birinci ajan, reklam metinlerinin üretiliş amacı olarak ürün tanıtımı ve markanın bilince yerleşmesini sağlayarak doymak isteyen ürünün satışının

artırılması olarak ele alınabilir. Buna karşılık basit bir şekilde ürün tanıtımı yerine göstergelerle dolu reklam metninin hazırlanması, çarpıtmayı sağlayan ikinci ajanı ifade etmektedir. Reklam okuru ise reklam metninde karşılaştığı kılık değiştirmiş düşünceyle karşılaştığında, düştaki gibi birinci ajanının doyumaya çalıştığı istekle karşılaştığını zannetmektedir. Karşılıklı birinci ajanlarının işleyişlerinin farklı olmasından anlaşılacağı gibi reklam okuru ile reklam metninin hedeflediği amaç farklı olmaktadır.

Düşlerin çarpıtılması ile düşün içeriğinde bulunan istek doyurmanın anlaşılmayacak üzere değiştirilmesinin nedeni olarak, o düşün içeriğinde olan bir şeye duyulan rahatsızlık ve bastırma arzusunu gösteren Freud, "düş (baskılanmış ya da bastırılmış) bir isteğin (kılık değiştirmiş) doyurulmasıdır" demektedir (2009: 209-210). Reklam okurunun karşısına çıkan kılık değiştirmiş reklam metinleri, reklam okurunun bastırılmış ya da baskılanmış arzuları ile iç içe geçen markayı bilinçdışı bir süreçte alımlanması sağlanmış olmaktadır.

Freud düşlerde malzeme olarak düştan bir gün önceki "düş günü"nde önemli olan malzemenin önemsiz bir şekilde düşte yer aldığını ve düş günü izlenimlerinin önemli olmasını da, kişiye daha eski izlenimleri çağrıştırmamasından kaynaklandığını belirtmektedir (2009: 212-217). Bu görüşe paralel olarak reklam metnindeki görsel ve yazılı malzemesinin hiçbirinin önemsiz olmadığı, görsel metindeki her bir öge reklam metninin gizli içeriğindeki anlama götürerek, "yapboz"un parçaları gibi reklam metninin görünür içeriğiyle beraber gizli içeriğini oluşturmaktadır. Keza reklam çözümlemesi çalışmalarında kullanılan yöntem ne olursa olsun incelenen metinlerdeki tüm göstergelerin neredeyse tek tek ele alınarak tartışılmasına çok sık rastlanmaktadır (konuyla ilgili detaylı çözümlenmeler için bkz.: Büker ile Eziler-Kıran, 1999; Aygün Cengiz, 2009; Dağtaş, 2003; Leiss, Kline ile Jhally, 1997). Ayrıca eski izlenimleri çağrıştıran düş günü gibi, reklam metnindeki her öge çözümlenirken kültürel izin aranması düş yorumunda olduğu gibi gizli içeriğin ortaya çıkarılmasında kolaylık sağlayacaktır.

Freud'a göre düşlerin çok sık birden fazla anlamı bulunmaktadır ve bu anlamlar üst üste sıralanmış dikey katmanlar halindedir (2009: 267-268). Reklam metninin psikanalitik çözümlemesi de sözkonusu metinlerin birden fazla anlamı içerdiğinin yoruma nasıl açık olduğunu göstermektedir. Düşlerin birden fazla anlamının olmasıyla beraber, kişinin kendisine ait ruhsal durumuna göre biçim aldığını, her düşün kişiye özel anlamla yorumlanacağı da belirtilmekte, tipik düşler olarak nitelen düşlerin ise herkesin gördüğü türden ve anlamının herkes için aynı olduğu ifade edilmektedir (Freud, 2009: 296-316). Reklamı yapılan ürünlerin içinde medyanın farklı mecralarında farklı hedef kitlelerine hitap eden ürünlerin çeşitliliğini arttırmaktadır. Sınıfsal farklılık gösteren ürünlerin yer aldığı reklam metninin içerdiği görsel ve yazılı göstergeler farklılık gösterdiği gibi, içerdiği anlam da farklılaşmaktadır. Reklam metinleri sınıfsal farklılıkla beraber, içerdikleri kültürel unsurların farklılığını da barındırmaktadırlar. Bu durum Freud'un "kişiyeye özel düşler"ini çağrıştırmakta, reklam metninin her birey için farklılık gösterebileceğini göstermektedir. Ancak farklı hedef kitleleri olan dergilerde yer alan ürünlerin reklam metnlerinde üretilen anlamların birbiriyle benzerliği, her reklam metninin kişiyi tüketime sevk etmesi, Berger'in dediği gibi alınan her ürünün kişiyi biraz daha zenginleştireceğini söyleyen reklam metnlerine rağmen biraz daha yoksullaştıracağı gerçeği (2003: 131) her kişi için aynı olması bakımından da "tipik düşler" gibi reklam metninin herkes için aynı türden olmasını zorunlu kılmaktadır.

Reklam metnindeki ürünlerin kişileri en zengin, en sağlıklı, en güzel, en çekici ve/veya en mutlu kişisi olacağını söylemesine karşılık, reklam okuru reklamı yapılan ürünleri tüketse dahi reklam metninin söylediği gibi en zengin, en sağlıklı, en güzel, en çekici ve/veya en mutlu kişisi olmayacağını bilmektedir. Freud bilinçdışı bazı isteklerin bastırıldığını, buna rağmen düşte ortaya çıkmasını ise düştaki bu isteğin kişinin bilinçli olarak isteyemeyeceği bir istek olduğundan sansürün bu düşe silahlanmamış olması, diğer bir etmen kişinin bastırıldığı isteğini, o isteğe uygun düşen bir endişenin arkasına gizlenmiş şekilde düşte ortaya çıkmasıdır (2009: 315-316). Reklam metnindeki gerçek ile

kişinin arzusu arasındaki derin uçurum, düşlerde olduğu gibi sansürün ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Kişinin en zengin, en sağlıklı, en güzel, en çekici ve/veya en mutlu insan olma arzusu reklam metinlerinde açıkça (bir sansüre uğramadan) görülebilmektedir. Düşte asıl isteğin endişenin arkasına saklanması gibi, bazı reklam metinlerinin, kişilerin bu arzularına sahip olmayanın mutsuzluğu imgesinin arkasına isteği saklayarak sunduğu görülmektedir.

#### 2.4. Reklam ve Düş-İşlemi

Bir düşün anlamının düşün görünür içeriğinde değil gizli düş düşüncelerinin barındığı gizli içeriğinden çıktığını belirtilmesi gibi, reklam metinlerindeki anlam da, metinlerdeki göstergelerin düz-anlamlarından değil gizli içerik olarak adlandırılacak reklam okurunun reklam metninin daha derin katmanına yönelmesini sağlayan yan-anlamlarından çıkmaktadır. Freud'un ele aldığı şekliyle düşlerde gizli düş düşüncelerinin görünür içeriğe dönüştürülmesini içeren düş-işlemindeki; yoğunlaştırma, yerdeğiştirme, temsil edilebilirlik, simgeleştirme ve ikincil düzeltme işlemleri (Freud, 2010: 13-232) gibi reklam-işleminde de reklam metinlerindeki gizli içerikteki anlam benzer tekniklerle görünür içeriğe dönüştürülmektedir. Bu yüzden reklam metinlerinin gizli içeriğinin görünür içerik haline gelme sürecine de reklam-işlemi denilebilir.

Gizli düş düşüncelerinin kapsamının genişliğine karşın görünür içeriğin çok kısa ve özet olmasının nedeni olarak ruhsal malzemenin düşte yoğunlaştırılması gösterilmektedir (Freud, 2010: 11). Freud'un düş-işlemi olarak nitelediği işlemlerden olan *yoğunlaştırma*, reklam metinlerinin hepsi için geçerli olabilecek bir işlemdir. Bunun nedeni, özellikle basılı reklam metinlerinin görünür içeriğindeki görsel ve yazılı göstergelerinin az olmasına karşılık, görünür anlamın arkasındaki gizli içeriğin çok geniş olmasındandır. Dolayısıyla reklam metinleri, özellikle de basılı reklam metinleri tam olarak bir *yoğunlaştırmadır*. Düşlerde yoğunlaşmanın niceliğinin, (içerdiği anlamın yorumlanmasının) tam olarak tamamlanamaması her çözümlemede başka anlamlara ulaşılmasını sağlamaktadır (Freud, 2010: 11-12). Reklam metinleri toplumbilimsel, marksist, göstergebilimsel, feminist veya psikanalitik yöntemlerin hangisiyle çözümlenirse çözümlenir, kısa olan görünür içeriğin çözümlenme sonrasında detaylı bir değerlendirmeye karşılaşılmaması söz konusu olmaktadır. Bunun nedeni olarak ruhsal malzemenin düşte yoğunlaştırılmasına denk olarak reklam metinlerinde kültürel malzemenin yoğunlaştırılmasıyla açıklanabilir. Reklam metinlerinin her yeni çözümlenmesinde düşlerde olduğu gibi yeni anlamlara ulaşmakta ve yorumlanması hiçbir zaman tamamlanamamaktadır.

Düşlerde yoğunlaştırma işleminin yöntemlerinden olan kolektif tip, bir tek tipin görünümünün arkasında pek çok tipin gizlenmesi, bileşik tip ise, iki veya daha çok tipin tek bir düş imgesi haline getirilerek birleştirilmesidir. Reklam metinlerinde görünür içerikteki kimi zaman kişiler, kimi zaman nesnelere yoğunlaştırmanın bu yöntemlerinin kullanılarak kolektif veya bileşik tipler haline getirilmektedir. Çoğu zaman kişiler nesneleştirilerek, nesnelere ise kişileştirilerek, kimi zamanda bir nesne ya da tek bir özne ile sınıfsal, kültürel ve öznel farklılıktaki kişiler temsil edilmektedir.

#### Resim 5: *Essere* ayakkabı-çanta reklamı



Sözel bileşikler ya da sözel biçim değiştirmelerin yer aldığı sözel yoğunlaştırmalar yoğunlaştırma işleminin diğer bir yöntemidir (Freud, 2010: 36-37). Sözlerin biçimsel değişikliğe uğramasından başka, kendi anlamlarının

dışında başka anlamların yerine geçerek kullanılması da söz konusu olmaktadır. Reklam metinlerinde yazılı metin olarak kullanılan göstergelerde bu tip biçimsel değişiklikler ve başka anlamlarda kullanılan kelimelere çok sık rastlanabilmektedir.<sup>6</sup>

Grafik tasarımında önemli bir yer tutan tipografi<sup>7</sup> grafik iletişimde en yalın iletişim araçlarından sayılması ve semboller takımı ya da gösterge olarak önemli ve güçlü bir ileti biçimi olarak görülmesi sonsuz seçenekli düzenlenebilir olan yazının gücünden kaynaklanmaktadır (Sarıkavak, 2010: 80). Tipografi web sayfası ve reklam dünyası gibi görsel mesaj ağırlıklı olan yerlerde etkili bir dil olarak kullanılmaktadır. Yoğunlaştırmanın bir çeşidi olan sözel biçim değiştirmeler ya da sözel yoğunlaştırmayı birçok reklam metni Resim 5'de<sup>8</sup> görüldüğü gibi görsel etkisini arttırmak için kullanılmaktadır. Reklam örneğinde yazılı metin sözel biçim değiştirmesine uğramış, kendi anlamından başka bir nesnenin biçimini almıştır. "Sale" kelimesi reklam metninde sözel biçimsel değişikliğe uğratılmış, kadın ayakkabısı yerine geçirilerek "ucuzluk" ile "ayakkabı"nın anlamsal olarak iç içe geçmesi sağlanmıştır.

Reklam metinlerinde yer alan ürünlere ve markalara ait logo<sup>9</sup> tipografi tasarımıyla oluşturan sembollerdir. Logolar, kullanıldıkları yazı karakterleri ve biçimsel uğradıkları değişikliklerle kimi zaman kendi anlamı doğrultusunda başka imgeleri de çağrıştırırlar, kimi zaman tek bir harf birçok mesaj içermektedir.

#### **Resim 6: *Transport Loyal Ecoliers-Taşımacılık***

##### ***şirketine ait logo tasarımı***



<sup>6</sup> Ayrıca bu reklamda bariz bir biçimde dikkat çeken kadın ayağı ve ayakkabıyı da çözümlmek gerekirse Freud'un (Avrupa folkloruna dayanarak) ayak ve ayakkabının kadınlığı simgelediğine dair açıklamasını da hatırlamak gerekir (1920); tüm bu simgeler bizi libido kavramına yönlendirmektedir.

<sup>7</sup> Bir tasarıma uygun yazı yazmak anlamına gelmekte, grafik tasarımının temel unsurlarından olan bir grafik dildir. Yazının fontu, satır uzunluğu, satır boyutu, satır ya da karakter arası boşluk gibi etkenlerin bir arada sanatsal bir düzenlemeyle kullanıldığı tasarım dili olan tipografi her görsel reklam çeşidinde kullanılmaktadır. Tipografi reklam metinlerinin vereceği mesajın ikna edilmesinde etkili bir unsurdur (<http://www.aso.com.tr/tipografi.html>, 28 Mayıs 2012).

<sup>8</sup> <http://www.vektograf.com/tag/yaratici-iliginc-reklam-orneklere>, 30 Mayıs 2012.

<sup>9</sup> Kuruluşun yasal ismini gösterir ve genellikle özel bir yazı stili ile ya da görsel bir sembol biçiminde düzenlenerek oluşturulur ve kuruluşun yasal ismini temsil eder (Gürgen, 1990: 107).

**Resim 7: İmece Women Center-****İmece Kadın Merkez Kuruluşuna****ait logo tasarımı**

Resim 6'da görülen bir taşımacılık şirketine ait olan logo<sup>10</sup> tasarımı, şirketin isminden oluşmakta, şirket ismindeki "O" harfleri bir motorlu taşıtın tekerlekleri yerine kullanılmış, şirketin adı ise bir kamyon/kamyonet şekline bürünerek sözel biçim değiştirilmesine uğramıştır. Diğer bir logo tasarımı örneğinde (Resim 7) *İmece Kadın Merkez*<sup>11</sup> adıyla yurtdışında faaliyet gösteren bir kadın kuruluşu için yapılan logo tasarımı görülmektedir. Bu logoda kelimenin bir harfi ile simge bütünleşmiş, yeni bir figür oluşturmuştur. Ayrıca kadın sembolünün içindeki boşluk, konuşma balonu haline dönüştürülen sözel bileşiklere bir örnek olarak görülebilecek bu logoda, kadın, yardımlaşma, birleşme, özgür ve bağımsız bir şekilde kendini ifade etme anlamları bu logoda toplanmıştır.

Freud'un düş-işlemlerin olan yerdeğiştirme, gizli içerik ile görünür içerik arasındaki ilişki biçimlerinden biridir. Görünür içerikteki temel unsurların düş düşüncelerinde çok farklı rollere büründüğünü belirten Freud, yerdeğiştirmenin aşırı belirlenme aracılığıyla ruhsal önemi az olan öğelerin daha önemli hale getirilmesi işlemi olduğunu ifade etmektedir (2010: 39-43). Reklam metinlerinde görünür içerikte yer alan göstergeler hem önemli gösterenler, hem de önemsiz gibi görünen gösterenler dolayısıyla, ruhsal değeri az olan öğelerin aşırı belirlenme yöntemi ile öne çıkarılabildiği görülebilmektedir. Reklam metinlerinde de düşler gibi önemsiz olan hiçbir öğe bulunmamakta, anlama götürecekt olan göstergeler arasında reklam okurunu yönlendirecek belirlemelere, vurgulara rastlanabilmektedir. Kimi zaman bu aşırı belirleme sırasında önemsiz gibi görünen arka planda kalmış ya da vurgulanmamış bir öğe çözümlendiği zaman, gizli içerikteki anlama götürecekt önemli bilgileri barındırdığı görülmektedir.

Düş yerdeğiştirmesinin çarpıtmanın gerçekleştiği ana işlemlerden biri olması ve direnç tarafından dayatılan sansürden kurtulmanın yollarından biri olarak gösterilmesi (Freud, 2010: 42-43) düşüncesine benzer şekliyle reklam metinlerindeki gizli içerikteki anlam çarpıtılarak farklı bir görünür anlama bürünmektedir. Freud'un, fikirlerini otoriteden korkup olduğu gibi değil, değiştirerek aktaran politik yazarları, kendine karşı gelişen savunmalar yüzünden kendini çarpıtarak kılık değiştirip dışa vurabilen isteğe benzetmesi (2009: 191-193), tam da reklam metinlerinin çözümlendiğinde görüldüğü gibi, doğrudan arzuyu gösteren zamanların haricinde, bu politik yazarlar gibi dolambaçlı bir dil kullanılmasını anımsatmaktadır.

Düşlerde kullanılmayan *çünkü, ya-ya da* gibi bağlaçlar nedeniyle kurulamayan bağlantıların ancak yorum sırasında sağlanabilmesi, düştaki her düşünce katarının kendisine karşı sav çağrışımının mutlaka eşlik ettiği, düşte bulunabilecek karşıtlığın düşün kendi karşıtlığının olması gibi düş düşünceleri arasındaki ilişkileri tahrip eden düş-işleminin, bu tahribe karşın gösterebildiği birtakım işlevlerin varlığı söz konusudur. Bu nedenlerden dolayı Freud, temsil edilmesi çok zor olduğunu söylediği düş düşüncelerinin aralarındaki bağlantıları göstermek için, düş-işleminde yer alan işlemler dışında düşlerde

<sup>10</sup> <http://www.selcukozis.co.uk/logo.htm>, 30 Mayıs 2012.

<sup>11</sup> Toplumsal hizmeti amaçlayan bir kadın kuruluşudur. Etnik farklılıkları olan kadınlar ile ilticacı kadınları, özellikle Türk, Kürt ve Kıbrıslı Türk kadınlarını güçlendirme hedefini taşımaktadır (<http://www.imece.org.uk>, 30 Mayıs 2012).



bulunan çeşitli temsil araçları olarak iş gören düşünişleminin kullandığı aygıtlardan bahsetmektedir. (2010: 45-47)

Freud'un düşün çözümlemeleri sonucunda ulaşılmış olan bu temsil araçları, mantıksal bağlantının *eşzamanlılık* ile gösterilmesi, nedensel ilişkileri ifade etmek için sonucun *giriş düşü*, temel cümlenin *ana düş* haline getirilmesi, *zıtlıkların* aynı şeylermiş gibi temsil edilmesi ile benzerlik, uygunluk gibi ortak özellikleri olan öğelerin, ilk yöntemi *birleştirme* ikinci yöntemi *özdeşleşme* olan "tekleştirme" yöntemidir. "Keşke diğer yol olsaydı!" anlamına gelen *ters çevirme* ya da *karşıtına* dönüştürerek temsil etme, *siliklik*, *anıştırma*, *karmaşıklık*, *uçuşma*, *boşluklar* gibi belirsizlik ifadeleri ile *ketvurulma* duyumsamalarının düşün gizli konusunu temsil etmek için kullanıldığı diğer araçlar olduğu sonucuna da ulaşılmıştır. Düş-ışleminin düşün içine düş yerleştirdiği durumlarda ise bunun bir reddetme ifadesi olduğu, düştaki olayın doğrulanmasının söz konusu olduğu ifade edilmiştir. (2010: 45-69)

Reklam metinlerinde tüm malzemenin reklam çerçevesi içinde eşzamanlı olarak gösterilmesi başta olmak üzere düşte gizli düşünceleri temsil eden araçlara reklam metinlerinin çözümlemeleri sırasında rastlanmakta, silik, karmaşık, uçuşan, anıştıran ve ketvurulmuş olan göstergeler bulunmaktadır. Reklam metinlerinde vaat edilen şeyler gelecek zamanı temsil ettiğinden, reklamın okunması sırasında ise gelecek zamanın şimdiki zamana dönüştüğünden zamanın tersine çevrildiği söylenebilir. Ayrıca nedensel ilişkilerin temsilinde sonuçtan bir giriş düşü, temel düşünceden ana düş oluşturulması, reklam metinlerindeki göstergelerin metin üzerinde yerleşmesinin ve sıralanışının reklamın okunmasındaki önemini hatırlatmaktadır.

Basılı reklam metinlerinde, reklamın görünür içeriğinde yer alan sağ taraftaki *logo*, düşün sonuç bölümünden çıkarsanan *giriş düşü* gibi *giriş reklamını* oluştururken, logo dışında kalan tüm malzeme ise *ana düş* gibi *ana reklam* oluşturan göstergelerdir. Reklam metinlerindeki anlamın logoya aktarılması ve logonun yerinin değişken olması, gizli içerikten logoya olduğu gibi, logodan da gizli içeriğe bir anlam transferinin sağlanmasını kolaylaştırmaktadır.

Düş düşüncelerinin düşün içeriği haline dönüşümünde diğer bir işlem, düş düşüncelerindeki öğelerin simge ile temsil edilebilme özelliğidir. Düşlerin düş düşünceleri arasındaki ilişkileri temsil etme yolları olarak bahsedilen temsil araçları kapsamına giren bu özellik, bir öğenin sözel biçiminin diğer bir öğeyle yerdeğiştirmesi ile olabilmekte, bu yerdeğiştirmenin olacağı öğenin ise resimsel olarak temsil edilebilme özelliğinde olması gerekmektedir. Freud, düşlerde düş düşüncelerinin görsel imgeler halinde temsil edilmesi ile temsil edilmenin kolaylaştırılması ve ruhsal basıncın azaltılmasının amaçlandığını belirtmektedir. (2010: 70-75)

Reklamı yapılan ürünlere bedelini ödeyerek sahip olabilmek üst-sınıflar için bir sorun teşkil etmese de geriye kalan herkes için eşyaya sahip olmanın bedeli yüksek olmaktadır. Söz konusu bedelin yüksekliğinin yaratacağı sıkıntı duygusu, Freud'un adlandırmasıyla "ruhsal basınç" şeklinde tanımlanabilir. Düşlerde asıl öğelerin birbiriyle uyuşmayan yan düşüncelerden seçilerek ruhsal basıncın azaltılması nasıl söz konusuysa, reklamlarda vaat edilen hazzın büyüklüğü dolayısıyla ödenecek olan bedelin ağırlığı hafiflemektedir.

Düşlerin düşün işleminde simgeleştirme tekniğini kullanırken, temsil edilebilirliği olan ve sansürden kaçabilen, bilinçdışında hali hazırda bulunan simgeleri kullandıkları belirlenmiştir. Freud, simgeleştirmenin düşler gibi, kültürün folklor, mitoloji gibi birçok alanında kullanıldığını, simgelenen şey ile kurulan ortaklığın bazen açık, bazen de gizli olduğunu belirtmektedir. Kılık değıştirmiş düşüncelerin temsili için kullanılan simgeleştirmenin kullanıldığı düşlerde, simgenin evrensel anlamının ardından düşün gören kişinin çağrışımları doğrultusunda yorumcu boşlukları doldurmaktadır. (2010: 79-84)

Freud'un düş-işlemlerinden sonuncu işlem *ikincil düzeltme*dir. Düş, gördüğü kişiye rahatsızlık, şaşkınlık ve tiksime gibi duygular uyandırdığı zaman, bu duygular düş düşüncelerinin eleştirel bağlamda parçası olduğu için kişi bu rahatsızlığa dayanamaz ve *ikincil düzeltme* yoluna giderek "bu yalnızca bir düş" cümlesini kullanmaktadır (2010: 215-232). Reklam metinlerinde *ikincil düzeltme*nin bu biçimi, reklamın reklam olduğunun anlaşılacağı düşünülürken reklam metninin kenarında "Bu bir ilandır" şekliyle ifade edilmektedir.<sup>12</sup> *İkincil düzeltme*nin biçimlerinden diğeri ise, düşe girecek olan öğelerde eksiltme ya da ekleme yapılmasıdır. Düşün saçma görünümünden uzaklaştırarak ve uyanıklık düşüncesine yakın bir düşünceye benzeyen bir düş oluşmasını sağlayan düşün yapısındaki boşluklar düşlerdeki *ikincil düzeltme* biçimlerindedir (2010: 215-217).

Freud'a göre "uyanıklık yaşamında aklın baskılanmış malzemesinin ifade bulması" engellenmektedir ve "içinde bulunan çelişkilerin, biri diğerrinin emrine girecek biçimde giderilmesi sayesinde içsel algılamadan" koparılmaktadır. Bu durumda, düşleri çözümlmek "yalnızca küçük bir adım", "bir başlangıç"tır; ancak düşleri çözümlmek aynı zamanda *ruhsal aygıtın* "en mükemmel ve en gizemlisinin bileşimini kavramaya doğru bir adım"dır; o nedenle Freud için düşlerin yorumu, "aklın bilinçdışı etkinliklerine götüren bir kral yoludur". (2010: 324)

Freud'a göre düşler "asla küçük ayrıntılarla uğraşmazlar"; düşlerde görülen her şey önemli olmakla birlikte sansür nedeniyle ruhsal yoğunluk, "önemli ama karşı çıkılabilir olandan önemsiz olana" aktarılır (2010: 307). Benzer biçimde reklam metinlerinde de önemsiz hiçbir gösterge yoktur. Reklam metnindeki görünür içerik, okuru, reklamı yapılan ürünü satın almaya teşvik ederken metinde var olan "ruhsal yoğunluğu" gizli içerikteki asal arzunun doyurulacağı vaadinden salt ürünü tüketmeye kanalize etmektedir. Düşün "itici gücü" nasıl *baskılanmış* olan (2010: 309) ise reklamın "itici gücü" de *baskılanmış* olan *arzu*dur.

## Sonuç

Modernleşme ile birlikte modern toplumlarda tüketim odaklı yaşam biçimi desteklenmekte, kişiler için tüketim, sadece temel ihtiyaçların karşılanması olarak değil, arzuların giderilmesine yönelik bir etkinlik haline gelmektedir. "Arzu nesnesini sunma" üzerine kurulu bir süreç haline gelen tüketim, arzu edilen (arzu edildiğine inandırılan) şeylerin tüketilmesiyle, kişilere belli tarzda bir yaşam şekli sunulması üzerine kuruludur. Modern dünyada bu çabanın en iyi sonuç veren araçlarından birisi ise reklamcılıktır. Reklam, sürekli olarak tüketimi öneren ifadelerle yaratılan hayali *özgür ve mutlu dünyayı* sunmaktadır. Gerçeklikte ise sunulan bu dünyanın kişilerin gerçek dünyaları ile uyuşmaması, hem kişilerde zaten varolan eksiklik duygusunu tetiklemekte, hem de kişilerin olmak istedikleri durumu yansıtarak içinde oldukları yokluk duygusunu perçinlemektedir. Reklam, gerçek olamayacak kadar güzel, çekici, zengin, soylu, sağlıklı, kusursuz ve mutlu insanların olduğu lüks, renkli, eğlenceli, gösterişli ve olağanüstü bir dünya yaratmaktadır. Yaratılan bu dünya kişilerin düşlerini, hayallerini süsleyen arzu/isteklerini barındıran bir dünyadır. Reklam metinleri kişilerin tüm bu arzularını -düşlerinde gördükleri gibi- gerçekleşmiş olarak göstermekte ya da *henüz* gerçekleşmemiş olanların gelecekte gerçekleşeceği vaadinde bulunmaktadır. Bu vaatlerin esasında asla gerçekleşmeyeceğini bilen reklam okurunun hâlâ reklamlara inanıyor olması, reklam metninde yaratılan düşlerin reklam okurunun kişisel düşleriyle çakışıyor olmasından kaynaklanmaktadır (Berger, 2003: 146).

<sup>12</sup> Reklam metinlerinin reklam olduğunun açıkça anlaşılabilir ve kolaylıkla ayırt edilebilecek biçimde sunulması etik bir zorunluluktur; metne ilk bakışta bu ayrıştırma yapılamıyorsa bu etik kuralın açık ihlaline karşı olarak çoğunlukla "Bu bir ilandır" yazısı konulmaktadır. Konuyla ilgili olarak daha detaylı bir tartışma için Aygün Cengiz'in "Sınır Sorununun Etik Açısından Saydamlığı: Haberin Reklamdan Ayırt Edilmesi" (2007) başlıklı çalışmasına bakılabilir.

Psikanalizin kurucusu olan Freud, psikanalitik bir yöntem olarak geliştirdiği düş yorumlama yöntemiyle düşlerin anlamsız değil, yorumlandıkları zaman derin anlamlar içeren ve kendi keşfettiği *bilinçdışı*ndaki *bastırılmış arzu* ve düşüncelere ulaşılmasını sağlayabilecek zihinsel bir etkinlik olduğunu savunmaktadır. Geliştirdiği psikanalitik düş çözümleme yöntemini ve düşleri her anlamda el alıp incelediği çalışması *Düşlerin Yorumu*nda "bir düş bir istek doyurulmasıdır" savından yola çıkmakta ve bu savını çalışması boyunca geliştirmeye ve doğrulamaya çalışmaktadır.

Reklamlar bir tür "düş metni" gibi ele alındığında, baskılanmış bir isteğin/arzunun doyurulması vaat edilerek kişilerin bilinçli/bilinçdışı arzularına hitap edilmesi suretiyle ürünlerle kişilerin arzuları ilişkilendirildiği görülmektedir. Böylelikle, reklamın *şimdiye ait olan* yaşantıyı ortadan kaldırarak, dünyadaki tüm olay ve gelişmeleri yok ettiği (Berger, 2003: 153), Freud'un *düşlerin uykunun bekçisi* olduğunu belirtmesi gibi (2009: 283) reklamların da kişilerin ideolojik uykusunun bekçisi olduğu söylenebilir. Psikanalitik okuma reklam metinlerinin *görünür içeriklerinin* altındaki *gizli içeriğin* yorumlanabilmesine olanak sağlamaktadır.

Freud'un, hastalarının anlattığı düşleri bir *analist* olarak yorumlayıp boşlukları doldurması gibi, incelenen reklam metinlerinde var olan boşluklar yorumlanarak doldurulabilir. Böyle bir okumada düşlerin bedensel kaynakları olabileceği düşünülen dış duyuusal bedensel kaynakların, reklam metinlerinin okunmasında, kişinin yaşadığı çevresel özelliklerin etkili olduğu; kişiye biçilen rollerin, alışlagelmiş yaşam biçimlerinin hatırlatıldığı reklam metinleri olduğu görülmektedir. Reklam okurunun daha önce karşılaştığı reklam metinleri, ilk kez karşılaşılan reklam metninin içine iç duyuusal uyarılmalar olarak girmekte, bazı reklam metinlerini algılayabilmek, onunla ilişkili olabilecek daha önceki reklam metinlerine görsel ve/veya işitsel anlamda aşına olmayı gerektirmektedir. Diğer taraftan bedensel-organsal uyarılma kaynaklarının reklam metinlerinde, ürünlerin sağlık ve bedensel özelliklere seslenmesiyle dikkat çekici olabileceğiyle ilişkilendirilmiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki, bir reklam metninin dikkat çekici oluşu, reklam metninin renkli ve çekici öğeleri barındırmasını gerektirmemekte, kişinin veya çevresindekilerin içinde bulunduğu fiziksel veya ruhsal özelliklerine göre de şekillenebilmektedir.

Düşlerde en imkânsız şeylerin gerçekleşmesine benzer biçimde reklam metinlerinde kimi zaman *saçma* ve anormal bulunabilecek unsurlarla karşı karşıya kalınmaktadır. Saçma düşlerin en derin anlamları barındırması gibi reklam metinlerinin de en saçma (ya da basit) görünenlerinin, aslında en derin anlamları barındırdığı, gizli içeriğin düşlerde olduğu gibi reklamlarda da görünür içerikten anlam açısından çok daha zengin olduğu görülmektedir.

İstençdışı düşüncelerin düşte ortaya çıkmasıyla "ahlak dışı" olarak görülen düşler gibi yüksek libido ve haz benzeri cinsel unsurlar içerdiği belirlenen çok sayıda metinde örneğin "orgazmik yüz ifadesi"ne rastlanabilmektedir; çünkü Freud'un cinsel doyumun ilk örneği olduğunu belirlediği anne memesini emen bebeğin doyduktan sonraki yüz ifadesinin (*akt.* Kennedy, 2004: 60) ileriki yaşamdaki uzantısı olarak "orgazmik yüz ifadesi" arzusunun tatmininin açık bir simgesi olarak reklamlarda sıklıkla kullanılmaktadır.<sup>13</sup>

Kişilerin gerçekleşmeyen arzularının ve hayattaki yaşadıkları yıkımların deliliğe temel oluşturması ve bu arzuların düşlerde doyurulmaya çalışılmasına benzer şekilde reklam metinlerinde de elde edilemeyen arzuların doyurulacağı vaadi verilmektedir. Düşteki gizli düş düşüncelerinin görünür içerikte farklı bir şekle bürünmesi, reklam metinlerindeki gizli içerikteki anlamın çok farklı bir içerikle görünür içeriğe dönüştürülmesine karşılık gelmektedir. Reklam metinlerinin çözümlenmesi çabası, düşlerde psikozların

<sup>13</sup> Reklamlarda hazzın en yüksek düzeyde vaat edilmesinin "sınırsızlık" (*No limits*) fikri/sloganıyla nasıl ifade bulunduğu üzerine detaylı bir anlatım için Maria Rita Kehl'in "Advertising, Perversions, Neurosis" başlıklı makalesine bakılabilir (2005: 210-216).

açıklanmasına benzer bir uğraşı gerektirmiş, görünür içeriğin yorumlanmasıyla adım adım gizli içeriğe ulaşılmaya çalışılmıştır. O nedenle bazı reklam metinlerinin çözümlenmesinde kişilik bölünmesi, istek çatışması, yansıtma, yadsıma ve fantezi kurma gibi savunma mekanizmalarının varlığına rastlanması hiç de şaşırtıcı değildir.

Her düşün bir anlam barındırdığına ve düşün kendisinin bir *belirti* olarak ele alınması gerektiğine inanan Freud'un bakış açısıyla reklam metinleri çözümlendiği zaman görülmektedir ki; reklam metinleri de kültürel yapının bir *belirtisi*dir. Böylelikle reklam metinlerinin içerdiği öğelerden, reklam metninde sunulan kişi ve/veya kişilerin kültürel özelliklerine, hatta reklam metinlerinden sadece kişilerin değil, bazı açılardan toplumun kültürel işleyişine de, kanımızca, kolaylıkla ulaşılabilmektedir.

Düşlerin içerdiği tek tek her bir öğenin önemli olduğu düşüncesiyle birer birer yorumlanması, reklam metinlerindeki her öğenin önemli olduğu düşünülerek gizli içeriğe ulaşılabilmektedir. Kişinin, kendine karşı olan eleştirel tavrını bırakmasıyla ruhsal enerjisini daha fazla kullanarak "istençdışı düşünceler" in "istençli düşünceler" e çevirebileceği, reklam metinlerinde de görünür içeriğin çözümlenmesi ile gizli içerikte okurun bilinçdışı arzularının ortaya çıkarılması mümkün olabilmekte, "istençdışı düşünceler" kavramının reklam metninde karşılığı olabilecek olan okurun "bilinçdışı arzuları", çözümlenme sonunda (eleştirel okur için) gizli içerik olma özelliğinden çıkarak "istençli" veya "bilinçli arzular" ın temsili haline dönüşmektedir.

Freud'un düşleri *bileşik bir yapı* olarak görüp parçalara ayırarak çözümlenmesi gibi, reklam metinleri de bileşik bir yapı olarak incelenebilir ve görünür içerikteki her gösterge ayrı ayrı ele alınarak reklam metninin bileşik bir yapı olarak yorumlanmasıyla, reklam metinlerindeki gizli içeriğin ortaya çıkarılmasının mümkün olabileceği anlaşılmaktadır. "Şifre çözme" yöntemine yakın olduğu ama onun kadar kolay olmadığı belirtilen Freud'un düş çözümlenme yönteminde bunun nedeni olarak düşün anlamının kişilere ve ortaya çıktığı koşula göre farklılık göstereceği gösterilmektedir. Yüzeyle yorumsal farklılıklar olsa da, psikanalitik bakış açısından belirleyici olan bilinç dünyası ile bilinçdışı arasındaki kopmaz bağıdır.

Freud, bir düşün *istek doyurma* olduğunu söylediği düşlerin bazılarında kişilerin üretmekte zorlanmadığı isteklerin olabileceğini, örneğin; susamanın içme arzusunu, açlığın ise yeme arzusunun uyandırması üzerine düşlerde bu arzuların doyurulduğunun görüldüğünü ancak gerçekte susuzluk veya açlık giderilmediğinden geçici bir rahatlama sağlayarak uykunun devamına hizmet eden bu düşleri "rahatlama düşleri" olarak nitelendirmektedir. Benzer biçimde reklamlarda çok fazla bulunan üst sınıf gösterenleri, reklam okurunda geçici bir "rahatlama" sağlayarak, kişilerin ideolojik uykularının devamını sağlamaktadır. Freud'un *istek doyurma* savının özeti olarak gösterdiği "Kazlar düşünde ne görür?" sorusuna verilen "Mısır" yanıtı (2009: 183) gibi, reklam okuru da *aç tavuğun kendini darı ambarında görmesine benzer şekilde, kendisini, arzularını yansıtan reklam metinlerinin gençlik, güzellik, sonsuz yaşam, zenginlik, farklılık ve sağlık sunan dünyanın doğal bir parçası olarak görmektedir. Düşlerde kişilere hoşnutsuzluk ve rahatsızlık veren veya içinde istek barındığı açıkça belli olmayan düşler için Freud, düşün içeriğine karşı duyulan hoşnutsuzluktan kaynaklı, bastırma arzusuyla bu tür düşlerin uygulanan sansürle çarpıtıldığını ve bu düşlerin kılık değiştirmiş düşler olduğunu söylemektedir. Reklam metinlerinde de çarpıtılan düşüncelerin kılık değiştirmesiyle arzu doyurma vaadi açıkça görülmeyebilir; zaten çoğu zaman reklam metninin gizli içeriğinde sunulan arzu kılık değiştirmiş haliyle reklam okuruna görünür içerikte sunulmaktadır. Dolayısıyla reklam metinleri, *baskılanmış ya da bastırılmış bir arzunun kılık değiştirmiş doyurulması* vaat etmektedir.*

Freud'un düşlerin şekillenmesini sağladığı iki ruhsal güç olan birinci ajan, kişinin isteklerini doyurmaya sağlayan ve ikinci ajan ise bilince geçmeye çalışan isteği çarpıtıcı kısımdır. Reklamlarda bu iki ajanın işleyişi önce reklam metninin üretilişi ve sonrasında okur çerçevesinde ele alındığında, birinci ajan;

reklamdaki ürünün tanıtımı ve markanın bilince (bir yandan da olabildiğince bilinçdışına) yerleşmesini sağlayarak ürün satışının artırılması doyumudur. Ürünün basitçe tanıtımının ötesinde görünür içeriğinde çok fazla göstergenin bulunması çarpıtmaya neden olan ikinci ajanı akla getirmektedir. Reklam okuru reklam metnindeki çarpıtma ile karşılaştığında, kendi birinci ajanının doyurmaya çalıştığı arzusu ile karşılaştığını zannederken, birinci ajanların işleyişindeki farklılığın gösterdiği gibi okurun amacı ile reklam metninin amacı farklılık göstermektedir. Reklam metinleri çözümlendiği zaman, başka bir deyişle düşlerde olduğu gibi reklam metinlerinin gizli içeriği görünür içerikle beraber yorumlandığında, çok daha anlamlı bir gizli içeriğe ulaşmak mümkün olabilmektedir. Düşlerin hiçbir ögesinin önemsiz olmaması gibi, dilsel ve görsel hiçbir göstergenin önemsiz olmadığı düşünülerek her birinin ayrı ayrı ve beraber çözümlendiği reklam metinlerinde, göstergelerin kültürel izini sürmek reklam metnindeki gizli içeriğin ortaya çıkarılmasına yardımcı olmaktadır. Düşlerde önemsiz gibi görünen görünür içerikteki malzemelerin, düşlerin gizli içeriğindeki önemli malzemelerle ilişkili olduğunu, önemsiz malzemenin bir sansür işlevi gördüğünün belirtilmesi gibi reklam metinlerinde görünür içerikteki önemsiz gibi görünen her malzemenin (yorumlandığında) gizli içerikte önemli bir anlamla ilişkili olduğu görülmektedir. Sıradan ve önemsiz görülebilen -eğlenen, yürüyen, çalışan insanlar- günlük hayattan görüntüleri içeren reklam metinlerinin, toplumsal bilinçdışının bir dışavurumu olarak ifade bulduğu ya da cinsellikten uzak denebilecek görünür içerikli reklam metinlerinde de cinsel içeriğin yoğun bir biçimde barındığı anlaşılmaktadır.

Düşü harekete geçiren isteğin kişinin çocukluk anılarına dayandığı düşüncesi, kişinin tek bir parça olduğu, *sıcak, huzurlu ve güvenli anne rahminden* çekilerek alınıp ardından anneyi (baba, kardeş ve diğer kişilerle) paylaşmak zorunda kalmasıyla duyduğu *eksikliği büyüdükçe tamamlamaya çalıştığı* ama başaramadığı görüşüne denk düşmektedir. Kişilerdeki bilinçdışı olan bu *anne rahmine dönme arzusuyla* reklam metinlerinde gizli içerik olarak karşılaşıyoruz. Medyada belli aralıklarla aynı ürünün (farklı görünür içerikte) tekrar eden/yinelenen reklamları, düşlerde barınan çocukluktan gelen öğeler ile belli aralıklarla *yinelenen düşlerin* gösterilmesi birlikte yorumlanarak çözümlendiği takdirde gizli içeriğe kolaylıkla ulaşılabildiği kanısındayız.

Medyada farklı mecralarda yer alan reklamlardaki ürünlerin çeşitliliğinin, söz konusu mecraların hedef kitlelerine göre farklılık gösterdiği, hatta görünür içerikteki dilsel ve görsel öğelerin hitap edilen kişilere özel biçimlendirildiği görülmektedir. Bu durum düşlerin de kişinin ruhsal durumuna göre şekillenerek, kişiye özel olduğunu akla getirmektedir. Düşlerin "kişiye özel" olanlarının yanında "tipik düşler"den bahsedilmesi gibi, reklamlar her ne kadar farklı sınıftan ve farklı özellikleri olan kişilere hitap etse de, bütün reklam metinlerinin kişilerdeki eksiklik duygusunu perçinlediği, bilinçli veya bilinçdışı arzuların doyurulacağı vaadini verirken, kişilerde geçici bir *rahatlama* sağladıklarından, gizli içeriklerindeki anlamın aynı olduğunu yani "tipik reklam" özelliği taşıdıkları görülmektedir.

Freud'a göre bir düşün anlamı nasıl gizli içerikten çıkıyorsa, reklam metinlerinde de anlamın görünür içerikteki düz anlamlardan değil, bizi daha derin katmanlara yönelten gizli içerik olarak nitelenebilen yananamlardan çıkarılabilmektedir. Düşlerde gizli düş düşüncelerinin görünür içeriğe dönüşüm süreci olarak nitelenen *düş-işleminde* yer alan *yoğunlaştırma, yerdeğiştirme, temsil edilebilirlik ve ikincil düzeltme* işlemlerine reklam metinlerinde "reklam-işlemi" olarak, gizli içerikteki anlamın görünür içerikteki anlama dönüşme sürecinde rastlanmaktadır. Düş düşüncelerinin çok geniş olmasına rağmen görünür düşün görünür içeriğinin çok kısa ve özet olmasına neden olarak gösterilen ruhsal malzemenin yoğunlaştırılması, başı başına reklam metinlerinin bütünü için kullanılan bir işlemdir. Reklamın görünür içeriğinin çok az göstergeden oluşabilmesine karşılık metin yorumlandığında yoğun bir gizli anlama ulaşılabilmesi de reklam metinlerindeki kültürel malzemenin yoğunlaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Düşlerin yorumlanmasının hiçbir zaman tamamlanamamasına denk biçimde reklam metinlerinin yorumlanması da tamamlanamamakta, her çözümlemede farklı anlamlara ulaşılabilir; çünkü bazı sözcüklerin asıl anlamlarının dışında kullanılması anlamına gelen düş yoğunlaştırmasının bir çeşidi

olan *sözel biçim değiştirmeleri* veya *sözel yoğunlaştırma*, reklam metinlerinde çok sık rastlanılan bir işlemdir. Reklam metinlerinde görünür içerikteki dilsel göstergelerin kimi zaman bütünüyle kimi zamanda sadece harf üzerinden oynamalarla değişiklik yapılmakta, anlam iki farklı anlamda olan ama yazılışları aynı olan kelimelerle veya bir kelimenin biçimiyle oynayarak başka kelimeyi çağrıştırmasıyla yapıldığı görülmektedir.

Aşırı belirlenme aracılığıyla ruhsal değeri az olan öğeleri daha değerli hale getiren, görünür içerikteki temel öğelerin düş düşüncelerinde farklı rollere bürünebilmesini sağlayarak çarpıtma görevi gören *yerdeğiştirme*, reklam-işleminde önemli gizli içeriğin, önemsizmiş gibi görünen öğeler dolayısıyla sunulması ve görünür içerikteki öğelerin çözümleme sonrasında gizli içerikte çok farklı bir öğeye karşılık gelmesi şeklinde işlemektedir. Düşün kendine göre yasalarının olduğu, düşteki düşüncelerin imgeler halinde temsil edilebilir olması gerekliliği düş-işleminin *temsil edilebilirliği* işlemidir. Ayrıca düşlerde düş düşüncelerini temsil edilmesi için araçlar bulunmaktadır. Reklam metinlerinin çözümlenmesi sırasında ortaya çıkarabilecek temsil araçları; düşlerdeki *birleştirici yolları* ortaya çıkaran *ara ve birleştirici çağrışımlar*, *silik* ve *karmaşık* öğeler, bir öğenin anlamının *ters çevrilmesi* yoluyla *karşıtının* kullanılması, *sanki* ilişkisi ile çağrışım, benzerlik ilişkisinin kuracak olan *özdeşleşme* ve *birleştirme*, *bileşik bir figür* oluşturma, düşlerdeki öğelerin *uçuşması*, *zıtlıklar*, *ketvurulma* ve *istek çatışması*dır. Reklam metinlerinin çözümlenmesi sırasında rastlanan tüm bu *temsil araçları* yardımıyla gizli içerik ortaya çıkarılmaktadır. Tüm düşlerde insan bedeninin parçalarının nesne olarak sunulması, reklam metinlerinde de insan bedenlerinin tümüne, kimi zaman bir parçasına bir nesnenin anlamının aktarılması yoluyla nesneleştirilmesine eşdeğerdir. İnsan bedeni reklamlarda anlam aktarması yoluyla nesneleşirken, kimi zaman da bedenin "arzu nesnesi" olarak sunulduğu görülmektedir.

*Zamansal sıralanış* düşlerde olduğu gibi reklam metinlerinde de değişken olmakta, şimdi-geçmiş-gelecek sıralamasından bahsetmek mümkün olamamaktadır. Reklam okurunun karşılaştığı zaman şimdiki zaman, arzuların doyurulacağı vaat ettiği zaman ise gelecek zaman olmaktadır. Görünür içeriğin göstergeleri kimi zaman geçmişin gösterenleri olabilmektedir. Geçmiş bazen görünür içerikte, kimi zaman ise barındırdığı gizli içerikte bulunmaktadır. Nedensel ilişkileri düşte sonuç bölümünden bir giriş düşü oluşturarak, temel bölümü ana düş haline getirerek gösterilmesi, reklam metinlerinin önemli bir bölümünde metnin sağ tarafında bulunan logo, düşün sonuç bölümünden çıkarsanan *giriş düşü* gibi *giriş reklamını* oluşturmakta, logo haricindeki tüm malzeme de *ana düş* gibi *ana reklam* oluşturmaktadır. İçerik çözümlemesi sonucunda reklam metinlerinde logonun daha fazla "gidilen yön", "gelecek" anlamını içeren sağ tarafta (sağ alt, sağ üst) kullanılmış olması, hem reklam metnindeki anlamın ve arzunun gerçekleşeceği zamanın gelecekte olacağı vadinin hem de markanın ve ürünün sürekliliğinin ifadesi olarak kullanıldığı sonucuna varılabilir.

Düşlerde "düş düşünceleri"nin simgelerle temsil edilmesi reklam metinlerine uyarlanırken, Freud'un düş simgeçiliğinde kullanıldığını ifade ettiği simgelere incelenen reklam metinlerinde sıklıkla rastlanmıştır. Freud'un düş simgelerinden özellikle reklam metinlerinde sıklıkla rastlanılanlar: "erkek" ve "fallus"u temsil eden *anahtar*, *3 rakamı*, *kadın şapkası*, *düz duvarlar*, "rahim" ve "kadınlık organı"ni temsil eden *kilit*, *kutular*; "cinsel organ"ı temsil eden *manzaralar*, *ağaçlı tepeler*, "bakireliği" ve "dişliliği" ifade eden *çiçek simgeçiliği* özellikle gizli içeriğinde cinsel haz ve doyum olduğu reklam metinlerinde rastlanmaktadır. "Günah yükü" anlamına gelen *bavul*, düş görenin "ebeveynini" temsil eden *kral* (padişah) ile düş görenin "kendisi" olan *prens*, "bacakları" temsil eden *sütunlar*, "ahlaki bir anlam" barındıran *sağ* ve *sol*, "ölüm" anlamında *yola çıkmak* gibi simgeler de reklam metinlerinde rastlanan Freud'un yorumladığı diğer düş simgelerinden bazılarıdır. Ayrıca Freud'un "uçma düşü" ile "yüzme düşü" olarak yorumladığı düşler gibi, reklam metinlerinde *uçma* ve *yüzme* eylemlerini doğrudan bulunduran veya çağrıştıran öğelere de sıklıkla rastlanmaktadır.

Kişilerde rahatsızlık veya şaşkınlık gibi duygular uyandıran düşlere karşı kişiler, bu rahatsızlığa dayanamayarak düşe yönelik bir *ikincil düzeltme* yoluna gitmektedirler. Düşü saçma olmaktan uzaklaştırıp, uyanıklık düşüncesine benzetilerek düşlerin boşluklarının yamanması olan ikincil düzeltmede düş gören kişi, "Bu yalnızca bir düş" telkin cümlesini kullanarak rahatlamaya çalışırken reklam metinlerinin bazılarında kullanılan "Bu bir ilandır" veya "Bu bir reklamdır" yazısı, okurun karşısına çıkmış bir *ikincil düzeltme*dir. Bu işlemin uygulandığı reklam metinleri, ilk bakışta reklam özelliği taşımayan diğer dergi sayfalarından ayırt edilememekte, "Bu bir reklamdır" yazısı seçilebildiğinde metnin reklam olduğu anlaşılmakta ve bu düşünce okuru rahatlatmaktadır.

Düşlerin oluşumunda iki ruhsal süreçten biri olan *birincil sürecin* akılcı düşünceler ürettiği, *ikincil sürecin* ise bu düşüncelere ket vurarak akıldışı olanları ele aldığı görüşünün uyarlandığı reklam metinlerinde reklam okurunun reklam metinlerine karşı zihinlerinin işleyişindeki *birincil süreç*, "onun gibi olma" "onun sahip olduklarına sahip olma" gibi arzular iken, bu arzuları *bastırma* yoluyla *ikincil süreç* devreye girerek çevreye karşı reklamı yapılan "ürüne sahip olma" arzusu olarak yansıtılmaktadır. Reklamı yapılan ürünlerin bedelini ödeyerek sahip olmak üst sınıflar için bir sorun teşkil etmese de geriye kalan herkes için ekonomik açıdan bir sorundur. Sahip olmak için ödenmesi gereken bedelin kişi üzerinde yarattığı sıkıntı Freud'un terminolojisindeki ismiyle *ruhsal basıncı*tır. Düşlerde seçilen öğelerin temel olmayan yan düşüncelerden seçilmesiyle ruhsal basıncın azaltılmasının sağlanmasına benzer biçimde reklam metinlerinde de ödenecek olan bedelin ağırlığı (ruhsal basınç) vaat edilen hazzın büyüklüğüyle hafifletilmeye çalışılmaktadır. Freud'un düş-işlemine ve düşlerin yorumuna ilişkin düşüncelerinin ışığında -kapitalizmin en önemli çarklarından biri olan- reklamlara yakından bakıldığında reklam metinlerinin psikanalitik okuması, metaların reklamlarda hiçbir gerçek nesneyle doyurulamayacak olan arzu nesnesinin yerine geçirilen gereksinim nesnelere nasıl dönüştürüldüğünü kavramamızı sağlayan bir *kral yolunu* keşfetmemizi sağlama gücüne sahiptir.

## Kaynakça

AKTAŞ YAMANOĞLU, Melike (2008), "Tüketim Toplumunda Genç ve Yoksul Olmak: Dışlanma Süreçleri ve Karşı Stratejiler", Kültür ve İletişim Dergisi, Sayı: 13-2: 41-79.

AYGÜN CENGİZ, Serpil (2009), Modernizm, Otomobil Kültürü ve Reklam, Ankara, Ütopya Yayınevi.

AYGÜN CENGİZ, Serpil (2007), "Sınır Sorununun Etik Açısından Saydamlığı: Haberin Reklamdan Ayırt Edilmesi", International Media and Politics Symposium, İzmir Ege Üniversitesi Yayını, Cilt 2, 725-740.  
<http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/24836>, 2 Haziran 2014.

BARTHES, Roland (2011), Çağdaş Söylenler (Çev.: Tahsin Yücel), İstanbul, Metis Yayınları.

BARTOS, Rena (1977), "Ernest Dichter: Motive Interpreter", Journal of Advertising Research, 17(3), 3-8.

BAUDIN, Marianne (2012), Arzunun Çelişkileri (Çev.: Neslihan Zabcı), Psikanaliz Buluşmaları (Psikanaliz ve Arzular), 5, 73-84.

BELLINSON, Robin L. (2006), *Theory in Culture: Toward A Psychoanalytic Criticism of Advertising*, Master of Arts in the College of Arts and Sciences, Georgia State University.

BERGER, John (2003), *Görme Biçimleri* (Çev.: Yurdanur Salman), İstanbul, Metis Yayınları.

BERNAYS, Edward L. (1947), "The Engineering of Consent", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 250, 113-120.

BOCOCK, Robert (1997), *Tüketim* (Çev.: İrem Kutluk), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

BÜKER, Seçil, EZİLER-KIRAN, Ayşe (1999), *Reklamlarda Kadına Yönelik Şiddet*, İstanbul, Alan Yayıncılık.

DAĞTAŞ, Banu (2003), *Reklamı Okumak*, Ankara, Ütopya Yayıncılık.

DOĞAN, Tarık (2006), *Yeni Reklam Araçları ve Kurum İmajı Oluşturma Sürecine Katkıları*, Yüksek Lisans Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı.

ELDEN, Müge, ULUGÖK, Özkan ve YEYGEL, Sinem (2011), *Şimdi Reklamlar...*, İstanbul, İletişim Yayınları.

FREUD, Sigmund (2009), *Düşlerin Yorumu I* (Çev.: Emre Kapkın), İstanbul, Payel Yayınları.

FREUD, Sigmund (2010), *Düşlerin Yorumu II* (Çev.: Emre Kapkın), İstanbul, Payel Yayınları.

FREUD, Sigmund (2011), *Uygarlığın Huzursuzluğu* (Çev.: Haluk Barışcan), İstanbul, Metis Yayınları.

GÜRGEN, Haluk, (1990), *Reklamcılık ve Metin Yazarlığı*, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları.

JUSTMAN, Steward (1994), "Freud and His Nephew", *Social Research*, 61, 457-476.

KAVURAN, Tamer (2003), "Sanat ve Bilim'de Gerçek Kavramı", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/2. 225-237.

KENNEDY, Roger (2004), *Libido* (Çev.: Pınar Padar), İstanbul, Epsilon Yayıncılık.

LAGACHE, Daniel (2005), *Psikanaliz* (Çev.: Evin Aktar), Ankara, Dost Yayınevi.

LEISS, William, KLINE, Stephen, ve JHALLY, Sui (1997), *"Social Communication in Advertising", Persons, Products and Images of Well-Being*, London, Routledge.

MENGÜ, Murat, ÇAKAR MENGÜ, Seda (2009), "Birmingham Okulu", *Metin Çözümlenmeleri* (Derleyen:Yasemin G. İnceoğlu, Nebahat A. Çomak) içinde, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.



MURPHY, Priscilla (1991), "The Limits of Symmetry: A Game Theory Approach to Symmetric and Asymmetric Public Relations", Public Relations Research Annual, Vol. 3, 115-131.

OKTUĞ, Zeynep (2007), Freud'un Kişilik Birimleri (İd-Ego-Süperego) ile Reklam İletisinin Üstünde Yarattığı Etkiler Arasındaki Bağlantı: "Magnum, Kabim Benecol ve Lösev Reklamlarının Üzerine Bir Araştırma", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İletişim Sanatları Anabilim Dalı.

OLASKY, Marvin N. (1984), "Retrospective: Bernays' Doctrine of Public Opinion", Public Relations Review, Volume 10, Issue 3, Autumn, 3-12.

OSWALD, Laura (2008), "Psychoanalysis and Advertising: Positioning the Consumer in Advertising Discourse", American Academy of Advertising Conference Proceedings (35-38).

PERRON, Roger (2003), Neden Psikanaliz? (Çev.: Alp Tümertekin), İstanbul, İthaki Yayınları.

SARI, Nilüfer (1999), Devingen Reklam Görüntülerinde Gösterge Çözümlemesi: Üç Reklam Örneği, Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı.

SARIKAVAK, Namık Kemal (2010), "Hacettepe Üniversitesi G.S.F. Grafik Bölümü'nde Yazı ve Tipografi Eğitimi", Journal of Fine Arts Faculty, 80, 80-98.

The Century of the Self [Benlik Asrı] Belgeseli (2002), 1. Bölüm, BBC Yapımı, Yönetmen: Adam Curtis.

TÜKEL, Raşit (2004), "Düşlerin Yorumu Üzerine", Psikanaliz Yazıları, 1, 11-22.

WILLIAMSON, Judith (2001), Reklamların Dili (Çev.: Ahmet Fethi), Ankara, Ütopya Yayınevi.

ÜLGEN, N. Engin (1991), Advertising Dictionary -Reklamcılık Sözlüğü (İngilizce - Türkçe), İstanbul, Nerpa Reklam Ajansı.

## Coğrafi Düşünce de Mekân Tartışmaları<sup>14</sup>

### *Space Discussions In Geographic Notion*

**İlhan KAYA**

Yıldız Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü,

İstanbul, Türkiye,

ilhank@yildiz.edu.tr

### **ÖZET**

*Bu çalışmanın temel amacı, Anglosakson coğrafyasındaki mekân kavramlaştırmalarına ve teorik tartışmalarına tarihsel bir bakış açısı içinde bakarak, Türkiye coğrafyasının nasıl bu entelektüel çabaların parçası olabileceği irdelemektir. Bu anlamda, bölgesel coğrafya çalışmalarındaki mekân tanımlamalarından başlayarak, pozitivist, hümanist, Marksist ve postyapısalcı yaklaşımlardaki mekân tartışmalarına özet olarak yer verilmektedir. Ayrıca bu kavramlaştırmaların coğrafyanın yapılma biçimi, bilgi üretim süreçleri ve tasavvurları üzerindeki etkileri irdelenmekte ve Türk coğrafyanın bu entelektüel mirastan nasıl yararlanabileceği konusu ele alınmaktadır.*

**Anahtar Sözcükler:** Mekân, Coğrafi Düşünce, Türk Coğrafyası

### **ABSTRACT**

*This study looks at the theoretical debates and conceptualizations on space in geography and seeks ways to include Turkish geography in these intellectual endowers. Starting with regional geography traditions, the study summarizes different space conceptualizations in humanist, positivist, Marxist and poststructural approaches in human geography. The study also investigates the relationship between such conceptualizations and the way geography is done in terms of the knowledge produced and the imaginations created. It also discusses how Turkish geography could benefit from these intellectual debates in Anglo Saxon geography.*

**Keywords:** Space, Geographic Thought and Turkish Geography

### **Giriş**

Coğrafyadaki kritik önemine rağmen, Türkiye’de coğrafyacıların mekân üzerine pek bir şey yazmamış olması büyük bir eksikliktir. Mekân kavramı ile neyin kastedildiği veya ne anlaşılması gerektiği konusu, nedense coğrafyacıların pek ilgisini çekmemiştir. Bunda, muhtemelen coğrafya disiplinin Türkiye’de yapılma biçiminin büyük bir rolü vardır. Türkiye’de coğrafya yıllarca teorik tartışmalara girmeyen ampirik bir disiplin olmayı tercih etmiştir. Ancak mekân kavramının farklı anlamlarını, mekânsal örgütlenme, mekânsal değişim ve organizasyon kavramlarını anlamadan kimlik, kültür, toplum, ekonomi ve siyaset arasındaki karmaşık ilişkileri anlamak mümkün değildir. Bu bakımdan, mekânın farklı anlamlarını kavramadan, toplumsal güç ilişkilerini ve mekâna işlenmiş kültürel kodları çözmek neredeyse imkânsızdır.

<sup>14</sup> Bu çalışma 4-6 Haziran 2014 tarihleri arasında Muğla’da düzenlenen Coğrafyacılar Derneği Yıllık Kongresi’nde sunulan bildirinin geliştirilmesiyle üretilmiştir.

Coğrafyanın mekânsal bir disiplin olarak ifade edilmesi veya yaklaşımının mekânsal olduğunun söylenmesi, Türkiye coğrafyasının bu sorununu çözmemektedir. Mekânın nasıl tanımlandığı, ne anlama geldiği ve nasıl bir mekân anlayışının analizlere yansıdığı konusu ayrı bir sorundur. Çok farklı kullanımları olan mekân, karmaşık bir tarihe sahiptir. Mekân, tarihsel olarak her zaman bilim ve felsefe içindeki tartışmaların odağında olmuştur. Coğrafyadaki tartışmalara tarihsel olarak bakıldığında, mekânı bir konteynır, bir kap, bir sahne veya bir ortam olarak görenler olduğu gibi, karmaşık ilişkiler ağı ve şekillendirici bir dinamik olarak görenlerin de olduğu görülür.

Bu çalışmanın temel amacı, Anglosakson coğrafyasındaki mekân tanımlamalarını, tartışmalarını ve kavramlaştırmalarını tarihsel ve analitik bir şekilde analiz ederek, Türkiye'deki coğrafyacılar ve mekânı analizlerinin parçası yapan araştırmacılar arasında bir tartışma ve diyalog kapısını aralamaktır. Üzülerek ifade etmeliyim ki, Türkiye'de coğrafyacılar, bırakın mekânı tanımlamayı, teorik tartışmalara bile henüz başlamış sayılmazlar. Bu nedenle, coğrafyacıların mekândan kasıtlarının ne olduğunu anlamamız gerekmektedir. Ancak Lefebvre'nin de dediği gibi anlamak için tanımlamak gerekir. Bunu da henüz başardığımızı sanmıyorum. Bu nedenle, coğrafyanın kimlik ve çalışma alanının merkezinde yer alan bir kavramın, henüz adam akıllı tartışılmamış olması ve tanımlamaları üzerinde kafa yorulmamış olması bir eksiklik olarak görülmektedir. Umuyorum ki bu çalışma, başta coğrafyacılar olmak üzere mekân üzerine kafa yoran ve mekânı analizlerinin parçası yapan araştırmacılar arasında bir tartışma başlatmak için bir kıvılcım işlevi görür.

### **Farklı Anlamları ile Mekân**

Mekân (space) kavramı, Latince bir terim olan, mesafe veya dağılım anlamına gelen spatium teriminden türetilmiştir. Ortaçağda, birçok düşünür ve yazar terimi bir konteynır veya kap anlamında kullanmıştır (Elden, 2009). Descartes ise daha çok yayılma ve dağılım anlamında kullanmıştır. Bu yayılma, uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere üç boyutlu olarak tanımlanmıştır. Descartes, bu mekân yaklaşımının, yaşadığımız dünyayı daha derinlemesine anlamamızı kolaylaştırdığını ifade eder. Descartes'a göre bu, mekândaki/uzaydaki her noktanın tespitini kolaylaştıran geometridir. Descartes'ın x, y ve z fikri, bu anlayıştan türemiştir (Elden, 2009). Böylece mekân daha rahat anlaşılır ve kontrol edilebilir. Bu yaklaşımın temelinde, mekânın geometri olarak anlaşılması ve yorumlanması vardır.

Oysa bugün çağdaş beşeri coğrafya, mekânı oldukça farklı anlamlarda kullanmaktadır. Sosyal/mekânsal teorisyenler, sosyal ve mekânsal fenomenlerin ilişkili olduğuna vurgu yaparak, biri olmadan ötekisinin anlaşılamayacağını ve resmin tamamının görülemeyeceğini ifade etmektedirler (Gregory & Urry, 1985). Bu yaklaşım, sosyal ilişkilerde mekânın da bir inşa edicilik özelliği olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu, bildiğimiz anlamdaki bir determinizm değil; inşa etmek, oluşturmak ve yeniden yapmak anlamındadır. Bu yaklaşımda, mekânsal bilimde olduğu gibi bir mekânsal fetişizm (her şeyi mekâna bağlama) veya saf bir determinizm kabul edilmez. Dolayısıyla, mekânın mutlak bir belirleyiciliğinden söz edilemez (Elden, 2009).

Sosyal ilişkiler, sadece mekânsal ilişkiler olmadığı gibi, mekânsal ilişkilerden bağımsız da değildir. Coğrafyadaki yeni yaklaşımlar, sosyal teorinin insan etkileşimlerinin mekânsal boyutunu ihmal ettiğine ve tarihsel öğelerin mekânsal öğelerden daha önemli gördüğüne vurgu yapmaktadır. Birçok coğrafyacı, Michel Foucault'dan ilham alarak, 20. Yüzyılın bir "tarihsel" takıntı yüzyılı olduğunu, mevcut yüzyılın ise "mekânsalın" yüzyılı olacağını ifade etmiştir. Yeni yaklaşımlar, sorunsuz eski mekân kavramlaştırmalarının yeniden tanıtımından ziyade, çoğulcu ve üretici bir mekân anlayışının fark edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Mekân ve mülkiyet arasındaki ilişkiye büyük önem veren yeni yaklaşımlar, özel alan ile kamusal alan arasındaki farklılıklara vurgu yaparak ve genel kabullerimizi problematize ederek tartışmaya açmaktadır (Elden, 2009).

Siyasi olarak ise mekân hakkındaki tartışmaların odağında devlet, birey ve grup hakimiyet alanları (teritori) vardır. Bu anlamda teritori, mekânı kontrol etme, domine etme ve paylaşma stratejileri

anlamına gelmektedir (Cox, 2001). Burada artık mekânın ne olduğu değil, nasıl anlaşıldığı ve insan etkileşimlerini nasıl koşullandırdığı önemlidir. Bu anlamda, mekân coğrafyanın tekeline çıkmakta ve fizik, felsefe, sanat ve diğer sosyal bilimlerin de ilgisine mazhar olmaktadır. Örneğin doğrusal perspektif ve temsile dayanan Rönesans sanatı mekânı, küpçülük ve soyut ifade ile bulmuştur. Bu bakımdan sanat, hem form hem de içerik açısından yeni bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bunlar aslında mekân ile ilgili çok farklı yaklaşımların olduğunu göstermektedir. Mutlak, görece ve ilişkisel mekân olarak sınıflandırılabilir bu çeşitliliği, Lefebvre, Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında görmek mümkündür (Elden, 2009; Kitchin, 2009; Peet, 1998; Warf, 2001).

Mekânın Batı düşüncesinde ortaya çıktığı ilk dönemlere baktığımızda, mutlak mekân anlayışının baskın olduğunu söylemek mümkündür. Bu mekân, içerisinde her şeyin meydana geldiği bir konteynirdir. Sabit ve değişmezdir. Bunu hem Newton'un, hem Galileo'nun hem de Descartes'in çalışmalarında görmek mümkündür. Bu anlayışa göre mekân, üç boyutlu bir ızgara olarak temsil edilir. Yükseklik, genişlik ve derinliği olan bir sabit konteynir. Koordinat sistemine dayanan bu mekân algısının büyük ölçüde kartografik olduğunu ve geometriye indirildiğini söyleyebiliriz. Böylece mekân, hem hesaplanabilen hem de ölçülebilen bir nesne olarak görülmektedir. Mekân, noktalar, çizgiler ve alanlardan oluşan ve kontrol edilebilen bir varlıktır. Mutlak mekân şeklinde tanımlanacak bu mekân anlayışı, aslında Öklitçi geometriye dayanmaktadır (Elden, 2009).

Görece mekân fikri ise mekânın boş bir konteynir ya da kap olmadığını, nesnelere ve ilişkilerle dolu olduğunu düşüncesine dayanır. Bu anlamda mekân, kısmen nesnelere ilişkiye bağlıdır. Görece mekân anlayışında da geometri önemli bir yere sahiptir (Cloke, Philo, & Sadler, 1991; Elden, 2009; Massey, 1993). Ancak mutlak mekân fikrinden farklı olarak, çoklu bir geometri anlayışına sahiptir ve Öklitçi bir kısım argümanları reddeder. Ahenk, düzen ve tutarlılığa vurgu yapsa da, nereden baktığınızın farklı mekân yaklaşımı oluşturmada önemli olduğunu savunur. Örneğin, birbirine paralel iki meridyen, paralel olmalarına rağmen kutuplarda birleşirler. Bu yaklaşıma göre mekân ve onun deneyimleme biçimimiz görecedir (Elden, 2009).

Mekânın başka şeylere bağlı olarak görülmesi görece bir mekân yaklaşımı gerektiriyordu. Bu yaklaşım, uzaklık ve yakınlık kavramlarını da sorunlu hale getirmiştir. Örneğin telefonda konuştuğunuz birine bir kaç blok ötedeki bir komşunuza göre daha yakın olabilirsiniz. Dolayısıyla, yakınlık ve mesafe aynı şeyler demek değildir. Aynı şekilde internette bir konuşma odasında konuştuğunuz dünyanın başka bir ucundaki bir insana, sizinle aynı kentte yaşayan birinden daha yakın hissedebilirsiniz. Hem daha rahat erişir hem de kolaylıkla etkileşimde bulunabilirsiniz (Elden, 2009; Mizrach, 2008; Peet, 1998).

Tarihsel olarak geleneksel felsefi tartışmalara baktığımızda zamanın öncelendiğini, mekânın ise göz ardı edildiğini görürüz. Zaman daha çok değişim ve gelişme olarak görülürken, mekân ise daha çok statik, sabit ve konteynir olarak görülmüştür. Örneğin Immanuel Kant, mekân ve zaman algılarımızın etkili bir şekilde beynimize yerleştiğini ve ancak mekân ve zaman ile dünyayı algılayabildiğimizi ifade etmektedir. Kant için de zaman, mekândan önce gelen bir kavramdı. Hatta bazı düşünürler, x,y ve z mekânsal boyutlarının, zaman boyutunu hesaplamak üzere bir araya getirildiğini ifade etmektedirler. Zamansal değişim, mekânsal dinamiklerdeki değişim ile bilinmeye çalışılmıştır. Heraclitus'un aynı nehirde iki kez geçemezsiniz yaklaşımı, zamanı önceleyen ama mekânı arkada bırakan bir yaklaşımdır. Einstein ise zaman ve mekân arasındaki ilişkiyi birlikte var olmadan çok, birbirine bağlı olarak var olma şeklinde ele almaktadır (Elden, 2009).

Her ne kadar birçok kişi, mekân ve yer (place) kavramlarını eş anlamlı gibi kullansa da aralarında önemli farklılıklar vardır. Birçok coğrafyacıya göre yer, mekâna göre daha fazla deneyimlenen, yaşanan ve etkileşim içinde olunan çevre olarak görülürken, mekân daha matematiksel ve soyuttur (Peet, 1998; Unwin, 1992). Yer, daha çok beden ve içerisinde olan bitenlerle oluşan algılarımızla anlaşılan bir olgudur. Ancak unutmamak gerekir ki insanların kullandıkları birçok ölçü birimi (feet, fathom ve cubit gibi) bedenden türetilmiştir. Örneğin hektar, bir insanın bir çift öküz ile bir günde sürebildiği alana tekabül etmektedir. Bazı araştırmacılara göre ise yer daha yerel ve kişisel, mekân ise daha büyük ve

daha az kişiseldir. Yer "burası" iken, mekân "orası"dır. Bazılarına göre ise mekân daha açık ve yayılmışken, yer ise daha sınırlandırılmış ve daha özeldir. Yer, bunların ikisini de barındırabilirken, mekân bunu yapamaz; çünkü şeyler yer kaplar ve işgal eder. Bu, Decartes'ın da paylaştığı bir düşünceydi ve ölçülebilir mekân hem içerisindeki nesnelerin hacmini hem de içinde yer aldıkları konteynırı içerir (Elden, 2009).

Coğrafyanın kimlik ve yaklaşımında merkezi bir yere sahip olan mekân, coğrafyanın tarihsel gelişimi içerisinde farklılıklar gösterdiği gibi, coğrafya içindeki farklı geleneklere ve paradigmalara göre de çeşitlilik arz etmiştir. Her paradigmanın ontolojik ve epistemolojik yaklaşımına göre farklı mekân tanımlamaları ve kavramlaştırmaları yapılmıştır. Bu da, bu konuda oldukça zengin bir teorik temel oluşturmuştur. Bu konudaki teorik tartışmalar, farklı pencereler açmış ve dinamik bir düşüncenin doğmasına katkı sağlamıştır.

### **Coğrafya Disiplininde Mekân Tartışmaları**

Coğrafyacıların mekân konusundaki kavrayış ve anlayışı, aslında geleneksel mekân kavrayış ve anlayışlarından farklı olmamıştır. Bu anlamda bazı coğrafyacılar mekânı yer olarak tanımlayıp analizlerinin parçası yaparken, bazıları da daha çok matematiksel bir olgu olarak görmüş ve yorumlamıştır. Bu iki yaklaşımın arasını bulmaya çalışan yaklaşımları da ilave edebiliriz. Ancak özellikle son zamanlarda ortaya çıkan ilişkisel mekân, normatif mekân, çok anlamlı mekân gibi yaklaşımlar, bu konudaki tartışmalara yeni boyutlar kazandırmıştır. Mekânın güç-iktidar ilişkilerinde rolü, güç ilişkilerini yansıtmaya niteliği, ayrımcılık ve dışlayıcılığa aracılık etmesi, aktif mekân ve pasif mekân tartışmalarını da gündeme getirmiştir (Flint, 2004). Bu bakımdan geleneksel mekân kavramlaştırmalarından bahsedeceğimiz gibi, özellikle hümanistlik, Marksist, feminist ve postyapısalcı mekân kavramlaştırmalarından da bahsedebiliriz. Bu konuda oluşan zengin literatür, Türkiye'deki coğrafya ve sosyal bilim araştırmalarına büyük katkı sunacak niteliktedir.

Anglosakson coğrafyasına ve Batı düşünce tarihine bakıldığında, mekân tartışmalarının çok eskilere dayandığı görülmektedir. Bu anlamda, mekânın tarihsel olarak coğrafyacılar tarafından ele alınış biçiminde, farklı kategorik yaklaşımlardan bahsetmek mümkündür. Geleneksel bölgesel coğrafyada, mekânın büyük ölçüde bir sahneye, üzerinde olayların meydana geldiği statik bir platforma veya bir konteynıra indirildiğini söyleyebiliriz. Kantitatif Devrim ile gelen pozitivist coğrafya yaklaşımında ise mekânın büyük ölçüde insandan arındırılmış, matematiksel kavramlarla ifade edilen soyut bir kavrama dönüştürülmüştür (Peet, 1998). Bu anlamda, konum, mesafe, uzaklık ve boşluk gibi kavramlarla ifade edilen mekân, büyük ölçüde pasif ve edilgendir. Hümanistlik coğrafyacılar ise bir aktör olarak insanı görmezlikten gelen bu yaklaşımı eleştirmiş ve deneyimlenen ve yaşanan mekân kavramlaştırmalarını geliştirmiştir. Bu minvalde, özellikle yuva (home) üzerine yapılan çalışmalar, mekânın nasıl anılarla, duygularla dolu ve insan yaşamının merkezinde yer alan bir dinamik olduğunu ortaya koymuştur (Tuan, 1977). Marksist coğrafyacılar ise mekânın güç ilişkilerinden bağımsız bir şekilde ele alınmasının mümkün olmadığını ifade ederek, hümanistlik coğrafyacıların kavramlaştırmalarını eleştirmiştir (Harvey, 1973). Marksist coğrafyacılar, mekânı iktidar mücadelesinden ve kapitalist üretim modellerinden ayrı düşünmenin, onu oluşturan ve biçimlendiren dinamikleri ıskalamak olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bu coğrafyacılar mekânın mevcut örgütlemesi ve konfigürasyonunun, sadece mekânı biçimlendiren güç ilişkileri konusunda ipuçları sunmadığını, aynı zamanda eşitsiz toplumsal yapıyı devam ettiren bir fonksiyon gördüğünü dile getirmişlerdir (Harvey, 2001). Dolayısıyla, bu bakış açısına göre mekân sadece toplumsal güç ilişkilerini ve mücadelelerini yansıtmaz, aynı zamanda eşitsiz toplumsal yapıların devamını sağlar. Benzer şekilde postyapısalcı yaklaşımlar da hümanistlik coğrafyacıların mekân kavramlaştırmalarını eleştirmiştir. Buna göre postyapısalcı coğrafyacılar, özel alan-kamusal alan ayrımlarından, yuva (home) içindeki iktidar ilişkilerine kadar çok farklı alanlarda hümanistlik coğrafyacıların yaklaşımlarını naif ve eksik bulmuşlardır (Elden, 2009; McDowell, 1999).

Özellikle 1960-1970'li yıllarda, mekânsal bilim yaklaşımını benimseyen pozitivist coğrafyacılar ile hümanistlik coğrafyacılar arasında yaşanan tartışmalarda mekân merkezi bir yere sahiptir. Kantitatif Devrim ile ortaya çıkan mantıksal pozitivism, mekanikleşen mekân anlayışıyla sonuçlanmış ve mekânı nesneleştirmiştir (Cloke et al., 1991). Mekâna pasif bir anlam yükleyen bu yaklaşımına göre insanlar, rasyonel dünyada rasyonel kararlar verirler. Kantitatif coğrafyacılar mekânı konum, mesafe, mekânsal kalıplar ve boşluk gibi anlamlar ile ele almış ve analizlerini buna göre yapmışlardır. Dolayısıyla, bu bakış açısına göre mekân, bir kısım koordinat, konum ve mesafelerden ibaret bir nesne veya bir sahnedir (Cresswell, 2009).

Coğrafyadaki Kantitatif Devrim, sıklıkla coğrafyayı mekânsal bir bilim olarak anlama arayışı olarak karakterize edilmektedir. Sosyal bilimlerdeki geniş çaplı gelişmenin bir parçası olan bu yaklaşım, mekânı sosyal bağlamının ve bireylerin faaliyetlerinin koşullandığı ve belirlendiği temel bir değişken olarak görmüştür. Burada mekân temel odak noktası, bilimsel metot ise onu keşfetmenin ve analiz etmenin yolu olarak görülmüştür. Bu yaklaşımda, yön ve bağlantıyla beraber mesafe ve düzen ayrı bir önceliğe sahiptir. Buna göre araştırmacının amacı, bunları ortaya koyacak genel kuralları, araçları ve yöntemleri belirlemek ve geliştirmektir. Bu anlamda, mekânsal ilişkilerle ortaya çıkan mekânsal düzeni ortaya koymak en temel hedeftir. Bu ise mekânı statikleştiren ve pasif bir konteynıra dönüştüren bir bakış açısıdır. Nesne ve olayların önemi, mekânsal ilişki ve yakınlığa göre tespit edilir. Mekânın ne olduğu konusunda eleştirel bir bakış ortaya koyamayan bu pozitivist anlayış, kullandığı matematiksel yöntemler ve sayısallaştırma ile mekânı hesaplanabilir ve ölçülebilir bir inşaya dönüştürmektedir. Coğrafi bilgi sistemleri gibi coğrafyadaki yeni yöntem ve yaklaşımlar da benzer bir mekân anlayışına dayanmaktadır.

Mekânsal bilim yaklaşımını eleştirenler, bu yaklaşımın mekânı ya ayrı bir alan olarak gördüğünü ya da fetişizm yüklediğini ifade etmektedirler. Bunun temel nedeni olarak da "bilimsel" yaklaşım vurgusunun olduğunu ifade etmektedirler. Yapısalcı düşünceyi temsil edenler ise mekânı, daha çok ilişkiler ağı yaklaşımı ile ele almışlardır. Bu anlamda araştırmalarında mekânsal metaforlara geniş bir yer veren antropolog Claude Lévi-Strauss ve Marksist teorisyen Louis Althusser, en önemli ilham kaynaklarıdır (Elden, 2009). Mekânı zaman aleyhine öne çıkaran bu düşünürler, alan, pozisyon, mıntıka, muhit, semt ve sınır gibi birçok kavramı, sosyal analizlerinin parçası yaptılar. Zamanı dondurarak, olayları ve olguları parçası oldukları ilişkiler ve yapılar ağı içerisinde anlamaya çalıştılar. Böylece zaman içerisindeki değişimin ortaya konulabileceğini savunan bu düşünürler, diakronik değil senkronik bir yaklaşımla sosyal konuları ele almışlardır (Elden, 2009). Bu yaklaşımın temel fikri, zamansal değişimi kontrol altına alarak, toplum ve insan düşüncesinin daha derin yapılarını incelemektir. Bu yaklaşıma göre, bu yapılar, ancak mekânsal ilişkilere odaklanılarak ortaya konulabilir. Ancak daha sonra yapısalcıların da fark edeceği gibi, bu zamanla meydana gelen değişim olasılıklarını hapseden bir eğilimdi. Bu nedenle, daha sonra gelen yapısalcılar, var olan yapıların bilgi, güç ve doğrulara bağlı olduğunu ve her şeyin tarihsel olarak inşa edildiğini vurguladılar. Dolayısıyla, zamansallığı ve mekânsallığı beraber düşünen ve analiz eden bir yaklaşım ortaya koydular (Elden, 2009; Warf & Arias, 2009).

Pozitivist mekân anlayışı, özellikle hümanistlik coğrafya tarafından eleştirilmiş ve mekân kavramı entelektüel tartışmaların merkezinde yer almaya başlamıştır. Hümanistlik coğrafyanın en önemli temsilcilerinden olan Yi Fi Tuan (1977), deneyimle kazanılan bakış açısının bilimsel yaklaşımlara göre daha zengin olduğunu vurgulamaktadır. Yu Fi Tuan (1977: 201) bunu şöyle bir tespit ile ortaya koymaktadır:

Kabul edilebilir bir bilimsel dil ile söyleyemediklerimizi, reddetme veya unutma eğilimi gösteririz. Bir coğrafyacı sanki mekân ve yer hakkındaki bilgisini kitaplardan, haritalardan, hava fotoğraflarından ve yapılandırılmış saha araştırmalarından üretmiş gibi konuşur. İnsanlar sanki sadece akıl ve görme duyusu ile donatılmış, fakat dünyayı ve ona ait anlamları anlayacak başka bir duyuşa sahip değilmiş gibi yazılmaktadır. Coğrafyacı ve mimari plancı, mekânda nasıl konumlandığımız ve yeri nasıl yuvalaştırdığımız konusunda benzerlikleri fark etme eğilimi göstermektedir. Fakat dünyada gerçek olarak olmanın ne olduğunu tasvir etmeye ve anlamaya çalışmamaktadır.

Yi Fu Tuan (1977), Kantitatif coğrafyanın mekânı duygu, deneyim ve hafızadan arındırılmış bir şekilde ele almasını, indirgemeci bir yaklaşım olarak görmüş ve mekânı anlamaktan uzak olduğunu ifade etmiştir. Aslında bu anlamda, kantitatif coğrafyacılar ile hümanistlik coğrafyacılar iki ayrı ucu ifade eder. Kantitatif coğrafyacılar analizlerinde insanın değiştirme ve dönüştürme kabiliyet ve potansiyelini adeta görmezlikten gelirken, hümanistlik coğrafyacılar ise analizlerinde insanı temel aktör olarak ele almakta ve onun anlam dünyasını merkeze koymaktadırlar. Hümanistlere göre, asıl anlaşılması gereken insan ve onun inşa ettiği yakın mekândır. Yakın mekân ise yaşanan ve deneyimlenen yerdir.

Bölgesel coğrafya döneminde de coğrafyacıların mekân kavramlaştırmasında ve algısında eleştiri konusu olacak çok mevzu vardı. 20. Yüzyılın ilk yıllarında yapılan coğrafyada, korolojik bir bakış açısı baskındı. Bu bakış açısına göre çeşitli değişkenler, mekân içinde benzersiz bir şekilde birbirine bağlıdır. Bu anlamda, toprak, iklim, yeryüzü şekilleri, doğal çevre, kültürel çevre, gelenekler, siyasal ve ekonomik sistemler, inanç ve alışkanlıklar benzersiz bir şekilde birbiri ile ilintilidir (Cresswell, 2012). Benzer bir mekân anlayışının bugün Türkiye'deki coğrafyacılar arasında da hala yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Türk coğrafyacılar yaptıkları analizlerde, araştırma sahasının fiziksel ve beşeri özelliklerini bir arada ele alırlar. Ancak bölgesel coğrafyacıların ve tabii Türk coğrafyacıların analizlerinin merkezinde yer alan mekân değil, bölgedir. Bu bağlamda, bölgeyi analizlerinin merkezine alan Paul Vidal de la Blache ve takipçileri, bölgelerin kendilerine özgü yaşam tarzlarını anlamaya çalışmıştır. Bütünlük ilişkisine dayanan bu analizler, fiziki çevre ile kültürel yaşam arasında sıkı bir ilişki kurma prensibine dayanıyordu. Bu yaklaşıma göre, bölgeler arasındaki yaşam tarzı farkının temelinde ise doğal çevre ve kültürel formların inşa edici rolleri vardı. Doğal çevre ve kültürel formlar bir araya gelerek, bölgeye özgün özellikler kazandırıyor ve onu diğer bölgelerden farklı ve benzersiz kılıyordu. Fiziki çevre özellikleri, insanların giyim ve yaşam tarzları, bölgeden bölgeye önemli farklılıklar gösteriyordu (Cresswell, 2009). Dolayısıyla, bölgesel coğrafya ile gelen ve Türk coğrafyasında hala güçlü bir damar olarak varlığını sürdüren bu mekân kavramlaştırmasını, mekândan ziyade bölgeyi ifade etmektedir.

Mekân ve yer kavramlaştırmaları üzerinde sıkça duran hümanistlik coğrafyacıların düşünce arka planı, fenomenoloji felsefesine, Vidalci bölgesel coğrafya yaklaşımına ve Carl Sauer'un kültürel coğrafya çalışmalarına dayanmaktadır (Unwin, 1992). Hümanistlik coğrafyacılar, insanların nesnel veya rasyonel varlıklar olarak değil, bilen ve hisseden öznel olarak düşünülmesi gerektiğini savunuyorlardı. Dolayısıyla, coğrafyacıların yapması gereken, dünyayı nasıl yaşadığımızın ve deneyimlediğimizin farkındalığını sağlayacak araştırmalara imza atmaktır (Relph, 1976). Bu farkındalığın odağında ise mekân kavramı vardı. Çünkü mekânın kavramlaştırılması, dünya ile nasıl bir ilişki kurulması gerektiği konusunda ipuçları sunar. Bu nedenle, yuva, vatan ve memleket gibi kavramlar analizlerin odağında yer alır. Özellikle yuva (home), hümanistlik coğrafyacıların anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştığı en önemli mekânsal kategoridir (Elden, 2009; Henderson & Waterstone, 2009).

Ancak çok geçmeden hümanistlik coğrafyacıların kavramlaştırmalarının sorunlu olduğu görüldü. Hümanistlik coğrafyacıların geliştirdikleri deneyimlenen, hissedilen ve yaşanan mekân kavramlaştırması, mekânın ve anlamların inşasında, yeniden üretiminde ve çekişmesinde gücün rolüne dair pek bir şey söylemiyordu (Cresswell, 2012). Hümanistlik coğrafya yaklaşımında insan, ya bir birey ya da evrensel bir hümanist özneydi. Bu anlamda, Marksist, Feminist ve Postyapısalcı geleneklerden gelen coğrafyacılar, mekân kavramlaştırmasına daha eleştirel yaklaşımlar getirdiler ve hümanistlik yaklaşımların mekâna yansıyan güç ilişkilerini perdelediklerini savundular. Toplumdaki güç ilişkileri ile mekânın örgütlenmesi, inşası, yeniden üretimi ve anlam dünyaları arasında sıkı bir ilişki olduğunu dile getirerek, Heidegger'in mesken kavramlaştırmasını eksik ve dışlayıcı buldular. Bu yaklaşımı ekolojik bir düşünme biçimi olarak gören Marksist coğrafyacılar, hümanistlik yaklaşımların resmin tamamını görmekten uzak olduğunu dile getirdiler. Marksist coğrafyacılar göre, hümanistlik yaklaşımda, insan mekânları, sanki doğal, otantik ve olması gerektiği gibiymiş gibi sunuluyordu. Özellikle Marksistler, kapitalist sistem altında ve kapitalist üretim modelleri ile biçimlenen sosyal süreçlere dikkati çekerek, mekân inşası ile sosyal süreçler ve güç arasındaki ilişkilere vurgu yaptılar (Cresswell, 2009; Massey,

1993).

Marksist coğrafyacılar göre mekânın materyal yapısı ve biçimlenmesi, güçlü olanın çıkarlarına hizmet edecek ve onu ayrıcalıklı kılacak bir şekilde tasarlanmış karar mekanizmalarının bir ürünüdür (Peet, 1979). Bu nedenle, iktidar ve güç ilişkilerini, kapitalist üretim modellerini ve toplumsal eşitsizlikleri anlamadan, mekânı anlamının olanaksız olduğunu dile getirdiler. Hümanistler, mekânın belli sosyal kimlikleri ve ayrımları aşan temel ve evrensel bir içerik olduğunu göstermeye çalışırken, Marksist coğrafyacı David Harvey (1993), mekânın sıklıkla reaksiyoner bir biçimde kullanıldığını vurgulamıştır. Harvey (1993), Amerika Birleşik Devletleri'ndeki güvenli siteler ve savunma temelli toplum tanımlamalarına vurgu yaparak, bu tür eylemlerin dışardan gelen tehditlere karşı korunmaktan çok, "dışarda tutmayı" amaçladığını belirtmiştir (Cresswell, 2009; Harvey, 1993). Marksist coğrafyacılar göre burası, hümanist coğrafyacıların miras aldıkları Heideggerci mekân anlayışının en problemlidir. Hümanistlere göre "yuva" anlamların ve bağların en yoğun olarak yaşandığı ideal yeri ifade eder. Heidegger'in kabin kavramlaştırması, bu tür yuvaya örnektir. Bu yuvada (home), her şey yerli yerinde ve dünya ile ahenk içindedir. Yuva, anlamların merkezidir. Burada bakım ve şefkat tecelli eder. Bu nedenle, kişi burada güven ve sevgi hisseder. Hümanistlere göre yuva, evrensel ilginin sembolüdür. Bu nedenle, aynen yer gibi, bireysel hanelerimizden, dünya gezegenine kadar birçok ölçekte bir yuva düşüncesi olabilir (Cresswell, 2009). Ev, memleket, vatan ve dünya kavramlaştırmaları, farklı ölçeklerdeki yuvalaştırmalara örnek teşkil eder. Ancak bu inşaların kimlerin işine yaradığı, kimlerin işine yaramadığı mevzuu Marksist coğrafyacıların üzerinde durdukları asıl konudur.

Gücün coğrafi olarak nasıl işlediğine büyük ilgi duyan eleştirel beşeri coğrafyacılar, yuva (home) hakkında oldukça farklı bir fikre sahiptirler. Feminist coğrafyacılar göre yuva (home), istismar, sıkıcılık ve iş yükünün yoğun olduğu ataerkil otoritenin yeridir. Başka eleştirel coğrafyacılar ise yuvayı (home) çocuklara karşı şiddet ve istismarın mekânı olarak görürler (Thomas, 2006). Örneğin David Sibley (1994:99) şöyle demektedir:

Ev ve yakın yerel, sosyal ve mekânsal düzen, çevrenin (environment) açık ve baki özellikleridir. Bu çevre, mekân ve zaman kavramlaştırmaları farklı olanları dışlayıcı bir nitelik taşımaktadır. Örneğin yetişkinlerden farklı bir zaman ve mekân kavramlaştırmasına sahip olan çocuklar, evsizler, göçebeler veya homojen beyaz ve orta sınıf mekânındaki siyahlar için, bu ortamlar doğal olarak dışlayıcı olabilir.

Başta Marksist ve Feminist coğrafyacılar olmak üzere eleştirel beşeri coğrafyacılar göre yuva (home), hümanistlerin resmettiği gibi sorunlardan arındırılmış bir cennet değildir. Vatan da tüm yurttaşların esenlik içinde yaşadıkları bir yer değildir. Eleştirel coğrafyacılar bir aidiyet alanı veya yeri olarak resmedilen yuvayı (home), sistematik ve asimetrik sosyal güç ilişkilerinin pekiştirildiği yer olarak görmüşlerdir (Sibley, 1995). Bu nedenle, asıl anlaşılması gereken, bu düzenin ve eşitsizliklerin hangi yollarla ve yöntemlerle devam ettirildiği konusudur. Bu bakımdan, eleştirel kültürel coğrafyacılar, mekân ve onunla ilişkilendirilen anlamların dışlama süreçlerine nasıl katkı sağladığını keşfetmeye çalışmışlardır. Mekâna yüklenen bir kısım anlamların, pratiklerin ve kimliklerin haritalanmasının, normatif yerler inşa etme ile sonuçlandığını ifade etmişlerdir. Bu da, o mekâna ait hissetme veya dışlanma duyguları ile sonuçlanmaktadır (Kaya, 2005).

### **Mekânın Sosyal İnşası ve Güç İlişkileri**

Mekân bir sosyal inşadır. Bu inşa, mekân hakkındaki anlamları, fikirleri ve çağrışımları tanımlar. İnsanlara doğal gelen bu tanımlamalar çoğu zaman sorgulanmazlar ve insanların mekânla ilişkileri ve etkileşimlerini belirler. Mekânsal inşalar, insanların bir kısım kalıplar içinde düşünmesini, yaşamasını ve etkileşimde bulunmasını sağlar. Her inşa gibi mekânın inşası da toplumsal güç ilişkilerinden bağımsız değildir. Tanımlamak, sınırlar çizmek ve temsil etmek toplumdaki güç ve iktidar ilişkileri ile ilintilidir. Her inşanın ayrıcalıklı kıldığı kesimlerin yanında, dışladığı toplumsal kesimler de vardır. Bu bakımdan, mekânı oluşturan, tanımlayan ve tasarlayan inşaların ve toplumsal kodların çözülmesi toplumdaki



eşitsiz güç ilişkileri anlamak bakımından kritik bir öneme sahiptir. Mekânın bu güç ilişkilerinden arındırılarak sunulması, hem toplumsal eşitsizlikleri örtmekte hem de devamını sağlamaktadır.

Mekânın sosyal inşası konusunda en ufuk açıcı kişilerden biri kuşkusuz Marksist filozof Henri Lefebvre'dir. Lefebvre'nin 1970'li yılların ortalarında yazdığı *Mekânın Üretimi* (*The Production of Space*) adlı eseri coğrafyacılar üzerinde önemli etkiler bıraktı. Lefebvre'nin mekân konusundaki düşünceleri, David Harvey ve Edward Soja gibi coğrafyacılar tarafından coğrafyaya taşındı ve yepyeni tartışmalara kapı açtı (Elden, 2009). Özellikle Soja'nın Lefebvre'den uyarladığı fikirler yoğun bir şekilde tartışıldı. Soja'nın sosyo-mekânsal diyalektik argümanı eleştirilse de, mekânın sosyal teoriye girmesi gerektiği yönündeki coğrafya araştırmalarında ve kent araştırmalarında büyük bir etki yaptı.

Mekân konusundaki birçok fikrini Ernst Cassirer ve Martin Heidegger gibi Alman filozoflardan alan Lefebvre, onları Marksist politikalar ve 20. Yüzyıl Fransız mekânları içinde yorumladı. Lefebvre'ye göre mekân yeterince anlaşılmalı bir olgu değildir. Ancak anlamak için tanımlamak gerekir. Lefebvre'nin önerdiği, sabit ve tek anlamlı bir tanım ortaya koymak değil, diyalektik bir mekân düşüncesi geliştirmektir. Lefebvre'ye göre etrafımızda gördüğümüz ve algıladığımız birçok fiziksel (doğa) ve materyal mekân (kentler, mimari vs.) vardır. Lefebvre'nin "mekânsal pratik" dediği bu olguyu etrafımızdaki organik, fiziki ve gerçek mekân olarak tanımlamak mümkündür (Massey, 1993). Ancak Lefebvre'ye göre bu gerçek mekânın dışında birde, zihinsel insanın ürünleri olan "mekânın temsilleri" vardır. Haritalar, planlar, geometrik mekân ve zihinlerimizde oluşan o mekânlar ile ilgili inşalardır. Lefebvre'ye göre geleneksel mekân kavramlaştırmaları ya somut ya da soyut şeklinde olmuştur. Ancak günlük yaşamamızda karşılaştığımız mekân, bu iki düşünme biçiminden de izler taşıyan ama onları aşan bir anlama sahiptir. Buna da Lefebvre, "temsilin mekânları" demektedir. Bu, yaşanan etkileşimin sosyal mekânıdır. Soja, bu bakış açısından mülhem olarak mekânın aynı anda hem gerçek hem de tasavvuri olduğunu belirtmektedir (E. W. Soja, 1989).

Lefebvre, hem koyu materyalist analizi hem de siyasi olarak bağıni koparmış idealist mekânı sorumlu bulur. Ona göre, yaşanan mekân, soyutlama taktikleri ve dünyanın fiziki mekânının tabakaları tarafından etki altına alınmakta ve bu yönde bir anlamla yüklenmektedir. Bir Marxist olan Lefebvre, analizlerinde mekânsal öğeye yer vererek, bu analizi tarihsel materyalizm içine taşımaya çalışmıştır. Bu nedenle, Lefebvre'nin yaklaşımını tarihsel ve coğrafi materyalizm şeklinde tanımlayanlar da olmuştur. Lefebvre, zamanın mekanize ve ölçülebilir bir olgudan ziyade yaşanan bir olgu olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu bakımdan, mekânın nasıl üretildiği, inşa edildiği, kodlandığı ve farklı pratiklerle nasıl kullanıldığı konusuna büyük önem vermiştir.

Mekânı bir sosyal üretim olarak gören Lefebvre, mekân üretim pratiklerinin sadece fiziksel bina projeleri, şehir planları ve bölgesel kalkınma projeleri olarak görülmemesi gerektiğini, aynı zamanda insan ve grupların günlük etkileşimlerin de hesaba katılması gerektiğini savunmuştur. Analizlerini büyük ölçüde politik ekonomi yaklaşımına borçlu olan Lefebvre, mekânı bir ekonomik ve sosyal çıktı olarak görmüştür. Bu anlamda, kira, değişim, kullanım değeri ve kâr gibi konuları analiz eden Lefebvre, bu analizleri aşarak genel bir mekân politikası geliştirmiştir. Buna göre, zaman ve mekân tarafsız değildir. Daha önce insanlar tarafından inşa edilen mekânsal çerçeveler veya o mekânları deneyimleme yollarımız da tarafsız değildir. Mekân ve zamanın üretimi, aksiyon ve reaksiyonlarla şekillenir ve deneyimlenir. Bu bakımdan Lefebvre'nin sosyal mekân kavramlaştırması aynı zamanda yaşanan ve cisimleşen mekân olarak da anlaşılabilir. Bu bakımdan, "yer" literatürü ile ilişkisi vardır (Elden, 2009).

Lefebvre, mekân kavramını çok nadir olarak yalnız başına kullanır. Mekân kavramını tanımlayıcı sıfatlarla birlikte kullanır. Mekân üretimi bir çok başka mekânlarla doludur: somut mekân, soyut mekân, tezat mekân ve farklı mekân gibi. Lefebvre için üretim biçimi mekânın nasıl görüleceği bakımından oldukça önemlidir. Bu anlamda, özellikle kapitalizmin mekânı nasıl ürettiği konusu, Lefebvre için kritik öneme sahiptir.

Lefebvre'nin *Mekânın Üretimi* kitabının tamda coğrafyacıların ciddi teorik tartışmalara girdiği ve coğrafya dışındaki disiplinlerde yazılanlar kulak verdiği bir dönemde ortaya çıkması, coğrafya üzerinde derin izler bırakmasına neden oldu. Hümanistlik ve pozitivist mekân kavramlaştırmalarını eleştirenler coğrafyacılar için önemli teorik zemin sağladı ve daha derinlikli tartışmaların doğmasına neden oldu. Örneğin eleştirel coğrafyalara göre, 1970'li yıllardan beri dominant olan hümanist coğrafyanın mekân kavramlaştırması, fazlaca sabit, fazlaca bağlı ve fazlaca geçmişte kökleşmiş bir yer kavramlaştırmadır. Bu sabitlik, bağlılık ve kökleşmişlik, dışlayıcı pratiklerin odağı olmaktadır. Bu nedenle, mekânın anlaşılması ancak temsil ettiği örtük siyaseti ve güç ilişkilerinin deşifre edilmesine bağlıdır.

Bu anlamda coğrafyadaki mekân tartışmalarına önemli katkılar sunan Allen Pred, dinamik bir mekân kavramlaştırmasından bahseder. Giddens'in Yapılaşma Teorisi'nden hareketle Allen Pred (1984), coğrafyacıların temelde yerleri statik objeler olarak gördüğünü ifade eder. Pred'e (1984) göre son dönemlere kadar, yerler ve bölgeler keyfi bir periyotta, keyfi bir alanın ölçülebilir ve görülebilir bir kısım özellikleri ile ele alınıyordu. Bu durumda, gerek fiziki özellikler, gerekse beşeri özellikleri alınsın, bu anlayış mekânı donmuş ve statik bir insan aktiviteleri sahnesi olarak sunuyordu (Pred, 1984). Pred'e (1984) göre hatta mekânı bir konu için obje, bireysel olarak hissedilen değerlerin merkezi veya duygusal bağ ve önemin bir yerelliği olarak gören yeni beşeri coğrafyacılar bile, temelde mekânı durağan veya tecrübe edilmiş bir sahne olarak görmektedirler (Pred, 1984: 279). Pred (1984), mekânı insanların ve kurumların aktivitelerini üreten ve güç ile şekillenen sosyal yapılar tarafından üretilen süreçler olarak görür. Yani mekân aksiyon ile üretilirken, aksiyon da mekân ile üretilir. Dolayısıyla, mekân, hem üreten hem de üretilen bir dinamik olarak görülür (Pred, 1984).

Pred'in dinamik mekân anlayışı, zaman-mekân kavramlaştırmasını ima eder (Warf, 2008). Pred, zaman coğrafya kavramsallığı içinde, "güzergâh" (path) kavramından bahsetmektedir. Güzergâhlar, insanların ve objelerin belirli bir zaman dilimi içerisinde, mekânda nasıl hareket ettiklerini ifade etmektedir. Güzergâhlar, bir araya gelerek mekânı üreten insan ve objeleri üretirler. Bu durumda, mekân kültür ve toplumun yeniden üretildiği, biyografilerin şekillendiği ve doğanın dönüştüğü bir süreci ifade ederken, zaman-mekân spesifik aktiviteleri ve güç ilişkileri de mekânı üretir. Burada, karşılıklı olarak birbirini biçimlendiren, üreten ve yeniden dönüştüren süreçlerden bahsedilmektedir (Pred, 1984: 282).

Pred'in (1984) kavramlaştırmasını farklı kılan şey, güç operasyonlarına vurgusudur. Bu anlamda güzergâhlar, sosyal yapıların ve güç ilişkilerinin bağlamsallığında ele alınırken, sosyal yapılar ise bu güzergâhlar vasıtasıyla üretilir. "Kurumsal projeler" kavramından bahseden Pred, bu projelerin insanların günlük güzergâhları, bireysel ve sosyal bilincin gelişmesi üzerinde büyük bir belirleyiciliğinin olduğunu ifade eder (Pred, 1984: 282). Dominant kurumsal projeler, kendi kapsamı dışında kalan diğer kurumsal projeleri ve bireysel güzergâhları hükümsüz kılar. Bu nedenle, mekânın üretimini sağlayan süreçler sosyal ilişkiler tarafından yapılandırılmış asimetric süreçlerdir. Dolayısıyla, bir mekândaki süreç ve hareket sadece bir adet/alışkanlık değil, aynı zamanda bir güç meselesidir. Bu bakımdan, Seamon mekânı kareografilenmemiş mobil ve niyetlenmiş bedensel özneler vasıtasıyla üretildiğini ifade ederken, Pred bu bedensel öznelerin sosyal ayrımlarla nasıl farklılaştığına vurgu yapar (Elden, 2009). Sosyal ayrımlar bazı hareketlere izin verirken, bazılarını ise engeller. Kadınların, erkeklerin rahatlıkla hareket ettiği mekânlarda hareket edememesi, beyazlara açık olan alanların siyahlara kapalı olması, Ortadoğu kökenlilerin seyahatlerinde bir kısım kısıtlamalara maruz kalması gibi örnekler, bu sosyal ayrımlara ve mekânsal sınırlamalara örnek olarak gösterilebilir.

Edward Soja (1996) ise farklı olarak *Üçüncü Mekân* kavramlaştırması yapar. Soja'ya (1996) göre *Üçüncü Mekân* her şeyin bir araya geldiği mekândır. Öznellik, soyut-somut, gerçek-hayal, bilinen-tasavvur edilmeyen, tekrar eden-ayırmsal olan, yapı-fail, bilinç-bilinçaltı, disiplin-disiplinlerarası, gündelik yaşam-sona ermeyen tarih ayrımları yapmayan Soja, her şeyin bir arada düşünülmesi gerektiğini belirtir. Soja *Üçüncü Mekân'ı* insan yaşamının mekânsallığını anlamının ve değiştirmenin başka bir yolu olarak görür. Buradaki temel amaç, eleştirel bir mekânsal farkındalık oluşturmaktır (E. Soja, 1996). Aslında *Üçüncü Mekân'dan* kast edilen farklı bir araya gelişlerin (kişi, aktör ve bağlamın)

oluşturduğu "melezlik" meselesidir.

Massey (1993) ise hümanistlik coğrafyacıların aksine, hareketliliği mekâna karşı bir tehdit olarak görmez. Tam aksine, hareketliliğin mekânı yeniden inşa edip, konumlandığını savunur. Massey'e (1993) göre insanların, fikirlerin, mal ve hizmetlerin hareketi, mekânı inşa eden dinamiklerdir. Bu bakımdan, yerler, hümanist coğrafyacıların iddia ettiği gibi, bağlı ve kökleşmiş veya tek bir homojen kimliğe bağlanmış değildir (Massey, 1993).

Massey, "ilerlemeci", "küresel" ve "dışa dönük" mekân algısını önermektedir. Bu algıda, açık bir şekilde, iç ve dış ayrımı yoktur. Bu nedenle, içtekiler ve dıştekiler hakkında kesin hükümlerde bulunmak oldukça güçtür. Böyle bir ayrım yapmanın da bir manası yoktur. Massey, bunu örneklendirmek için Londra'da bulunan Kiburn High Road caddesinden bahseder. Bu caddede İrlanda barları olduğu gibi, Hint marketleri ve Müslüman gazete satış noktaları da var. Heathrow havalimanından uçan uçaklar, bu caddenin üzerinden geçer. Cadde birçok bakımdan geniş bir dünyaya bağlıdır. Dışarının neresi olduğunu belirlemenin bile zor olduğu bir yerde, dışarının dışlanması bir anlamı yoktur. Bunun yerine, inşa edici bağlantılar setinden bahsetmek mümkündür. Bu nedenle, mekânı iç hareket ve süreç şeklinde ele alan yaklaşımlara ek olarak Massey, yer ile daha geniş dünya arasındaki bağlantılara dikkat çekerek, küresel bir bağa ve duyarlılığa kapı açar (Cresswell, 2009; Elden, 2009; Massey, 1993).

Doreen Massey'in temelde savunduğu ilişkisel mekân yaklaşımıdır (Warf & Arias, 2009). İlişkisel mekân yaklaşıma göre nesnelere ancak diğer nesnelere ilişkili bir sistemde var olurlar. Bu nedenle, mekân karşılıklı ilişkilerin bir ürünü olarak görülür. Bu ilişkilerin mekânı biçimlendirdiği düşünülür. Bu bakışa göre mekân tekil değil, çoğuldur. Homojen değil, heterojendir. Bu nedenle, mekân sürekli ve bitmeyen bir inşa sürecindedir. Bu durumda, bir çeşit mekândan ziyade çoklu bir mekân söz konusudur. Sosyal ilişkiler mekânı, sanat ve duygu mekânı, hayal ve rüya mekânı gibi birçok mekân çeşidi sıralamak mümkündür.

Sonuç olarak gerek Lefebvre'nin diyalektik mekân anlayışının özünde, mekânın sosyal inşası ve bunun sürekliliği konusu vardır. Hem somut hem de soyut mekân inşalarına dikkat çeken Lefebvre, mekân ve kavramlaştırmalarında gömülü anlam ve güç ilişkilerinin çözülmesini önemli görür. Pred ise pasif mekân kavramlarını eleştirir ve dinamik bir mekân bakış açısını önerir. Pred'in temel vurgusu güç ilişkileri ile mekânın inşası arasındaki karmaşık ilişkiler konusudur. Pred, aksiyon ve mekânın karşılıklı birbirini üretmesi ve inşası konusuna vurgu yaparak, pasif mekân yaklaşımını eleştirir. Soja'nın Üçüncü mekân vurgusu ise soyut-somut, yapı-fail ve öznel-nesnel ayrımlarını reddederek, farklı bir araya gelişlerin oluşturdukları melezlik konusuna vurgu yapar. Massey ise benzer şekilde ayrımları reddeder ve ilişkisel mekân yaklaşımını önerir. Bu nedenle, mekânı farklı dinamik ve karşılıklı ilişkilerin ortak ürünü olarak görür ve çoklu bir mekân anlayışı önerir.

### **Kamusal Normatif Mekân**

Mitler ve semboller, bir kısım normatif mekânlar ve sınırlar inşa ederler. Toplumsal sağduyu, değer ve kabullere dayanan normatif mekân inşaları, toplumun kamusal mekândaki davranış ve temsil durumlarını belirler. Bu inşaların düzeni mümkün kıldığı düşüncesi, onlara toplumsal bir meşruiyet kazandırır. Buna göre kamusal mekân, en iyi şekilde, toplum ile devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen kurumlar ve etkinlikler vasıtasıyla tasavvur edilir. Bu anlamda, kamusal mekân, kamunun (halkın) organize, temsil ve tasavvur edildiği alandır. Ancak bu kamusal mekânlar (kurumlar ve etkinlikler) vasıtasıyla sosyal formasyonlar toplumdaki güç yapılarına erişim olanağı bulabilirler (Staeheli & Mitchell, 2007).

Kamusal mekâna yüklenen anlamlar ve idealize ettiği olgular normatiftir. Bu nedenle, kamusal mekân demokratik toplumlarda ideolojik bir önem taşır ve bir kısım toplumsal idealleri temsil eder.

Kamusal mekân, tüm toplum üyelerinin sosyal etkileşimlerinin ve siyasi etkinliklerinin gerçekleştiği yerdir ve bir kısım tanımlamalara dayanır. Ancak unutulmamalıdır ki her tanımlamanın dışlayıcı bir niteliği vardır. Kamusal mekânda kimlerin olabileceği ve bu mekânda sergilenebilecek davranışlar, yasalar ve toplumsal normlarla belirlenmiştir. Bu mekânda yurttaş olanların sahip oldukları haklar ile olmayanların hakları aynı değildir. Cinsiyet, ırk, yaş ve sınıf temelinde de birçok sınırlandırmadan söz etmek mümkündür. Kimlerin halk olduğu, kamusal mekânın ne olduğu ve kamusal mekândaki makbul davranışların neler olduğu konuları, normatif inşalardır ve güç ilişkilerinden bağımsız düşünülemezler (Mitchell, 2003).

Normatif kamusal mekân inşası bir kısım toplumsal kabullere ve tanımlamalara dayanır. Her tanımlama ve inşa ise dışlayıcıdır. Bu nedenle, dışlamak ve dışarda tutmak üzere inşa edilen kamusal mekân, çok problemlili bir inşadır. Ayrıca kamusal mekân sadece soyut bir ifade değildir. Aynı zamanda maddi bir yanı vardır. İçerisinden siyasi aktivitenin aktığı, gerçek muhitleri, yerler, zeminleri ve kurumları ifade eder. Zaten mücadele de bu gerçek muhitlerde, yerlerde, zeminlerde ve kurumlarda gerçekleşir.

Coğrafyadaki eleştirel yaklaşımlar, mekânın normatif inşasına dikkati çekerek, bu inşanın toplumsal eşitsizleri perdelediklerine vurgu yaparlar. Şeyler, pratikler ve mekânın dışına etiketlenerek atılan insanlar, sıklıkla görünmeyen ve neyin doğru, neyin yanlış olduğunu tanımlayan sınırları çizerler (Warf, 1997). Hepimiz, bir kütüphanede sessiz olmamız gerektiğini veya sokakta çıplak gezmemiz gerektiğini biliriz. Konuşulmayan bu kurallar, toplumun sağduyusunda mevcuttur. İşte kurallara dayalı bu toplumsal sağduyu, onları çok büyük bir ideolojik araca dönüştürür. Siyaset çoğu zaman bu toplumsal sağduyu üzerine inşa edilir. Kötü olanlar ile iyi olanlar bu sağduyu ile sağlanan ideolojik araç ile kontrol altına alınır, sınırları çizilir ve iktidar alanları pekiştirilir (Gregory, 2009).

Mekânın normatif inşası, kimlik ve güç ilişkileri arasında yakın bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Köşe başlarını tutan dilenciler, evsizler ve mültecilere kızmak, onları bu koşullara iten büyük güç ilişkilerini (küresel, ulusal ve yerel) görmezlikten gelmek, bir kısım pratikleri ve anlamları bağlamının dışına çıkarmaktır. Örneğin, 1990'lı yıllarda Türkiye'de terörle mücadele kapsamı içinde boşaltılan köylerden göç eden insanlar, Türkiye'nin büyük metropollerine taşınmıştır. Kentte yaşama kültürü ve ekonomik becerileri sınırlı olan bu insanların, suça bulaşması ve yoksulluk içerisinde bir yaşam sürmeleri sadece onların kabahati değildir. Güvenlik politikaları, kalkınma politikaları ve uluslararası ilişkiler gibi birçok etmen bu insanların yaşam yeri tercihlerini kendi özgür iradelerine bırakmamıştır. Dolayısıyla, kent yaşamına entegre olamamak sadece bu göçmenlere yüklenecek bir sorumluluk değildir. Ancak toplumda artan suç oranları, kentlilerin nahoş buldukları görüntüler ve davranışlar, yerinden edilmiş insanlara karşı bir öfkenin doğmasına neden olmuştur. Kente yüklenen anlamlar, kentte yaşamın normları ve bir kentliden beklenen davranışları, normatif mekân anlayışının yansımaları olarak görmek mümkündür. Bu bakımdan bir süreç olarak mekânın normatif inşası bir kısım kimlikleri dışlanmasında ve ötekilerin üretmesinde önemli bir araçtır.

Normatif mekân inşası kamusal alanın nasıl ve kimler tarafından kurulacağını da ima eder. Sınırları ve makbul davranışları belirlenmiş kamusal alan önemli bir politik alandır. Dolayısıyla herkese açık olduğu farz edilen kamusal mekân, toplumsal norm ve yasalarla sınırları çizilmiş alandır. Değerler, iktidar ve güç ilişkilerinden arındırılmış objektif bir mekân değildir. Örneğin İstanbul'da yaşayan herkes, metro duraklarını, kalabalık sokakları, parkları ve alışveriş merkezlerinin önlerini işgal eden, Suriyeli mültecilere kızma hakkını kendinde bulabilir. Bu insanların, çizilen sınırları geçmemesi, gösterilen yerlerden ayrılmaması ve geldikleri yerlere geri dönmeleri gerektiği fikrini taşıyabilir ve bunu ifade edebilir. Bu vatanın Türklerin yurdu olduğunu ve bu yuvaya giriş ve çıkışların bir kısım kuralları olduğu hatırlatılır. Bunlar, yuvanın güvenliği ve sürdürülebilirliği bakımından kritik bir öneme sahiptir. Herkese yol vermek, "bizim" yerimizin güvenliğini riske eden bir tehlikedir. Dolayısıyla, mültecilik mekânda dışlanmanın meşru bir gerekçesi olmaktadır. Bize ait bir mekânda, başkalarının var olması, yaşaması ve yaşama şekli, bizim kurallarımıza göre olmaktadır (Cresswell, 2009).

Sosyal sınıf, ırk, inanç, cinsiyet, cinsel eğilim ve engellilik kimlikleri hem fiziksel mekânda hem de

sosyal mekânda ayrımcılık nedeni olabilmektedir. Coğrafyacılar mekânın sosyal inşasının dışlanan kesimler tarafından nasıl sürekli olarak mücadele, karşı gelme ve direnme alanına dönüştürüldüğünü ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Evsizler ve dilenciler, köprü altlarını, kuytu yerleri ve harabe meskenleri toplumun direncine rağmen kullanmakta, eşcinseller ve travestiler kamusal alanda öpüşmekte ve ilişkiye girebilmektedir (Low & Smith, 2006). Her ne kadar ana akım "normal" kimlikler, kamusal mekânı dizayn etse de, ana akımın dışında kalan kişi, grup ve kimlikler bir güç mücadelesine girişmekte ve toplumsal normları zorlamakta ve kendine yer edinmeye çalışmaktadır (Brown, 2006). Bu, bitmeyen bir kamusal alan mücadelesidir. Muhafazakâr ve dindar kimliği ile ön plana çıkan AK Partili LGBT'lerin (lezbiyen, gay, biseksüel ve transgender), parti bayraklarını taşıyarak, İstanbul'da yürümesi ve herkese açık miting alanına bayrakları ile gitmesi, bu normların nereye kadar zorlanabileceğinin, sokak ve kamusal alanın nasıl bir mücadele alanı olduğunu açık bir göstergesidir (Akay, 2012; Horta, 2006; Low & Smith, 2006).

Sonuç olarak, devletin çizdiği sınırlar ve bu sınırlara direnen bir toplumsal kesim, bizi kamusal alan, alternatif hareketler, yurttaşlık ve demokrasi konusunda tekrar düşünmeye itmektir. Normatif kamusal mekân bir sosyal inşadır. Bir kısım ideallere, tanımlamalara ve kabullere dayanır. Tanımlamalar toplumsal güç ilişkileri konusunda ipuçları verir. Her tanımlamanın ayrıcalıklı kıldığı veya dışladığı toplumsal kesimler vardır. Toplumun sağduyusuna hitap eden normatif mekân inşası, çoğu zaman dışlayıcı bir işlev görür. Önemli ideolojik araçları olarak normatif mekân tanımlamaları, toplumu kontrol altında tutma, iktidarı pekiştirme işlevi görür. Bu da, dışlanmış kesimlerin direnç göstermesinin meşru zeminini oluşturur. Direnç grupları, kamusal mekânın kapsamının genişletilmesini isteyebilir ve kendilerine de alan açılmasını talep edebilirler. Bu da yeni tanımlamalar ve yeni normatif mekân inşalar demektir. Dolayısıyla, normatif mekân inşası dinamik bir süreçtir ve toplumsal güç ilişkilerinden bağımsız değildir.

## Sonuç

Mekân, beşeri coğrafyanın merkezinde yer alan bir kavramdır. Ancak oldukça dinamik ve değişken olan ve birden fazla anlamı olan bir mekân kavramlaştırmaları vardır. Mekâna yüklenen anlam, coğrafyanın nasıl yapılabileceğini belirler. Bu nedenle, Türk coğrafyasının, temel kavramlar konusunda bir entelektüel tartışma başlatmaya olan ihtiyacı açıktır. Mekân, yer, sosyal inşa, sosyal süreçler, güç ilişkileri, sosyal ağlar ve bunların mekân içerisinde oluşturduğu konfigürasyonlar, bağlamsallıklar ve konfigürasyonların birey-toplum, birey-mekân, toplum-mekân, kimlik-mekân ilişkileri gibi birçok konunun ve kavramın yeniden müzakere edilmesi gerekmektedir. Ekonomik üretim modellerinin, mekânın üretiminde ve yeniden biçimlendirilmesinde rolünün anlaşılması ayrı bir konudur. Toplumsal eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin mekândaki yansımaları, kamusal ve özel alan tartışmaları, kimlik ve mekân ilişkileri gibi birçok konu coğrafyacıların Türkiye'de henüz üzerinde durdukları konular değildir. Mekânı daha çok koordinat, çizgi, nokta ve fiziki çevre unsurlarından ibaret gören yaklaşımların, derinlikli analizler getirmesi, toplumsal eşitsizlikleri ve onların mekânsal yansımalarını ortaya koyması mümkün değildir. Mekân sadece bir sahne, bir konteynir ve bir konum değildir. İç içe geçmişlikler, karmaşık sosyal ağlar, güç ilişkileri, hafıza ve aidiyet, karşılıklı şekillendirme ve biçimlendirme gibi kavramlaştırmaları, mekânı statik bir varlık olmaktan çıkarmakta ve hareketlerle üretilen, hareketleri ve olguları üreten bir dinamik varlığa dönüşmektedir.

## Kaynakça

- Akay, E. (2012). AKP'li Şentop, Başbakan'ın Söзlerini Boşa Çıkardı! Retrieved July 9, 2014, from <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=12281>
- Brown, A. (2006). *Contested space : street trading, public space, and livelihoods in developing cities*. Rugby, UK: ITDG Pub.

- Cloke, P., Philo, C., & Sadler, D. (1991). *Approaching human geography: an introduction to contemporary theoretical debates*. New York: Guilford.
- Cox, K. R. (2001). Territoriality, politics and the Urban. *Political Geography*, 20(6), 745-762.
- Cresswell, T. (2009). What is place? In R. Kitchin & N. J. Thrift (Eds.), *International encyclopedia of human geography* (First edition. ed., Vol. 8, pp. 12 volumes). Oxford, UK: Elsevier.
- Cresswell, T. (2012). *Geographic thought: a critical introduction*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Elden, S. (2009). Space I. In R. Kitchin & N. J. Thrift (Eds.), *International encyclopedia of human geography* (First edition. ed., Vol. 10, pp. 460). Oxford, UK: Elsevier.
- Flint, C. (2004). *Spaces of hate : geographies of discrimination and intolerance in the U.S.A*. New York: Routledge.
- Gregory, D. (2009). Imaginative Geographies. In D. Gregory, R. Johnston, G. Pratt, M. Watts & S. Whatmore (Eds.), *The dictionary of human geography* (5th ed., pp. xvi, 1052 p.). Malden, MA: Blackwell.
- Gregory, D., & Urry, J. (1985). *Social relations and spatial structures*. Basingstroke, Hampshire: Macmillan.
- Harvey, D. (1973). *Social justice and the city*. London,: Edward Arnold.
- Harvey, D. (1993). From space to place and back again. In J. Bird (Ed.), *Mapping the futures : local cultures, global change* (pp. xv, 288 p.). London: Routledge.
- Harvey, D. (2001). *Spaces of capital: towards a critical geography*. New York: Routledge.
- Henderson, G. L., & Waterstone, M. (2009). *Geographic thought: a praxis perspective*. London ; New York: Routledge.
- Horta, A. P. B. (2006). Places of resistance. *City*, 10(3), 269 - 285.
- Kaya, I. (2005). Identity and Space: The Case of Turkish Americans. *Geographical Review*, 95(3), 425-440.
- Kitchin, R. (2009). Space II. In R. Kitchin & N. J. Thrift (Eds.), *International encyclopedia of human geography* (First edition. ed., Vol. 10, pp. 460). Oxford, UK: Elsevier.
- Low, S. M., & Smith, N. (2006). *The politics of public space*. New York: Routledge.
- Massey, D. (1993). Power geometry and a progressive sense of place. In J. Bird (Ed.), *Mapping the futures : local cultures, global change* (pp. xv, 288 p.). London: Routledge.
- McDowell, L. (1999). *Gender, identity, and place : understanding feminist geographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mitchell, D. (2003). *The right to the city : social justice and the fight for public space*. New York: Guilford Press.
- Mizrach, S. (2008). Lost in Cyberspace: A Cultural Geography of Cyberspace. Retrieved January 25, 2008, from <http://www.fiu.edu/~mizrachs/lost-in-cyberspace.html>
- Peet, R. (1979). Societal Contradiction and Marxist Geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 69(1), 164.
- Peet, R. (1998). *Modern geographic thought*. Oxford ; Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Pred, A. (1984). Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time- Geography of Becoming Places. *Annals of the Association of American Geographers*, 74(2), 279-297. doi: 10.2307/2569284
- Relph, E. C. (1976). *The Phenomenological Foundations of Geography*. Toronto: Dept. of Geography University of Toronto.
- Sibley, D. (1995). *Geographies of exclusion : society and difference in the West*. London ; Routledge,: New York :
- Soja, E. (1996). *Thirdspace*. Malden: Blackwell.
- Soja, E. W. (1989). *Postmodern geographies : the reassertion of space in critical social theory*. London ; New York: Verso.
- Staeheli, L. A., & Mitchell, D. (2007). *The people's property? : power, politics, and the public*. New York, NY: Routledge.
- Thomas, M. (2006). Feminist Geographies. In B. Warf (Ed.), *Encyclopedia of Human Geography* (pp. 158-160). Thousand Oaks, California: Sage.
- Tuan, Y.-F. (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Unwin, T. (1992). *The Place of Geography*. Essex: Longman.
- Warf, B. (1997). Teaching Political Economy and Social Theory in Human Geography. *Journal of Geography*, 96, 84-90.

- Warf, B. (2001). Space and Social Theory in Geography *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Elsevier Science.
- Warf, B. (2008). *Time-space compression : historical geographies*. London ; New York: Routledge.
- Warf, B., & Arias, S. (2009). *The spatial turn : interdisciplinary perspectives*. London ; New York: Routledge.

# FRANKFURT OKULU: DÜŞ KIRIKLIĞI, AKLIN BÜYÜSÜ VE SİRENLERİN SESİ

*FRANKFURT SCHOOL: THE FRUSTRATION, THE MAGIC OF THE REASON AND THE VOICES  
OF SIRENS*

**Bergen COŞKUN\***

## Özet

*Frankfurt Okulu'nun yaptığı eleştirilerin pek çoğunun, 21. yüzyılın ilk on yılını geride bıraktığımız bugünlerde de hala geçerli olduğunu görmek iki şeye neden olmaktadır. Bir yandan bizi onların yaşadığı düş kırıklığının bir parçası yaparken, diğer yandan geleceğin daha iyi olabilmesi için, bu düş kırıklığının nedenlerinin farkında olmamız gerektiğini ve ancak o zaman belki de içinde bulunduğumuz durumu ve geleceği değiştirebileceğimizi hatırlatmaktadır.*

*Bu makalede, 20. yüzyılda, ortaya koyduğu düşüncelerle, yaşanan çağın, çağı yöneten aklın ve aydınlanmanın eleştirisini yapan Frankfurt Okulu birkaç başlık altında incelenecektir. Önce, okulun düş kırıklığı anlayışı eleştirel kuramla bağlantılı olarak ele alınacaktır. Daha sonra, okulun aklın büyüüne dair iddiası, nesnel akıl ve öznel akıl tartışmaları çerçevesinde, değerlendirilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Frankfurt Okulu, eleştirel teori, aydınlanma, nesnel akıl, öznel akıl, mit

## ABSTRACT

*Seeing the validity of many of the criticism of the Frankfurt School in these days, which we leave behind the first decade of the 21st. century ,causes two things. In one hand, it makes us the part of their frustration, on the other hand it reminds us that we should be aware of the reasons of this frustration in order to have a better future and only then we could change the current situation and the future.*

*In this article, Frankfurt School which criticizes the era, the reason that manages the era and Enlightenment in the 20th century, will be examined under several headings. First, the conception of the frustration of the school will be discussed in connection with critical theory.*

*Later, the school's claim about the magic of the reason will be evaluated within the framework of the discussions about the objective and subjective reason.*

**Keywords:** Frankfurt School, critical theory, enlightenment, objective reason, subjective reason, mythos

\* Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.



Friedrich Nietzsche, 19. yüzyılda, modern insanın hazmedilemez bilgi taşlarından oluşan muazzam bir kütleyi beraberinde sürüklediğinden, bu kütlenin insan vücudunda masalarda söylendiği gibi tangır tungur ettiğinden, bu tangırının da modern insanın özgün niteliğini açığa vurduğundan söz eder. Nietzsche için kültür, kültür hakkında bilgiye, modern insan da ayaklı ansiklopediye dönüşmüştür<sup>15</sup> Tek hedef sadece bilgiyi arttırmak olduğunda, her zaman yaşamı amaçlamak ve aynı zamanda bu amacı hâkim ve en büyük rehber edinmek yerine, yaşamı sadece seyreden katıksız düşünürler güruhu oluşturulduğunda, insan, kendi iç dünyasına; yaşama dönüşmeyen öğrenilmişlikler yığına gömülmüş demektir.<sup>16</sup>

Dünyayı, en kısa sürede kendimizi ve onu değiştirmesek insanlığın geleceğinin, tehlikeye gireceğinin yavaş yavaş farkına vardığımız bugünkü haline getiren, Nietzsche'nin sözünü ettiği "yaşama dönüşmeyen öğrenilmişlikler yığını"dır. Yaşama dönüşmeyişi bir yana, üstüne üstlük yaşama ve yaşayanlara zarar vermeye başlayan öğrenilmişlikler yığınının, en önemli eleştirilerinden birini, 20. yüzyılın ortalarında Frankfurt Okulu yapmış, öğrenilmişliklerin yaşama dönüşmeyişinin neden olduğu bu düş kırıklığını en iyi anlatanlardan biri olmuştur.

## 1. Düş kırıklığı

Beklenen ya da olması arzu edilen herhangi bir şey gerçekleşmediğinde ortaya çıkan düş kırıklığının, sadece tek bir kişiye değil de bütün bir topluma ait olması mümkün müdür? Bir toplumun ümit bağladığı o şeyin –o şey her neyse– gerçekleşmemesinin sonuçları, toplumun her bireyini etkileyebilecek güçte olabilir mi? Ve bu toplumun içinde yaşayan birileri, bu yaşanan toplu düş kırıklığını fark edip, bunun üzerine yeni bir kuram geliştirebilir mi? Frankfurt Okulu felsefecilerinin çalışmalarına bakıldığında, bütün bunların mümkün olduğu görülmektedir.

Onların 20. yüzyılda yaptığı eleştirilerin pek çoğunun, 21. yüzyılın ilk on yılını çoktan geride bıraktığımız bugünlerde de hala geçerli olduğunu görmek, bizi bir yandan onların içine düştüğü düş kırıklığının bir parçası yaparken, diğer yandan geleceğin daha iyi olabilmesi için bu düş kırıklığının nedenlerinin farkında olmamız gerektiğini ve ancak o zaman, belki de, içinde bulunduğumuz durumu ve geleceği değiştirebileceğimizi hatırlatmaktadır. Bu düş kırıklığının nedeni, insan türüne ait olma duygusunun yitirilmiş olmasıdır. Frankfurt Okulu'nun önemli temsilcilerinden Herbert Marcuse *Tek Boyutlu İnsanda* yabancılaşmanın bütünüyle nesnel hale geldiğini, yabancılaşmış öznenin yabancılaşmış varoluşu tarafından yutulduğunu belirtirken ve insanın artık salt bir boyutu olduğunu, bu boyutun her yerde ve tüm biçimlerde karşımıza çıktığını söylerken de bunu ifade etmektedir.<sup>17</sup>

Bryan Magee, Marcuse ile yaptığı söyleşide ona "Frankfurt Okulu'nun özünde bir düş kırıklığı, kırgınlık, hatta belki karamsarlık var mıdır?" diye sorar.<sup>18</sup> Marcuse'nin cevabı şöyledir:

Eğer "düş kırıklığı" ile kullandığınız anlatımda işçi sınıfı ile ilgili bir düş kırıklığını söylemek istiyorsanız, kesinlikle bunu reddederim. Yaptığından ya da yapmadığından ötürü, işçi sınıfını suçlamaya hiçbirimizin hakkı yoktur. Eğer bu tür düş kırıklığından söz ediyorsanız –hiç kuşkusuz, bu tür bir düş kırıklığımız

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası Zamana Aykırı Bakışlar 2*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.

<sup>16</sup> A.g.e.

<sup>17</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, İdea Yayınları, 1990, Giriş.

<sup>18</sup> Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, Birey ve Toplum Yay, 1985, s. 68

olmamıştır. Fakat bir başka türden düş kırıklığımız, bence çok daha nesnel nitelikte –daha önce de değinmiş bulunduğum- bir düş kırıklığımız olmuştur: Her şeyden önce Kapitalizmin başarıları olarak Batı uygarlığı içinde kazanılabilmemiş bulunan inanılmaz ölçülerdeki toplumsal zenginlik ve olanakların, gittikçe daha insanca bir yaşamın kurulması için değil de, bunun önlenmesi için kullanılması. Eğer buna düş kırıklığı diyecekseniz, kabul ederim, ama dediğim gibi ben bu düş kırıklığının nesnel ve haklı bir düş kırıklığı olduğu düşüncesindeyim.<sup>19</sup>

Marcuse, Magee'nin, Frankfurt Okulu'nun üstlendiği görevin bu düş kırıklığının niçin ve nasıl oluşabildiğini incelemek olduğuna dair yorumuna katılır ve okulun çalışmalarının "Eleştirel Kuram" olarak adlandırılmasının da bu yüzden olduğunu belirtir. Okul, düş kırıklığına neden olan şeyleri eleştirmektedir. Toplumbilimden, psikolojiden ve felsefeden yararlanarak dünyanın nasıl bu hale geldiğini cevaplamaya çalışmaktadır. Dünya nasıl bir haldedir?

Bununla ilgili olarak pek çok farklı cevap vermek mümkündür. Örneğin Edgar Morin dünyanın nasıl olup da bu hale geldiğini gelişme tanımıyla bağlantılı olarak ele almıştır. Morin'e göre gelişme, antropolojik açıdan algılanmalıdır. Gerçek gelişme, insanın gelişmesidir. İnsanlaşmanın sürmesi, psikik, ruhsal, ahlaki, kültürel ve toplumsal potansiyelin gelişmesi olarak düşünülmelidir.<sup>20</sup> Morin, gelişmenin hedefinin başka hedeflere bağlı olduğunu, bu hedeflerince etikten (antropoetik) ortaya çıktığını söyler. Bu hedefler gerçekten yaşamak ve daha iyi yaşamaktır. Gerçekten ve daha iyinin tanımını da şu şekilde verir: "Anlayışla, dayanışmayla, merhametle yaşamak. Sömürülmeden, aşağılanmadan, hor görülmeden yaşamak"<sup>21</sup> Böyle bir yaşamı oluşturmak için anlayışın, dayanışma ve merhametin ne olduğunun bilgisine sahip olmak gerekmektedir. Morin, "gerçekten insani olan her gelişmenin, bireysel özerkliklerin, topluluğa katılımların ve insan türüne ait olma duygusunun birlikte gelişimini ifade ettiğini" söyler.<sup>22</sup> Edgar Morin'in, bütünüyle insana özgü bir etik olarak ele aldığı ve bireyin insan türüne olan etik bağına işaret eden "antropoetik" kavramı böyle bir etik olarak karşımıza çıkar. Morin, insanın karmaşıklığını anlayabilmek için üçlü bir döngüyü ele almak gerektiğini belirtir. Bu döngünün bir ucunda birey, diğer iki ucunda ise toplum ve tür bulunmaktadır. Etik, bu üçlünün birbiriyle olan ilişkilerini ele almalıdır. Morin'e göre antropoetik, insan olmanın koşulu birey-toplum-tür döngüsünü varlığımızın karmaşıklığı içinde benimsemeyi, bizzat kendimizdeki insanlığı kişisel bilincimizde gerçekleştirmeyi ve insan yazgısını kendi çıkmazları ve kendi bütünlüğü içinde kabul etmeyi gerektirir.<sup>23</sup>

Morin, antropoetik üzerinden bağlantı kurarak, bireyin insan türüyle bağlantısının koptuğunu, bunun da gelişme tanımının yanlış anlaşılmasına neden olduğunu düşünmektedir. Ancak Morin'den daha önce, gelişme ve aydınlanma denen kavramlarda bir eksiklik ya da yanlışlık olduğunu ifade eden Frankfurt Okulu olmuştur.

Okulun teorisyenlerinin yazdığı en önemli eserlerden biri olan, Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'nun 1944 yılında tamamlayıp 1947 yılında yayımladıkları Aydınlanma'nın Diyalektiği'nin daha ilk cümlelerinde, maddi gelişimi sayesinde, mutluluğa ulaşmak yolunda gitgide daha etkili araçları ele geçiren insanlığın, niçin iki yüzyıldır barbarlık yoluna sürüklendiği, ilerlemenin nasıl gerilemeye dönüştüğü sorulmaktadır.<sup>24</sup> Bu barbarlığın, kendini en naif biçimiyle gösterdiği ifadelerden biri de

<sup>19</sup> A.g.e., s. 68-69

<sup>20</sup> E. Morin, E. & A.B. Kern. *Dünya-Vatan*, (Çev. Kırac, M. H.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s.119.

<sup>21</sup> A.g.y.

<sup>22</sup> Edgar Morin, *Geleceğin Eğitimi için Yedi Bilgi*, (Çev. Dilli, H.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.32.

<sup>23</sup> A.g.y.

<sup>24</sup> Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

Adorno'nun *Minima Moralia*'daki "kapıyı vurmada girmek"le ilgili pasajında karşımıza çıkmaktadır. Adorno, teknolojinin insanın kesinleşmesine ve hunharlaşmasına yol açtığını, insan hareketlerinin her tür duraksamadan, düşüncelilikten ve edepten arındığını, söz gelimi, en basitinden, bir kapıyı, yavaşça, sessizce ama sıkıca kapatma yeteneğinin yitirildiğini belirtir ve bu hunharlığın boyutları ile ilgili olarak şu sözleri söyler: "Sırf motorunun gücünden ötürü, sokakların haşaratını, yayaları, çocukları ve bisikletlileri ezip geçme isteğini bir kez olsun içinde duymamış sürücü var mıdır?"<sup>25</sup>

Frankfurt Okulu temsilcilerine göre, dünyanın bu halde olmasının nedeni, Batı uygarlığının bir yerinde aksayan bir şeyin varlığıdır. Uygarlıkta aksayan bir şey(ler) olmalıdır ki teknolojik gelişmelerin vardığı en yüksek düzeye rağmen, insanın insan olarak gelişebilmesi mümkün olmamakta, insansal olan her geçen gün yok olmakta, her yerde zalimlik ve hoyratlık bulunmaktadır. Yazarlarının ifadesiyle, Nasyonel Sosyalizmin saldırdığı terörün sonuna yaklaşılacak günlerde yazılan *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nin amacı, insanlığın gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamaktan fazlası değildir.<sup>26</sup>

Herkesin yaşadığı, ama Frankfurt Okulu temsilcilerinin farkına vardığı düş kırıklığının nedeni, işte bu yeni tür barbarlıktır. Bu yeni tür barbarlığın nedeni de insanın, elini kolunu bağlayan büyüden ve mitten kurtulmak isterken, bir başka türden mitin ve büyüün pençesine düşmüş olmasıdır. Aydınlanmayla birlikte kendini iyice belli eden bu yeni büyü, aklın büyüdür, insanların yaşam alanlarının içine sızan ve bu alanı daraltan yeni mit, akıl mitidir. Bertrand Russell, bilgelikle birleşmeyen kudretin tehlikeli olduğunu, çağımız için gerekli olan şeyin de bilgiden çok bilgelik olduğunu, bilgelikle birleştiğinde tüm insanlığa büyük ölçüde refah ve mutluluk getirebilecek olan bilimin, tek başına yalnız yıkıntıya yol açacağını söylerken,<sup>27</sup> Frankfurt Okulu'nun barbarlık eleştirisine yaklaşmaktadır. Aklın büyü, eğer doğru şekilde kullanılmazsa, Russell'in söz ettiği gibi yıkıma ya da Frankfurt Okulu'nun iddia ettiği gibi hayal kırıklığına dönüşecektir.

## 2. Aklın Büyüsü

Doğası gereği bilmek isteyen insan,<sup>28</sup> bilinmeyenden her zaman korkmuştur. Korkmuştur çünkü bu bilinmeyen, belki de onun için tehlikelerle doludur ve onun varlığını sürdürmesine engel olacaktır. İnsan, ancak bildiği şeye hükmedebilir ve böylece de onun kendisine vereceği zarara karşı önlem alabilir ya da bu zararı tamamen ortadan kaldırabilir.

Bilmenin henüz egemen olmak anlamına gelmediği, insanın çok fazla şey bilmediği dönemlerde insan, bilinmeyen karşısında kendini korumak ve kendi varlığını, kaderini emanet etmek için kendine tanrılar, yarı-tanrılar bulmuştur. Böylece yaşamını mitlerin içine hapsetmiştir. İnsan, yüzyıllar boyunca, bir mite teslim olmanın yaşamını nasıl kısıtladığının farkında olmadan, kendini güvende hissederek yaşamıştır. Böyle bir dünya büyü bir yerdir. Mitos, cansız canlı yerine koymakta ve animizm hüküm sürmektedir. İnsan, her ne kadar mitosa sığınarak, kendini bilinmeyen karşısında güvende hissetse de, Habermas'a göre Homeros'un destanlarında, Antik Yunan tragedyalarında anlatılan bu mitsel dünya, bir yurt değil, kişinin kendi kimliği uğruna kurtulması gereken bir labirenttir.<sup>29</sup>

Frankfurt Okulu temsilcileri ise, mitten kurtulmak isteyen insanın kendini bir başka mite teslim ettiğini iddia etmektedir. İnsan, bir labirentten çıkmayı başarmış ancak bu kez kendini daha tehlikeli bir labirentin, Aydınlanma ve akıl labirentinin içinde bulmuştur: *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde "En geniş

<sup>25</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Metis Yayınları, s. 43-44.

<sup>26</sup> Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*, s. 7-10.

<sup>27</sup> Bertrand Russell, "Nature and Origin of Scientific Method", *The Western Tradition*, Vox Mundi Ltd. London, 1949, s. 28.

<sup>28</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 980a

<sup>29</sup> Jürgen Habermas, *Mitle Aydınlanmanın Kördüğüümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno*, Cogito, sayı: 36, s. 87

anlamda ilerlemeci bir düşünme olarak Aydınlanmanın öteden beri hedefi insanları korkudan arındırmak ve efendi konumuna getirmek olmuştur... Aydınlanmanın tasarısı dünyanın büyüsunü bozmaktı. İstenen, söylenceleri dağıtmak, kuruntuları bilgi yoluyla yıkmaktı" diyen Horkheimer ve Adorno, bu amaçla ortaya çıkmasına rağmen, sonunda attığı her adımda Aydınlanma'nın mitolojiye daha çok gömüldüğünü iddia eder.<sup>30</sup>

Nasıl ki mitosun hâkimiyeti altındaki insan, yaşamak ve kendini korumak için tanrıların her dediğini yapmakla yükümlüyse, Aydınlanma'yı yaşayan insan da bu kez, aklın her dediğini yapmak zorundadır. Nasıl ki tanrılar karşısında, ancak onlara tamamıyla boyun eğenler kalıyorsa, Aydınlanma söz konusu olduğunda da ancak akla boyun eğenlerin yaşama şansı vardır.

Aydınlanma'yla birlikte, mitoslarda cansız canlı yerine koyan kollektif güçlerin büyüsunün bozulması beklenirken, bu kez, canlılar; insanlar, cansız yerine konulmaya başlanmış, insan, yeni büyülerin ve mitlerin tutsağı olmuş, aklın amaçlarını gerçekleştirme için bir araç haline gelmiştir. Martin Jay, bu ikinci büyüsunün, aklın büyüsunün, birincisinden çok daha tehlikeli oluşunu şu sözlerle dile getirmektedir:

Aydınlanmanın kendisi de, yeni bir mite dönüşüp, kendi kendinin kurbanı olup çıkmış bulunmaktaydı. Aydınlanma'nın Diyalektiği'nin temel temalarından biri buydu. Aydınlanmanın egemenlik programının kökeninde, Horkheimer ve Adorno'nun savlarına göre, dinsel açıklamaların temelindeki dünyaya Tanrının egemen olduğu inancının özgünleştirilmiş bir biçimi yer almış bulunmaktaydı. Bu inancın bir sonucu olarak, özne konumundaki insan, doğaya ait olan nesnelere ve doğallıkları, kendinden daha alt konumda ve dışarıdaki "diğerleri" olarak görmeye başlamıştı. Oysa ilkel canlılık, insanın kendisi için bilinçten yoksun olmasına karşın, bu iki kertenin birbiri içine sızıp girmiş bulduklarını sezineyebilmiş olma şansı vardı. Aydınlanma düşüncesinde ise bu durum tümüyle ortadan kalkmış, yitirilmişti. Dünya, yaşamdan yoksun, birbiri için anlam ifade etmeyen, mantarlara benzeyen atomlardan oluşmuş gibi görünüyordu Aydınlanma düşüncesinde: "Canlılık nesnelere ruhları olan varlıklar olarak görüyordu; sanayicilik ise ruhları nesneleştirirdi."<sup>31</sup>

Aydınlanma ile birlikte akli kullanmaya başlayan, doğaya egemen olduğunda, ondan korkmasına da gerek kalmadığını düşünerek, kendisini koruması için Homeros'un tanrılarına artık ihtiyaç duymayan insan, doğayı teknik bilgisiyle egemenliği altına almayı başarmıştır. Ancak kendisinin de bu doğanın bir parçası olduğunu unuttuğu için, doğa içindeki her şeyi nesneleştirirken, sayarken, ölçüp biçip, hesaplarken, doğayı işine yaradığı oranda, işine yaradığı gibi sorumsuzca ve hiç düşünmeden kullanırken, kendini, insanı da ölçüp biçilebilen bir nesneye indirgemştir. Öyle ki Marcuse'ye göre artık insanlar kendilerini, satın aldıkları metallerde tanımaktadırlar, ruhlarını otomobillerinde, müzik setlerinde, içten-katlı evlerinde, mutfak donatılarında bulmaktadırlar.<sup>32</sup>

Besim Dellaloğlu, Frankfurt Okulu'na göre, aydınlanmanın vardığı sonucun kendi kendini imha olduğunu söylemekte ve bunun iki temel nedeninden birinin, aydınlanmanın akli getirdiği noktada, bireyin silinişi olduğunu belirtmektedir.<sup>33</sup> İkinci neden olarak da, Aydınlanmanın özne ile doğayı birbirinden kesin çizgilerle ayırmasını gösterir Mit, insanı doğaya tabi kılarken, Aydınlanma doğayı insana tabi kılmıştır. Ancak, insan içinde yaşadığı doğanın yazgısını paylaşmak durumunda olduğu için, kendi üzerinde de egemenlik kurmuştur.<sup>34</sup>

Habermas, modern ve rasyonelleşmiş dünyanın yalnızca görünüşte büyüyü bozduğunu, şeytanca bir şeyleşmenin ve ölümcül bir yalnızlık lanetinin devam ettiğini belirterek, insanın içinde bulunduğu

<sup>30</sup> Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*, 2010, s. 19

<sup>31</sup> Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Afa Yay, s. 376-377

<sup>32</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, İdea Yayınları, 1990, s. 10.

<sup>33</sup> Besim Dellaloğlu, *Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında*, Cogito, sayı: 36, s. 20-21

<sup>34</sup> A.g.y.

durumu şu sözlerle anlatmaktadır: Aydınlanmanın en kalıcı belirtisi nesneleştirilmiş dışsal doğa ve bastırılmış içsel doğa üzerinde kurulan egemenliktir.<sup>35</sup>

Frankfurt Okulu'na göre, insanın ve doğanın üzerinde, her ikisini de şeyleştirerek ve değersizleştirerek şekilde egemenlik kuran, akıldır. Okul, nesnel akıl ve öznel –biçimsel ya da araçsal– akıl ayrımını yapmaktadır. Nesnel akıl, kavramlar üreten, herkes için geçerli olabilecek ilkeler bulmaya çalışan evrensel akıldır. Öznel akılsa, kuramsal düşünmeyi bir kenara iten, sadece birtakım amaçlara ulaşmak için en uygun araçları seçen, biçimsel, araçsal akıldır.

Max Horkheimer, Akıl Tutulması'nda bu iki tür akılı irdeleyerek, çağının yaşadığı bunalımı ve aklın biçimselleşmesinin sonuçlarını ele almaktadır. Horkheimer'a göre öznel akıl, az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde duran, özgül içerik ne olursa olsun sınıflandırma, çıkarsama, olasılıkları hesaplama ve tündengelleme yeteneğidir.<sup>36</sup> Nesnel akılsa, özel akıl gibi sadece insan zihnindeki öznel bir yeti olmayan, gerçekliğin yapısında bulunan, her özgül durumda insanı teorik ya da pratik düzeyde bir davranışta bulunmaya çağıran, gerçekliğin doğasını algılamayı ve hayata yön verecek ilkeleri belirlemeyi sağlayan bir ilkedir.<sup>37</sup>

Her iki türden aklın da yapabilecekleri ayrıdır ve her ikisine de ihtiyaç vardır. Ancak, mittent kurtulmak ve özgürleşmek isteyen insan, doğayı egemenliği altına almak zorunda olduğunu hissetmektedir. Bunun için de onun, evrensel doğruları düşünecek zamanı yoktur, onu bir an önce amacına ulaştıracak bir araç olarak kullanabileceği öznel bir akla ihtiyacı vardır. Böylece, akıl biçimselleşmiş ve doğanın, sonra da farkında bile olmadan insanın üzerinde tahakküm kurmak için bir araç haline gelmiştir. Horkheimer, "Aklın biçimselleşmesinin sonuçları nedir?" diye sorar ve şu saptamayı yapar: Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında var olduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramlar, düşünsel köklerinden kopmuşlardır.<sup>38</sup> Horkheimer'a göre aklın hem öznel hem de nesnel yönleri başından beri var olmasına rağmen, birincinin ikinciyeye egemen oluşu uzun bir sürecin sonunda gerçekleşmiş ve aklın nesnel kullanımının ortadan kalkması sonucu, düşünme ve dolayısıyla bugüne kadar değerli olduğu düşünülen adalet, iyilik, özgürlük gibi bütün kavramlar da ortadan kalkmıştır:

Aklın bugünkü bunalımının temelinde, düşüncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesnelliği ya hiç kavrayamaması ya da bir sanrı olarak reddetmesi yatmaktadır. Bu süreç giderek bütün rasyonel kavramlara yayılmış, sonunda hiçbir gerçeklik kendi başına akla uygun olarak görülemez olmuştur; içerikleri boşaltılan bütün temel kavramlar biçimsel kabuklara dönüşmüştür. Akıl öznelleşirken, biçimselleşmektedir de.<sup>39</sup>

Bir grubun çıkarları doğrultusunda ilkeler üreten, o grubun çıkarlarına ulaşması için araçların ne olabileceği üzerinde hesaplar yapan öznel aklın koyduğu ilkelerin, bütün insanların faydası için evrensel ilkeler ürettiymiş gibi kabul edilmesi sonucunda, tikel olan öznel akıl, tümel olan nesnel akla egemen olmuştur. Öznel akıl, nesnel akılla birlikte, bu öznel aklın amaçları için birer araç haline gelen insanlara da egemen olmuştur. İnsanlar, düşünmeyen, fikir üretmeyen, hayal gücü olmayan, eleştiri yapmayan, Aydınlanmanın parolası olduğu iddia edilen "Sapere Aude"ye uymayan; yani kendi aklını kullanma cesaretini gösteremeyen, sadece kendine söyleneni uygulayan birer nesne haline gelmişlerdir. Bilimsel ve teknik gelişmelerle ortaya çıkan güç, hangi grubun elindeyse, o grup, diğer insanlar üzerinde egemenlik kurmakta, akıl teknolojik egemenliğe hizmet etmektedir. İnsan, kendi akli olmayan bir aklın koyduğu amaçları gerçekleştirmek için çalışırken, aslında kendi kendini aldatmaktadır. Besim

<sup>35</sup> Jürgen Habermas, *Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno*, Cogito, sayı: 36, s. 87

<sup>36</sup> Max Horkheimer, *Aklın Tutulması*, Metis, s. 55-56

<sup>37</sup> A.g.y.

<sup>38</sup> A.g.y., s. 69

<sup>39</sup> Max Horkheimer, *Aklın Tutulması*, Metis, s. 58

Dellaloğlu, insan üzerinde egemen olan ve onun sanki kendi aklıymış gibi uyduğu bu öznel akla "protez akıl" denebileceğini söyler:

Modern dönemde akıl, toplumun öznedeki ajanıdır. Akıl, özneye takılmış bir "protezdür". Her protez, içinde yer aldığı bedenin içindedir, ama aynı zamanda ona dışsaldır. Protez, hem o bedene aittir hem de o bedende dışarının temsilidir. Protez akıl modern iktidarın aracıdır. Modern özne bir cyborg'tur. Cyborg yarı insandır, yarı robottur. Hem insandır, hem robottur. Ne insandır ne robottur. Aydınlanmanın ileri sürdüğü gibi, akıl sadece ilerleme özgürleşme değildir. Akıl aynı zamanda iktidar, egemenliktir.<sup>40</sup>

### 3. Sirenlerin Sesi

Mitosun tahakkümünden sonra, insan, kendini bir kez daha tahakküm altında bulmuştur. Yeni tahakküm aracı olan öznel ve araçsal aklın, mitle aynı özellikleri paylaştığını örneklemek için Aydınlanma'nın Diyalektiği'nde Horkheimer ve Adorno Homeros'un Odysseus'unun başından geçenleri anlatır. O, "içsel doğasını bastırma pahasına dışsal doğa üzerinde egemenlik kurmayı öğrenerek kimliğini biçimlendiren bir insan figürü olarak, aydınlanma sürecinin ortaya çıkardığı bir betimleme için model oluşturmaktadır."<sup>41</sup>

Mitosa göre Odysseus, gemisiyle, seslerini duyunca insanın kendisini geçmişte yitirebileceği ve hayatını mahvedebileceği Sirenler'in arasından geçmek zorundadır. Sirenler, en yakın geçmişi yeniden canlandırarak, şarkılarında karşı konulmaz bir haz vaat etmekte ve kendilerini duyanlara bu şekilde zarar vermektedirler. Odysseus, sirenlerin seslerini duymamaları için tayfalarının kulaklarını balmumuyla tıkar. Böylece, tayfaların yaşamı garanti altına alınmış olur. Onlar, asla geri getirilemeyecek olan geçmişin cazibesine kapılmaktan bu sayede kurtulurlar. İçlerinde buldukları durum, emekçilerin diri bir yoğunlaşmayla önlerine bakıp, işlerinden başka hiçbir şeyle ilgilenmemelerine benzemektedir.<sup>42</sup> Onlar, dikkatlerini dağıtan dürtüleri dışlarını sıkıp tamamlayıcı bir çabaya dönüştürerek yüceltmek, böylece işe yarar hale gelmek zorundadırlar.<sup>43</sup> Odysseus kendisi için bir başka yöntem uygular. Kendini geminin direğine bağlar ve kulakları balmumuyla tıkalı tayfalarına, Sirenler'in cazibeleri artıp da kendisinin bağırmağa başladığını gördüklerinde, onu direğe bağlayan bağları daha da sıkılaştırmalarını tembih eder.

Adorno ve Horkheimer, Odysseus'un gemisinde Sirenlere karşı alınan önlemlerin, Aydınlanma'nın diyalektiğine ilişkin sezgi dolu bir alegori olduğunu düşünürler ve şu şekilde ifade ederler:

Mitostan bu yana itaatkâr proleteryanın payına bir tek sağır kulakların düşmesi, komutayı elinde tutan efendinin durağanlığından daha iyi değildir. Toplumun meyve misali aşırı olgunluğu, varlığını hükmedilenlerin hamlığına borçludur. Üretim sistemine gerektiği gibi hizmet edebilmesi için, insan bedenini çoktan kendine uygun hale getirmiş olan toplumsal, ekonomik ve bilimsel aygıt ne kadar karmaşık ve hassas hale gelirse, bedenin muktedir olduğu yaşantılar da o oranda fakirleşir. Niteliklerin elenip, işlevlere çevrilmesi, bilime dayalı rasyonelleştirilmiş çalışma biçimleri yoluyla halkların deneyim dünyasına yayılır ve bu deneyim dünyasını amfibilerinkine benzetme eğilimi gösterir. Kitlelerin bugünkü gerileyişi duyulmamış olanı kendi kulaklarıyla işitme, dokunulmamış olana kendi elleriyle dokunma becerisinden yoksun olmalarıdır; yenik düşmüş her söylenceselin yerini alan yeni bir körlük biçimidir.<sup>44</sup>

Aslında Odysseus da tayfalar da aynı yazgıyı paylaşmaktadırlar. Tayfalar, sirenlerin sesini duymadıkları ve her ne kadar acı verecek olursa olsun, bedeli ne olursa olsun geçmişle ve kendileriyle

<sup>40</sup> Besim Dellaloğlu, *Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında*, Cogito, sayı: 36, s. 21

<sup>41</sup> A.g.y., s. 83

<sup>42</sup> Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*, s. 56

<sup>43</sup> A.g.y.

<sup>44</sup> A.g.y., s. 59

hesaplaşmadıkları için, Odysseus ise onu çağıran ezgilerin peşinden gitmediği, gidemediği için özgür değildir. Belki de onlar, her şartta yoluna devam etmesi gerektiği düşünülen bir geminin, tamamlanması için her şeyin araç haline getirildiği, ilerlemeye, modernliğe, teknolojiye doğru giden bir yolculuğun aygıtlarıdır sadece. Öznel aklın elinde oyuncaktır onlar. Eğer dinleyecek olsalar, belki de sirenler, nesnel akıl görevini üstlenecek, bugünkü rahatlarını kaçırma pahasına da olsa, onlara düşünmeyi ve hesaplaşmayı hatırlatacak, akıllarını kullanmaya cesaret etmelerini sağlayacaktır. Ancak sirenlerin sesini işitmemektedirler. Bu nedenle de hiçbir kendi özgünlüğünü ortaya koyamamaktadır. Ne acıdır ki aslında sürdürmek için kendi özgünlüklerinden bile vazgeçtikleri yolculuğun kendisi için hiçbir değerleri yoktur. Bir tayfa bir diğeriyle, diğeri de ötekiyle aynıdır.

Aydınlanmayla birlikte tarihte hiçbir zaman olmadığı kadar güçlenen öznel aklın, insanları aynılaştırması, herkesleştirilmesi, Frankfurt Okulu'nun en önemli eleştirilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Okul, "nesnel bilimin hakimiyetinin sadece insanlar ile dünya arasındaki ilişkiye dair olmadığını, insanların birbirleriyle ilişkilerine de yayıldığını, modern devlette somutlaşan bu hakimiyetin, totaliter ve anonim bir yönetim tarafından toplumsal varoluşun şekleştirilmesine, özel hayat da dahil, gündelik hayatın sömürgeleştirilmesine yol açtığını"<sup>45</sup> düşünür. Bu bağlamda, Hitler'in faşizmi bile bireylerin yığınlaştırılması eğiliminin görülmedik bir dehşet yüzeyine taşınması olarak değerlendirilmektedir. İnsan, eksik, kendisi hakkında bilgisiz ve içi boşalmış kavramlarla dolu bir dünyada kalakalmıştır. Bu kalakalmışlıktan dolayı insanlığın ve dünyanın içe düştüğü durumun bir başka değerlendirmesini, Hans Jonas'ın *The Imperative of Responsibility* adlı eserinde bulabiliriz. Jonas da tıpkı Frankfurt Okulu temsilcileri gibi, teknolojinin gelişiminin insan davranışının özünü değiştirdiğini, teknolojinin uzun süre boyunca ne doğayı ne de insanı düşünmediğini, etik olarak tarafsız kaldığını, bunun da insanlığı tehlikeye attığını söyler.

Jonas, bir "sorumluluk etiği"nden söz etmektedir.<sup>46</sup> Jonas'a göre, bugünkü seçimlerimizde, kendi irademizin, istememizin nesnelere arasında, gelecekteki insanlığın tamlığı, bütünlüğü de içerilmektedir. Jonas, Kant'ın kategorik imperatifi gibi vazgeçilmez ontolojik/varoluşsal bir buyruktan söz eder, bu buyruk "insanın varlığını garanti etmemizi" söyleyen "sorumluluk buyruğudur". Aslında, Aydınlanma'nın aklının vazgeçtiği de bu buyruktur. Sorumluluk buyruğu, bir insanın özünü ve varlığını asla riske atmamayı buyurmaktadır.<sup>47</sup> İnsanlığın bugün olduğu gibi gelecekte de devam edebilmesi, dünyanın geleceği ve dünyada insanlığın geleceği için her şeyden önce insana, insanlığını öğretmelidir. Jonas, insanın karşı karşıya bulunduğu tehlikenin kaynağının, bilgiyi doğa üzerinde egemenlik kurma yolunda ve doğa üzerine egemenliği de insanoğlunun yazgısını iyileştirme yolunda kullanmak ve bunu yaparken sadece kısa vadeli amaçlar koymak olduğunu belirtir. Amaçlar kısa vadeli olduğunda, hayata yön verecek ilkeler ihmal edildiğinde de asıl hedef olan insanlık ve insanlığın iyiliği gözden çıkarılmıştır. Oysa insan, kendinden ötesinin, bilinmeyen sorumluluğunu da paylaşmalıdır. Bu da sorumluluk cesaretini göstermeyi gerektirmektedir Jonas'a göre "sorumluluk, başka bir varoluş için görev olarak addedilen endişe"dir.<sup>48</sup> İşte bu endişe aklın büyümesi ile ortadan kaybolduğu içindir ki insanları, insanların öldürülmesine seyirci bırakabilen, böylesine tehlikeli sonuçlara varabilen bireyin değersizleştirilmesi olgusu, aynılaştırma, şekleştirme yani "herkesleştirme", akla inancın ve Aydınlanmanın sonucu ve yarattığı en büyük düş kırıklığı olarak karşımızda durmaktadır. Aslında bu, onlar farkında olmasa bile, insanlar arasındaki bir yazgı ortaklığıdır.

<sup>45</sup> Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, s. 202

<sup>46</sup> Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility*, London: The University of Chicago Press, 1984.

<sup>47</sup> Eirik Prairat, "Thinking Educational Ethics with Levinas and Jonas", *Levinas and Education at the Intersection of Faith and Reason*, Newyork: Routledge, 2008, s. 155-170.

<sup>48</sup> Hans Jonas, "Sorumluluk İlkesi" (Çev. İdemem, B. – Akhuy, S.), Üç Ekoloji Doğa, Düşünce, Siyaset, Yeşil Politika ve Özgürlükçü Düşünce Seçkisi 5, İstanbul: Kitap Matbaacılık, 2006, s. 145- 152.

Morin de *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi'de* bu yazgı ortaklığını ve bu ortaklığın farkına varılmazsa insanlığın gelecekte yaşayacaklarını şu şekilde ifade etmiştir:

İnsanlık artık soyut bir kavram değildir: Hayati bir gerçekliktir, zira artık ilk kez ölümlle tehdit edilmiştir; insanlık sadece ideal bir kavram olmayı da bırakmıştır, bir yazgı ortaklığına dönüşmüştür ve yalnızca bu ortaklığın bilinci onu bir yaşam ortaklığına yöneltebilir; insanlık artık özellikle etik bir kavramdır: O, herkesin ve bütün içinde her kişinin gerçekleştirmek zorunda olduğu şeydir.

İnsan türü kendi serüvenini, kendi kendini yok etme tehdidi altında sürdürürken, insanlığı gerçekleştirerek kurtarmak zorunlu bir hal almıştır.<sup>49</sup>

İnsanlığın, yazgı ortaklığını unutmaları, onların bir kimsesizlik ve herkeslik kimliğine bürünmelerine neden olmuştur: İnsanın günlük yaşam olanakları ötekilerin koyduğu ölçülerce yönetilir. Bu ötekiler belirli ötekiler değildir. Her öteki bütün ötekilerin yerine geçebilir. (...)Ötekilerin kimliği, ne bu ne de şu kimse, ne insanın kendisi ne bazı kimseler ne de hepsinin toplamıdır. Onların kimliği "kimsesizlik" ya da "herkestir."<sup>50</sup>

Adorno ve Horkheimer'a göre, Kültür endüstrisi çağında, bireylerin içinde bulunduğu durum da böyle bir "herkesleşme"dir. Öznel aklın herkesi birbirine benzetmesi sonucunda, modern özne, öznel akıl tarafından üretilmiş bir nesnedir artık. Onlara göre, "artık düzen benim gibi düşün ya da yok ol demek yerine, benim gibi düşünmemekte serbestsin. Yaşamını ve tüm sana ait olanları da koruyabilirsin. Ancak o andan itibaren aramızda bir yabancıdan demektir."<sup>51</sup> Adorno, kültür endüstrisinin, öznel aklın tüm ürünlerinin, yöneltmiş olduğu milyonların bilincini ve bilinçaltını yönlendiriyor olmasına rağmen, kitlelerin birincil değil ikincil role düştüğünü ve hesaplanabilir nesnelere, makinenin tali parçaları haline dönüştüklerini söyleyerek<sup>52</sup>, Heidegger'in söylediği herkesleşmeyi kastetmektedir.

Frankfurt Okulu için, Aydınlanma miti içinde böylesine sıkışmış olan insan için tek bir kurtuluş yolu vardır. O da sanattır. Özellikle kültür endüstrisi ve sanat alanında yazılar yazan Adorno, sanatla umudu ve toplumla karamsarlığı birbirine yakın görmektedir.<sup>53</sup> Her ne kadar sanat da Aydınlanma mitinin içinde yer alıyor olsa da, sanat sayesinde insanın doğruya ve güzele dair küçük bir ümidi olabilecektir. Sanat, yanılsız katılmamak ve yanılsızın bir parçası olmamak için direnmektedir. Ancak Adorno'ya göre, Hitler'im imha ettiği sanat ve düşünce zaten uzun süredir kopuk ve dışlanmış bir yaşam sürmektedir ve son sığınaklarını da Faşizm temizlemiştir.<sup>54</sup> Bu, sanattan yoksunluğun doğurduğu tehlikeli sonuçlardan biridir çünkü aslında "her sanat yapıtı, işlenmemiş bir suçtur".<sup>55</sup>

Okulun temsilcilerinden Marcuse, sanatın Frankfurt Okulu için neden bu kadar önemli olduğunu şu sözlerle anlatmaktadır:

Estetik biçimlerde, gerçeklikte ya baskılanan ya da tabu haline getirilmekte olan bütünüyle yeni bir boyut kazanılmakta, en önemlisi de, insanın varoluşsal durumu ve doğa artık baskılanmış bir gerçekliğin ilkelerine göre görüntülendirilmekten kurtulmakta, kendilerini gerçekleştirmek ve özgürleştirmek için, can pahasına da olsa yapılması gerekeni yapabilmektedirler. Bunu bir bakıma, müthiş bir şey söyleyeyim, sanatın ve edebiyatın mesajı, dünyanın gerçekten, bütün zamanların sevgiyi tanıyanlarının onu yaşadıkları, Kral Lear'in onu yaşadığı, Antonius ile Kleopatra'nın onu yaşadığı gibi olduğudur diyerek açıklamaya çalışıyorum. Başka

<sup>49</sup>Edgar Morin, *Geleceğin Eğitimi İçin Yedi Bilgi*, (Çev. Dilli, H.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 85.

<sup>50</sup> Martin Heidegger, "Günlük İnsan ve Onlar Alanı"ndan aktaran Besim Dellaloğlu, *Cogito*, sayı:36

<sup>51</sup> Besim Dellaloğlu, "Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında", *Cogito*, sayı: 36, s. 27

<sup>52</sup> Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken*, *Cogito*, s. 76

<sup>53</sup> A.g.y.

<sup>54</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Metis Yayınları, s. 61..

<sup>55</sup> A.g.y., s. 116.



bir deyişle, sanat yerleşmiş gerçeklik ilkesinden bir kopmadır; aynı zamanda da, özgürleşmenin imgelerini dile getirir, onları canlı tutar.<sup>56</sup>

Marcuse'nin sanatı "gerçeklik ilkesinden kopma" olarak ifade ettiği bu sözlerini, Frankfurt Okulu temsilcilerinin aydınlanmanın ve aklın eleştirisini yaptıkları eleştirel kuramları için de söylememiz mümkündür. Descartes'in kurduğu geleneksel anlamdaki kuram, olayların olabildiğince ayrıntılı bir biçimde işaretlenmesi için kullanılabilir bir biçimde bölümlenmiş bilgiden ibaretken,<sup>57</sup> eleştirel kuram, yargılarını açık bırakmakta ve hiçbir şeyi tam olarak söylenmiş ve bitmiş olarak görmeyerek, olduğu gibi kabullenmemektedir. Tıpkı sanat gibi, eleştirel kuram da yanlışa katılmamak ve yanlışın bir parçası olmamak için direnir. Martin Jay'a göre eleştirel kuramın kurucusu olarak değerlendirilen Horkheimer, Nietzsche'nin "büyük bir hakikat iman edilmek için değil, eleştirilmek için vardır" sözünü kendi yüreğinden gelen bir ses gibi yakın bir söz saymıştır.<sup>58</sup>

1923 yılında "Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü" adıyla kurulan ve en önemli temsilcisi olan Horkheimer'in, 1937'de yayımladığı "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı makale ile ana çizgileri belli olan Frankfurt Okulu, Nietzsche'nin ifade ettiği gibi büyük bir hakikatin içine doğmuştur. Bu hakikat, Aydınlanma ile birlikte nesnel aklın yerinden edilmiş olması, mitten ve büyüden kurtulmak isteyen insan aklının, bu kez kendi aklını bir büyüye ve mite çevirmesidir. Artık hiç kimse sirenlerin sesini duymamaktadır. Böyle bir hakikate iman etmek yerine, onu eleştiren Frankfurt Okulu, öznel aklın ve Aydınlanma'nın yarattığı düş kırıklığı içinden ve aklın büyüünden sıyrılarak, sirenlerin sesini, nesnel aklın çağrısını duyabilmek için bir çözüm aramaktadır.

Her ne kadar Okul, bu hakikatin değişmesi için tam bir çözüm getirememiş olsa ve aklın yaşadığı bunalım hala sürse de, bu hakikati eleştirmeye ve değiştirmeye çalışanlar için, o gün olduğu gibi, bugün de "felsefe daima kederli ve acı bir yan taşıyacak, fakat hiçbir zaman bu kedere saplanıp, dünyayı değiştirme işinden vazgeçmeyecektir."<sup>59</sup> Sirenlerin sesi ne kadar kederli ve acı da olsa bu sesi duymaya çalışanların cesaretiyle, yaşanan düş kırıklığının üstesinden gelmek biraz da olsa mümkün olabilecektir.

## KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, Metis Yayınları, İstanbul: 2009.

Adorno, Theodor W.- Horkheimer, Max., *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2010.

Aristoteles., *Metafizik*. A. Arslan (Çev.), Sosyal Yayınları, İstanbul: 1996.

Delacampagne, Christian., *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2010.

Dellaloğlu, Besim., "Bir Giriş-Adorno Yüz Yaşında", *Cogito*, s: 36, Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe içinde s.13-36.

<sup>56</sup> Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, Birey ve Toplum Yay, s. 69-70

<sup>57</sup> Max Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, s. 339

<sup>58</sup> Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Afa Yay, s. 81

<sup>59</sup> Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Afa Yay, s. 81

Habermas, Jürgen., "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno", Cogito, s: 36, Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe içinde s.85-108.

Horkheimer, Max., Akıl Tutulması, Metis Yayınları, İstanbul: 1990.

Horkheimer, Max., Geleneksel ve Eleştirel Kuram, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2005.

Jay, Martin, Diyalektik İmgelem, Ara Yayıncılık, İstanbul: 1989.

Jonas, Hans., The Imperative of Responsibility, The University of Chicago Press, London: 1984.

Jonas, Hans., "Sorumluluk İlkesi" (Çev. İdemen, B. – Akhuy, S.), Üç Ekoloji Doğa, Düşünce, Siyaset, Yeşil Politika ve Özgürlükçü Düşünce Seçkisi 5, İstanbul, 2006: Kitap Matbaacılık, s. 145- 152.

Magee, Bryan., Yeni Düşün Adamları, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara: 1985.

Marcuse, Herbert., Tek Boyutlu İnsan, İdea Yayınları, İstanbul: 1990.

Morin, E . & Kern, A, B., Dünya-Vatan, (Çev. Kırac, M, H.), İstanbul, 2001: İletişim Yayınları.

Morin, Edgar., Geleceğin Eğitimi için Yedi Bilgi, (Çev. Dilli, H.), İstanbul, 2006: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Nietzsche, Friedrich., Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası Zamana Aykırı Bakışlar 2, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, 2006: İthaki Yayınları.

Prairat, E., "Thinking Educational Ethics with Levinas and Jonas", Levinas and Education at the Intersection of Faith and Reason, Newyork, 2008: Routledge, s. 155-170.

Russell, Bertrand., "Nature and Origin of Scientific Method", *The Western Tradition*, Vox Mundi Ltd. London, 1949, s. 28.

## Heidegger: Fenomenolojik Bir Problem Olarak Dil

*Heidegger: Language as a Phenomenological Problem*

**Gülşah NAMLI TÜRKMEN**

### Özet

*Heidegger düşüncesinde söz konusu olan, dil üzerine düşünmekten çok, dilin içinden, dil ile olan ilişkimizi dönüştürmeyi amaçlayan bir deneyimdir. Her ne kadar bu durum, dili bir problem olarak ayırtırmayı zorlaştırırsa da, özsel soruların ortaya çıkmasına imkân tanımak için, dilin varlığının ya da özünün fenomenolojik alt yapısı üzerine düşünmek gereklidir. Makalenin giriş bölümünde, kısaca Derrida'ya değinerek, dil ve fenomenoloji ilişkisine yönelik bir çerçeve oluşturmayı hedefliyoruz. Göreceğimiz gibi, Heidegger düşüncesinde dil uzun yıllar bir problem olarak ortaya çıkmamış, hatta Varlık ve Zaman'da dil bir araç olmaktan öteye gidememiştir. Yine de, açıktır ki eğer Derrida'dan öğrendiğimiz gibi, dil, sesin yani phone'nin kökeninde yatan bir problemse, Heidegger düşüncesinde, varlığa ait olmasıyla gizlenmenin ya da dile ait olmasıyla sessizliğin izini sürdükçe, dile fenomenolojik bir problem olarak yaklaşma şansını elde edebiliriz. Sonuç olarak, ses ve sessizlik ikiliğinde, dilin gösterme olarak bir Söyleme olduğu ve bu Söylemeyi tekrar söyleyerek insanın dil tarafından sahiplenildiğini görebiliriz.*

**Anahtar Sözcükler:** Dil, Söyleme, İnsan, Fenomenoloji, Sessizlik

### Abstract

*In Heidegger's thought, what is at stake is, rather than thinking about language, an experience, from within language, which tries to transform our relation to language. Even if this situation makes difficult to discern language as a problem, in order to let essential questions arise, it is necessary to think about phenomenological ground of being or essence of language. In the introductory part of the article, referring briefly to Derrida, we aim at constituting a frame concerning the relationship between language and phenomenology. As we shall see, in Heidegger's thought, language, for many years, does not appear as a problem, indeed in Being and Time, it could not go beyond being a tool. However, it is obvious that if as we have learned from Derrida, language is a problem which lies in the origin of voice or phone, in Heidegger's thought, following the traces of concealment as it belongs to being or of silence as it belongs to language, we could have a chance to approach language as a phenomenological problem. As a result, we could see that through the duality of voice and silence, language is Saying which shows and human being, saying after Saying is appropriated by language.*

**Keywords:** Language, Saying, Human Being, Phenomenology, Silence

Derrida, 'Kopüla Eki: Dilbilim Karşısında Felsefe' makalesinde, varlık (être) terimini dilbilim, gramer ve ontoloji bağlamında, Benveniste'î merkeze alarak tartışırken, varlığın metafizik tarihiyle kesin bir ilişkide olduğuna değindikten sonra, bu konuda hiç kuşkusuz esas söz sahibi olan Heidegger'e yaptığı göndermelerden birinde şu soruyu sorar: "bu tarihi (ki 'tarih' kelimesi anlam sürecine aittir) anlamın tarihi olarak araştırmak, 'varlık sorusunu' 'varlığın anlamı sorusu' (Heidegger) olarak ortaya koymak, klasik ontolojinin yıkımını, 'varlık'ın semantik bütünlüğünün yeniden sahiplenmesinin, kaybolmuş kökenin yeniden etkinleşmesinin ufkuna sınırlamak değil midir?" (Derrida, 1972: 243) Bu soruda ve makalenin genelinde, Derrida 'varlık' kelimesinin 'semantik' bağlamında yani bir kopüla olarak tartışırken, varlığın bu anlamda yani bir ek, tamamlayıcı olarak, mevcut ya da nemevcut olmasının dil, düşünce ve felsefe açısından hangi sonuçlar doğuracağını inceler. Ve Derrida'ya göre, varlığı, varlığın anlamı olarak araştırmak, varlığın semantik imkanlarına ve ontolojiye sıkışması demektir. Fakat asıl soru, kopüla olarak varlıktan, ontoloji dışında yani varlığın semantik, gramatik yönleri ayrıştırıldığında geriye neyin kaldığıdır? (Derrida, 1972:246) Bu bağlamda, Derrida'ya göre varlık, semantik yönü sayesinde, ontolojileri önceleyen bir anlamlandırma olayına işaret eder daha doğrusu varlık bu işaret etme olayıdır. Bu nedenle, 'semantik' vurgusunda, dil ve varlığın aynılığı kabul edilirken, kaçınılmaz olarak bu sorunsalın en temel haliyle ele alındığı kaynak olarak Aristoteles gösterilir. Derrida'nın da makalenin başlarında değindiği üzere, 'varlık' 'genel olarak kategoriyellik'tir. Aristoteles, 'varolanı varolan olarak' (étant comme étant) incelerken, varlığın değişik biçimlerde söylendiğine vurgu yapmak ister ki söyleme (dire) ve 'varlık' artık iç içedir. Derrida'nın, dil-varlık yakınlığını, dilin kendi dışına çıkma

olması, yani anlamlandırmanın kökeni olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Derrida, fenomenolojide dilin kaçınılmaz olarak en temel problem olduğu iddiasını ise en kapsamlı şekilde *Ses ve Fenomen* adlı çalışmada ele alır. Dil, bir problem olarak, fenomenolojik verililiğin kendisinin asla tamamlanamamasında ortaya çıkar. Bu problem Husserl'in genel olarak dilsel işaretleri (*Zeichen*) belirti (*Anzeige*) ve ifade (*Aussage*) olarak ikiye ayırmasıyla belirgin hale gelir. Her ne kadar Husserl'ini, ikincisine indirgeyerek problemin ortaya çıkmasına engel olmuş olsa da Derrida'ya göre tüm bu işaretlerin, sadece *Zeigen* yani işaret etme, gösterme temelinde anlaşılması gerekliliği dikkate alındığında kendimizi dilsel bir zeminde buluruz. Dolayısıyla ifadeye gelmeyen, sadece ima ederek ortaya çıkan ifadeye indirgenmesinin anlamı üzerine düşünülmelidir. İndirgemeci tavra göre, ses ya da dil, her zaman, öznel bir tavırla, öz-etkilenim tarzında kendi-konuşup-anlama (*s'entendre-parler*) olarak anlaşıldığı içindir ki ifade önce gelir ve bu tavır metafizik bir karardır: "işte bu dilin normallığı ve özüdür. Dilin yapısında bile konuşanın kendini anladığı kastedilir". (Derrida, 1967: 87) Fakat Derrida, sesin ve ifadenin bu tarzına belirtinin (*indication*) hâlihazırda bulaşmış olduğunu iddia eder. Ancak, bu şekilde, fenomenolojik verililiği özel kılan, bu verililiğin asla tüketilememe hali devam edebilir. Bu yazının amacı, Derrida'nın bu önemli tespitini çıkış noktası kabul ederek, Heidegger düşüncesinde dilin nasıl bir problem haline geldiğini ve bunun fenomenolojinin temel vaadi, yani görünmenin kökensel verililiği bakımından ne anlama geldiğini sorgulamaktır.

## I

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, dil konusunu söylem (*Rede*) başlığı altında tartışmıştır. Bilindiği üzere, söylem, anlama (*Verstehen*) ve bulunuş (*Befindlichkeit*) ile birlikte, Dasein'in varlığının, şuralılık (Dasein) ya da açılanmışlık olarak anlaşılmasını sağlayan üç temel esastan biridir. Buna göre, anlama, Dasein'in, her durumda, kendini kendi imkanı olarak anlamasıdır. Dasein'in kendini imkânları olarak anlaması ise Dasein'in kendi varlığını, kendi bir-şey-uğrunalığı (*Worumwillen*) üzerinden hâlihazırda tasarlıyor olması demektir. Bu tasarı, içi boş bir imkânlar bütünü ifade etmez. Aksine, Dasein'in imkânları, bulunuşu ve fırlatılmışlığı gereği, zaten kendini ilgilendiren imkânlardır ve bu sayede imkân olarak imkândan söz edebiliriz. Bu nedenle anlama ve bulunuş, Dasein'i, dünyasız bir varlık olarak değil de, dünyada-olma olarak ele almanın temel yapı taşlarıdır. Dünyada-olma olarak anlaşılan Dasein için ise, sadece kendi bir-şey-uğrunalığı açılanmış olmaz. Anlama ve bulunuş, aynı zamanda, dünyanın da açılanması demektir. Dünya ise anlamlılık (*Bedeutsamkeit*) olarak açılanır ki bu da Dasein'in, öncelikle ve büyük oranda, el-altında-olanlara ilgi göstermesi ile anlaşılır. Yani Heidegger'e göre, başlangıç noktası, çevreleyen dünyadır, hergünkü varoluştur ve ancak bu zeminde, ön-ontolojik anlamda varlık duyulur. Dolayısıyla, anlama, dünyanın anlamlılık olarak açılanması dikkate alındığında, kendini yine dünyada sahiplenir. Heidegger bu sahiplenmeyi yorumlama ya da tefsir (*Auslegung*) olarak adlandırır. Yorumlama ya da dünyanın hâlihazırda yorumlanmış olması fikri aslında fenomenolojinin Husserlci temel sezgilerinden biridir. Tıpkı Husserl'in vurguladığı gibi, hiçbir şey tek başına var oluyor değildir; her tikel şey bizi daha genel bir öze götürür. Heidegger için, yorumlama, bu anlamda, deneyimin ya da varoluşun algı sınırlarından çıkarılması ve kendine ait *olarak*-yapısallığına (*Als-Struktur*) kavuşturulması demektir. Yorumlama düzleminde, bir şeye tematik olarak yönelmem; onunla ilişkim en temel anlamıyla, şeyin 'ne-için' olduğunu kapsar ve bu ne-içinlik, bir ilintililik bütünü ifşa eder ki bu da dünyasalılıkta temellenir. Yani hergünkü deneyimde, bir şeyle, onun ne-içinliğini ön plana çıkararak ilgilendiğimde, tematik olmaksızın, genel olarak bu şeyi bir şey olarak (*Etwas als Etwas*) görürüm. Heidegger'in ifadesiyle, "ne-içinliğin bildirim, sadece bir şeyin gösterilmesi değildir, aksine, gösterilen, alınması söz konusu şey *olarak* olan *olarak* anlaşılır". (Heidegger, 1967: 149) Yani, şeyler, bir bilimin ya da mantığın olası nesnelere varsayılmazlar. Bir şey, anlamının ve yorumlamanın bu yapısallığı içinde, ne-içinliği ile anlaşıldığı sürece, ne-olarak (*als-was*) anlaşılacağı ile birlikte serbest bırakılır. Sonuç olarak, yorumlamada ortaya çıkan 'olarak' yapısı, önermede içerilenden farklıdır. Heidegger, ilkin hermenötik-olma (*hermeneutische-als*) olarak belirlerken, ikincisine apofantik-olma (*apophantische-als*) der.

Heidegger'in fenomenolojik anlam zemini ile önermesel yüklemleme anlayışı arasında keskin bir ayrım yapma imkanına erdiğini fark edebiliriz. Böylelikle, Derrida'nın aksine, varlık semantik anlamından özellikle ayrılır. Buna göre, hermenötik-olma ile belirlenen yorumlama, apofantik-olma ile anlaşılan önerme (*Aussage*) yapısının temelini oluşturmaktadır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, önermenin yapısını üç yönüyle inceler. Burada, Heidegger, önermeyi Eski Yunan'daki anlamıyla yani *apo-phansis* olarak ele alır. *Apophansis*'in, bir varolanı kendinden görünmeye bırakmak olduğunu söyledikten sonra

'çekiç çok ağır' önermesinde, söz konusu edilenin, çekicin bir temsili ya da öznenin psişik edimleri değil, el-altında-olması bakımından varolanın kendisi olduğunu söyler. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ifade edilen şey, 'ne-olarak' alınacağına ortaya çıkması ile birlikte 'çekicin kendisidir'. Dolayısıyla ve ikinci özellik olarak, bir önermede asıl söz konusu şey yüklemine özneye ait olması değildir çünkü bu belirlenimden önce, söz konusu şey, ilintililik ağında bulunur. Önerme bağlamında çekiç, hakkında konuşulan şey iken, yorumlamada temellenen ilintililik ağında, çekicin 'ne-olarak' anlaşılacağı çoktan verilir. Yani, içinde bulunduğu ilişki ağından çıkarıp sadece çekice odaklanırsak, çekiç hakkında çeşitli belirlenimler yapabiliriz. Fakat Heidegger'e göre, kelimelerle ifade edilmeksizin veya bundan önce, yorumlama düzleminde çekiçle karşılaştığımız içindir ki asıl söylenmesi gerekenin yani unutulmuş olan meselenin kendisinin (*Sache selbst*) önü açılabilir. Bununla birlikte, dünyaya belirli biçimlerde yönelmeye devam edip, sadece bu belirlenimlere hapsolabiliriz. Hatta bu kaçınılmazdır diyebiliriz. Bu gayrisahih varoluş tarzı insanın varlığına özsel ve Heidegger'in, gevezelik (*Gerede*) dediği, sadece gündelik içi boş konuşmaları kapsamayan, bütün bir bilim ve felsefe yapma biçimini içine alan bir düşkünlük biçimidir. Elbette Heidegger için önemli olan, bu düşkünlük biçiminden, bir hareket olarak kendine yönelen söylemenin ya da konuşmanın açıklığının sürdürülmesi ve korunmasıdır. Fakat *Varlık ve Zaman*'da dil bu biçimde görünmekten uzaktır. Aksine dil, çoğunlukla, gayrisahih varoluşa ait olmasıyla tartışılır. Eğer dil, ifadenin sözcüklerle ve önermelerle ortaya çıkmış haliyse, bu gayrisahihliğin anlamı önermenin üçüncü özelliği ile anlaşılabilir. Buna göre, her önerme, haber etme (*Mitteilung*) olarak anlaşılmalıdır. 'Çekiç çok ağır' önermesinin dile gelmesinde söz konusu olan sadece bir iletişim değildir; diğerleriyle, çekice doğru-olmamı paylaşırım ve buradaki 'olma' herkes için ortak ve dünyada-olma'da temellenir. Buna göre, "böyle eksistensiye biçimde haber etme olarak anlaşılacak önermeye ifade-edilmişlik (*Ausgesprochenheit*) aittir". (Heidegger, 1967: 155) Dil, dile-getirme, söylemedir (*aussprechen*) ve bu dile-getirme, öteki ile ortak bir dünyada-olmayı ve varlık anlayışını varsaydığından halihazırda ifade-edilmişliği varsayar ve böylece anlam zeminini gerektirir. Yani, bir dile-getirme varsa bir şey paylaşılıyor demektir ve bu paylaşım çoğunlukla gayrisahih bir biçim olan gevezelikle sonuçlansa da, paylaşılıyor olmasındaki ortaklık anlam ufkuna veya anlamaya işaret eder.

Buna göre, önerme, yorumlamada, yorumlama da anlamada temellenirken, anlamada, dilden önce, eklemelenen şeyin anlam olduğunu söylemeliyiz. Anlam ise şu yoldan kendini gösterir: anlama ve yorumlamada, el-altında-olmaklıkları üzerinden serbest bırakılan varolanlar ile Dasein varolur ve dünyada-olmanın başlangıçsal temeli sağlama alınır. Böylelikle, varolanlar keşfedilmek üzere kendi imkanlarına bırakılır ve bu da anlamlılık zemininin açığa çıkması olduğundan ve bu anlamlılık, Dasein'in bir-şey-uğrunalığında temellendiğinden, Dasein, kendi varlığının imkanını bir tasarı olarak kendine sunmuş ve aynı zamanda kabullenmiş olur. Heidegger'e göre, bu bize varlığın anlaşıldığını gösterir çünkü varlık, 'şuralığın' eksistensiye kurulumudur. Başka bir ifadeyle, varlık, fenomenolojik olarak, anlamdır. Varlık, anlaşılacak iken, anlamı şöyle tarif edebiliriz: "Anlayan açıklama içinde eklemelenebilir olana anlam diyoruz". (Heidegger, 1967: 151) Anlam, anlaşılabilirlik zeminidir; Dasein'in varlığının kendisi için bir mesele olması ve bunun dünyada-olma demek olması yani varolanlar ile karşılaşmasında anlaşılması. Daha net bir ifadeyle, anlam ilişkiselliklidir. Ve Heidegger'in amacı, bu ilişkiselliği, yönelimsellik ile bile olsa, herhangi bir şekilde öznenin nesneye bir hareketmiş gibi ele almadan anlamaya çalışmaktır. Açık ki buradaki ilişkisellik, dışarıdalığın, şuralığın kendini göstermesi anlamına gelmektedir. İşte bu noktada söylem (*Rede*) devreye girer çünkü "söylem, anlaşılabilirliğin eklemelenmesidir". (Heidegger, 1967: 161) Yani anlaşılabilirliğin, şuralığın ya da anlamın eklemelenmesi, anlama ve yorumlamaya, ama daha kökensel biçimde söyleme aittir. Anlam, anlama ve yorumlama ilişkisi konusunda Heidegger şöyle diyor: "*anlam kavramı*, anlayan yorumlamanın eklemlediği şeye zorunlu olarak ait olanın formel çerçevesini kapsar". (Heidegger, 1967: 151) Yani, anlam, anlama ve yorumlamayı formel bir şekilde belirler. Buna karşın, söylemin, anlam veya anlaşılabilirlik ile olan ilişkisinde, söylemin 'dünyasal' yönüne vurgu yapılır. Buna göre, "eğer söylem şuralığın anlaşılabilirliğinin eklemelenmesi olarak, açıklanmışlığın eksistensiye kökenselliği ise ve bu da birincil olarak dünyada-olma ile kuruluyorsa, o zaman söylem özsel olarak kendine özgü *dünyasal* bir varlık tarzına sahip olmalıdır. Dünyada-olmanın bulunuşsal anlaşılabilirliği *kendini söz olarak dile getirir*. Anlaşılabilirliğin anlam bütünü kelimelere dökülür." (Heidegger, 1967: 161) Heidegger'in yaptığı 'dünyasal' (*weltlich*) vurgusu, dünyada-olmanın, fırlatılmışlık ve bulunuş boyutuna tekabül eder. Bu dünyasallık ise söylem ve dil arasındaki ilişkiyi belirler. Çok açık olmamakla beraber Heidegger bu ilişkiyi şu şekilde ortaya koyar: söylemde eklemelenen şey anlamlar bütünlüğüdür (*Bedeutungsganze*) ve bu anlamlar dilin ve sözcüklerin ontolojik kökenidir. Dil söylemin ifade edilmiş halidir ve dünyasal olması

bakımından el-altında şeyler gibi hâlihazırda vardır. Dilin ontolojik kökenine, *Varlık ve Zaman*'ın 18. bölümünde de değinilmiş ve dünyada-olmanın ilişkisel bütünlüğü olarak adlandırılan imlenimsellik (*Bedeutsamkeit*) temelinde ele alınmıştır. Buna göre, "Dasein'in hâlihazırda aşına olduğu imlenimsellik, yorumlayan olarak anlayan Dasein'in 'anlamlar' (*Bedeutungen*) gibi şeyleri açıklayabilmesinin imkânının ontolojik koşulunu kendinde taşır ki kelimelerin ve dilin varlığı bunlar üzerine kuruludur" (Heidegger, 1967: 87) İmlenimsellik ile Dasein kendi varlığını anlaşılacak üzere bulur ve bu da diğer varolanlar yani el-altında olanlar ile karşılaşması, onların kendi varlıklarında serbest bırakılması demektir. Başka bir ifadeyle, Dasein, dünya ile birlikte varolur ve bu zorunludur. Daha da önemlisi, imlenimsellik, Dasein'in dünyaya yönelmiş olmasının (*Angewiesenheit*) ifadesidir. Böylelikle, her zaman bir dünyaya tabi olan Dasein aynı zamanda kendi varlığına ya da şuradalığına fırlatılmıştır. Heidegger, dilin kökeninin neden şuradalığın eksistensiye kurulumunun fırlatılmışlık boyutunda temellendiğini tam olarak açıklamaz. Fakat açık olan bir şey vardır ki o da dil, dünyanın, Dasein'i ilk elde ilgilendiren bir dünya olması zorunluluğu olmadan düşünülemez. Eğer Dasein, özsel olarak dünyada-olma ise, dünya Dasein'a yabancı olmamalı, halihazırda tanıdık olmalıdır. Ontik olarak, yani şeylerin keşfedilmesiyle birlikte ortaya çıkan bu yakınlık ile ontolojik olarak anlam yani dünyada-olma fenomeni sağlama alınır. Buna göre, ontik yakınlık ve ontolojik açıklanma en fazla, anlama ve bulunuşun kökeni olan söylem ile sağlandığından, dilin söylem ile ilişkisi açığa çıkar: "söylem eksistensiye olarak dildir çünkü açıklanmışlığının onu anlamlar bakımından eklemlediği varolan, fırlatılmış ve dünyaya tabi olan dünyada-olma olarak varlık tarzına sahiptir". (Heidegger, 1967: 161)

Yani dilin ortaya çıkışına vurgu yaparken fırlatılmışlığın ve dünyaya tabi olmanın altı çizilir. Öte yandan, "söylem, dünyada-olmanın anlaşılabilirliğinin 'anamlı' eklemlesidir". (Heidegger, 1967: 161) Bu 'anamlılık' (*bedeutende*) bahsedilen dünyasallık ve fırlatılmışlık ile birlikte düşünüldüğünde birlikte-olma'yı gerektirir. Yani dünyada-olmanın söylem olarak dile-gelmesi sadece bir şey söylemeyi değil, 'birine söylenmiş olma'yı (*angeredet*) da içerir. Yukarıda dil ve önerme konusunda belirttiğimiz gibi, Heidegger, söylemin bu birine bir şey bildiren yönünü iletişimsel boyutuyla sınırlamayı reddeder. Söylemde paylaşılan şey birlikte-olmanın kendisidir. Burada bir öznenen diğerine bir aktarımdan söz edemeyiz. Söz konusu olan içeriden dışarıya bir hareket değildir. Aksine, "dile-getirilmiş olan tam da dışarıda-olma'dır, bulunuşun (haletiruhiyenin) duruma göre halidir". (Heidegger, 1967: 162) Dolayısıyla, birlikte-olma ve dışarıda-olma birbirini tamamlar. Başka bir deyişle, Heidegger, dile-getirmeyi (*aussprechen*), öncelikle dile-getirilmiş olmak olarak anladığı içindir ki söylemin kökeni birlikte-olma olarak bir dışarıda-olma'dır. Bu ise söylemin öncelikli olarak duymak ve susmak olarak anlaşılması demektir. Herhangi bir kulak kabartmadan önce biz sadece duyarız. Buna göre, duymak, duyumsamaya gelen seslere indirgenmeksizin, dinlerken anlıyor olmak demektir. Yani asla bir ses kalabalığı ile karşılaşmayız; etraftaki bir aracın sesini duyduğumuzda, karşılaştığımız şey bir gürültü değil, kendi ilişki ağındaki bir el-altında olandır ve bu ilişki ağı dünyada-olmada temellendiğinden bir şey söylemeden de halihazırda anlıyor olduğumuz ortadadır. Şüphesiz bu dil ile söylemin kesiştiği noktadır. Yani tam da söylemdeki dile-gelme, dile-gelmiş olmanın birine-söylemiş-olmayı gerekli kılması ile anlaşıldığı için, duyma ve dinlemenin sahihliğine karşı, dil de bu bağlamda gayrisahihliği ile, yani birine bir şey söylemede temellenen birlikte-olma ve dışarıda-olma ile kurulan dünyada-olmanın önceliği çerçevesinde halihazırda haliyle gevezelik olarak zaten karşıımızdadır. Daha da önemlisi, böyle bir çerçeve dâhilinde, dil ontik bir bütünlük olarak oradadır: "söylemin kendisinde dünyasal bir varlığa sahip olduğu bu sözcük bütünlüğü, dünya-içinde bir varolan olarak, el-altında olanlar gibi karşıımızda mevcut bulunur". (Heidegger, 1967: 161) Heidegger, 34. bölümün sonunda dilin varlığının ne türden olduğunu, yani dilin el-altında bir araç türünden mi ya da Dasein'in varlığı üzerinden mi yoksa bu seçeneklerin dışında mı anlaşılması gerektiğini sorgular fakat yeterli bir açıklama getiremez. Şüphesiz dil, şuradaki bir masa ya da kâğıt parçası tarzında bir araç olarak görülemez çünkü ileride de bahsedeceğimiz gibi, Heidegger için, bir şeyin varlığının araçsallık taşıması, varlık ile sınırlanmış ve kendi tikelliğinde, kendi ile tamamlanmış olması demektir ki ancak böylece varlık, varolandan farkıyla ön-ontolojik şekilde hâlihazırda verili olabilsin. Buna karşın dil ne tamamlanabilir bir bütünlüktür ne de tikel sözcüklerin toplamıdır. Burada, dilin araçsallığı, dilin bir bütün olarak var-sayılması ve bu varsayımın, diğer araçların araçsallığında olduğu gibi varlığın açıklığını destekleyecek bir tarzda olmaması dikkate alındığında, ontolojik olarak temellendirilmekten uzaktır. Daha da önemlisi, böyle bir dil anlayışının varlık düşüncesi ile uyumlu olup olmadığı sorusudur. Açıktır ki Heidegger'in zihninde, Eski Yunan'ın *logos* yani söylem ve bu söylemle eş anlama gelen kendini kendinden gösterme fikri öncelik taşır ve söylemin dil ile kendini ifade etmesinin yani bir anlamda gerçekleştirilmesinin gerekli olup olmadığı tartışmaya açıktır. Hatta Heidegger Yunanlılarda dil yani *Sprache* diye bir kelimeye

ihtiyaç duyulmadığına özellikle vurgu yapar. Dolayısıyla, söz konusu olan varlığın açıklığı yani görünme ise bu görünmenin sözcüklere yani sese neden ve nasıl ihtiyaç duyduğu henüz açıklık kazanmamıştır. Hatta *dile*-getirmenin her zaman gerekli olmadığı iddia edilir Heidegger tarafından. Dolayısıyla, duymak ve dinlemek kadar, susmak da sözün eksistensiye bir olanağıdır hatta susmak, çoğu zaman, daha sahici bir söylemenin imkanı olur.

Böylelikle, söylemde, Dasein, kendi varlığını ifade eder ya da söylem kendini ifade eder, elbette ifade-edilecek olanın 'geriye-kalan' olması koşuluyla. Çünkü eğer dile-gelme dile-gelmiş olma ile anlaşılacaksa bu her zaman bir şey'in dile-gelmek üzere geriye kalan olduğunu gösterir. Bu nedenle dil daima el-altında mevcut haldedir yani söylenmişlik üzerinden belirlendiği ölçüde söylemeye *hazır*dır. Başka bir ifadeyle, dilin, söylemin ya da *logos*'un gerçekleşmiş hali olması, dilin, hâlihazırda açıklığın dile-gelmesini mümkün kılacak bir el-altında olan gibi iş göreceğini varsaymak demektir. Fakat bu aynı zamanda dile bir araçsallık atfetmek olduğundan, asıl söylenecek olanın yani varlığın anlamının özelliği ile uyuzmaz. Daha da önemlisi, burada varlık söylenecek bir şey olarak *kalıyor* gibi görünür. Yine de eğer bir 'şey' dile gelecek ise, şüphesiz dil hâlihazırda mevcut olmalıdır. Bu, söylemin kendini *çoğunlukla* dil olarak ifade etmesine yapılan vurguyu da açıklar. Heidegger şöyle diyor: "söylem çoğunlukla kendini ifade eder ve hâlihazırda kendini ifade etmiştir. Söylem dildir". (Heidegger, 1967: 167) Yani söylem—ki anlama ve bulunuşun kökeni olarak düşünülürdüğünde dünyada-olma olarak Dasein, *çoğunlukla* kendini ifade etmiştir ve bu ifade etmişliğin kendisi birlikte-olma olarak görünür çünkü ifade-edilmiş olan ancak paylaşıyor olmasıyla anlamlıdır. Tekrar etmek gerekirse, Heidegger dili söylemin ifade-edilmesi olarak belirlerken, asıl vurguyu ifade-edilmiş olmaya yapar. Burada amaç, yukarıda belirttiğimiz gibi, dışarıdalığın, varlığın anlamının existansiyel kurulumunu gerçekleştirme. Dilin, söylemin fırlatılmışlık boyutunun bir yansıması olarak ortaya çıktığını söylerken ise Heidegger'in amacı söylemi şeylerle ilk elde karşılaşmanın gerçekleştiği kayıtsız bir başlangıç noktası ile yani dünyasal olarak anlamının gerekliliğidir. Bu anlamda dil, Dasein'in ontolojik analizi için vazgeçilmez bir unsurdur çünkü ancak bu sayede söylem, dile-gelmesiyle, anlamının formelliğinden kurtulur. Anlamada verili olan anlamlar söylem ile sözcüklere dökülür ve bu fırlatılmışlığın Öteki ile sağlama alınması demektir. Fakat *Varlık ve Zaman*'da dil sözcüklerden ve önermelerden oluşan gayrisahih bir hal alır yani gevezelik olmaktan öteye gidemez ve ilk elde tarafsız ontik karşılaşmayı sunması ile sağladığı ontolojik gerekliliği tam olarak gösterilemez. Çünkü Jan Aler'in de belirttiği gibi "tarafsız ontolojik yapı, hiçbir zaman kendisini gayrisahih ve karşıtının alternatifi dışında tutabilecek kadar somut bir şekilde tarafsız değildir". (Aler, 1992: 31) Yani, söylem hem sahik hem de gayrisahik varoluşa aynı anda uzanır<sup>60</sup> Ve dil bu durumun bir göstergesidir. Dil hem ontik ve dünyasaldır, hem de duyma ve susmaya yapılan vurgu ile dile-gelecek olanın imkanı olması dikkate alındığında kendinde ontolojik bir yöne sahip olmalıdır. *Varlık ve Zaman*'da amaç, Dasein'in yani dünyada-olma'nın ontolojik kökenini açıklamak olduğundan, dil söz konusu olduğunda, dilde ontolojik önceliği gereği hâlihazırda paylaşıyor olan dikkate alınır ve bu yönden bakıldığında Heidegger için duyma, dinleme hatta susma sözcüklerle dile-gelme'den daha sahik imkânlardır çünkü bu şekilde ifade-edilmişliğin paylaşıyor olması—ki burada paylaşıyor olan dünyada-olma'dır—garanti altına alınmış olur. Öte yandan, dile-gelme zorunluluğu gösterilemeyen bir duyma ve susma söz konusudur ve asıl çelişki duyma ve susmanın *dile*-gelme ile belirleniyor olmasıdır.

Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'da susma nihai bir sessizlik değildir, aksine susma nihai sessizlikten gelen bir hareket olarak susmadır. Peki, nereye? Elbette, dile ya da dile-gelmeye diye cevap vermemiz gerekir. Dil ancak gevezeliğin olumsuzlanması ile kendi gerçek imkânını ya da kendini imkândaki yenilik olarak bulabilir gibi görünmektedir. Buradaki asıl imkân nedir? Elbette, varlığın açıklığı ve hakikati veya *Varlık ve Zaman* çerçevesinde Dasein'in kendiliği. Tüm bu geri dönüş ya da yeniden bulma Dasein'in düşkün varoluş tarzı dâhilinde kendi sahik varlığına olan hareketi olarak anlaşılır. Eğer dil dışarıdalığın ve bunun paylaşıyor olmasının birlikte-olma biçiminde en yalın imkânı olacaksa, açıktır ki hergünkü birlikte olma biçimini çevreleyen 'onlar' kendiliği, hâlihazırda sahik kendilikten hareketle ama kendi özsel olanağını kendi önüne almak suretiyle devinmek zorundadır. Heidegger bu hareketi vicdanın çağrısı olarak anlar. Ve buna göre, çağırılan ve çağırılan Dasein'dir. Dasein, kendi şuradallığına fırlatılmış olmanın hiçliği tarafından yine bu hiçliğe doğru çağrılır ve böylece olma-imkânını tasarır

<sup>60</sup> Françoise Dastur bu noktayı söylemin zamansallaşması üzerinden açar. Buna göre, söylem hem sahik anlamda gelecekte hem de gayrisahik anlamda şimdide zamansallaşır. Dastur'a göre bu, söylem tartışmasında asıl önemli olanın ontolojik farkın açılması olduğunu gösterir ki "ancak *Varlık ve Zaman*'dan sonra, Heidegger ontolojik fark sorunsalını geliştirmeye başladığı zaman dilin varlıkla ilişkisi görünür hale gelir". (Dastur, 1993: 362)

haliyle sahiplenmiş olur. Bilindiği üzere, buradaki hiçlik, eksiklik ya da noksanlık anlamına gelmez; aksine Dasein, hiçliğin zemini-olma olarak anlaşılır. Ne Dasein'in olasılık ya da tasarı olarak varlığı varsayılır ne de fırlatılmışlığı bir başlangıç noktasıdır. Dolayısıyla, söz konusu Dasein'in bütüncül yapısal varlığı yani ihtimam (*Sorge*) ve bunun eksistensiye karşılığı olarak vicdan-sahibi-olmayı-istememez. Yani, vicdan-sahibi-olmayı-isteme'de hem anlama ve tasarı hem de bulunuş ve haletiruhuye ilişki olarak karşımıza çıkar. Elbette, *Sorge*'nin bir diğer bileşeni olan söylem de vicdan-sahibi-olmayı-isteme'de kendine özgü bir yere sahiptir ki Heidegger bu noktada ketumluktan (*Geschwiegenheit*) bahseder. Buna göre, "vicdan-sahibi-olmayı-isteme" "onlar"ın sağduyusal gevezeliğinden kelimeleri alıp götürür". (Heidegger, 1967: 296) Bu dilin el-altındaki, gayrisahih varlık tarzından geri çekilmez. Eğer, söylem ile Dasein'in varlığı dile-gelecekse, bu ancak dilin gerekliliği gösterilerek anlaşılabilir. Ve Heidegger'e göre dilin gerekliliği, dilin gereksiz kullanımı ortadan kalktığına görünür hale gelir. Fakat burada şu sonuç karşımıza çıkar: hergünkü varoluş ontik anlamda gevezelik iken ontolojik olarak sessizlik barındırır. Daha doğrusu, hergünlük, dilin olmadığı bir sessizlik (*Lautlosigkeit*) ile kesişir ve tam da burada vicdanın çağrısı başlar. Sessizlik tekinsizliğe aittir, tekinsizlik ise, dünyayla hem hal olmaya alışmış Dasein'in, kendi varlığından kaçarken duyduğu kaygı (*Angst*) haliyle aslında evde-olmaması durumudur. Tekinsizlikte, Dasein için sadece 'hiçbir şey ve hiçbir yer' vardır. Ve Heidegger için, bu hiçlik, yine de, hiçbir şey değildir. Dasein, tekinsizliğin sessizliğinden dinginliğe (*Stille*) çağrılır ve bu çağrı susarak çağırır. Heidegger şöyle diyor: "vicdan yalnızca susarak çağırır; yani, çağrı tekinsizliğin sessizliğinden gelir ve dingin olmak üzere olarak çağrılan Dasein'i dinginliğin kendisine geri çağırır". (Heidegger, 1967: 296) Dolayısıyla, susma tamamen sessizliğe gömülme değildir çünkü sessizlik hiçlik olarak zaten Dasein'in varlığında temellenir. Yani, sessizlikte yine de bir 'şey' söylenir. Bu çeşit bir söyleme, sessizlikten hareketle ortaya çıkması dikkate alındığında, dilin özelliğini, dile-gelmenin gerekliliğini vurgular gibi görünür. Bununla birlikte, dil, hâlihazırda el-altında kullanılan bir araç olarak varsayıldığından böyle bir ihtiyacı karşılamaktan uzaktır. Bu durum *Varlık ve Zaman*'da, dil konusunun sıkıştığı çıkmaz gibi görünür. Yine de, pozitif bir sonuç olarak, burada dile-gelme olarak değil de söyleme olarak dilin sessizlik ile bir ilişkisi olduğu görülebilir her ne kadar bu ilişki bir açıklık kazanamasa da.

## II

Peki, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, neden bu noktayı açmamıştır? Burada *Zaman Kavramının Tarih*'nde Husserl'e yöneltilen temel eleştiriye bakmamızda yarar var. Heidegger, Husserl'in varlığı, gerçek varlık olarak anladığına vurgu yapar. Dolayısıyla, gerçek varlık anlayışı, eidetik görüşle sonuçlanır çünkü gerçek varlık söz konusu olduğunda, bir varolanın varoluşu yani tikelliği geri plana itilir ve 'neliği' yani özü dikkate alınır. Dolayısıyla, "ne'lik üzerinden şu'luğun tarzı ve anlamı üzerine hiçbir şey deneyimleyemem—olsa olsa ancak varolan, bu ne'lik içeriği (örneğin uzanım) ile belirli bir olma tarzına sahip olabilir. Bununla birlikte, bu olma tarzının ne olduğu açıklanmamıştır". (Heidegger, 1979: 152) Aslında, Heidegger'e göre, burada, varlık sorusuna hâlihazırda bir cevap verilmiştir. Heidegger'in amacı ise Dasein ile sadece ne'liği ya da özü değil de olma biçimi yani varoluşu da açıkça ortaya çıkan bir varlık anlayışını öne sürmektir. Bu da ancak ne'lik ya da öz (*eidos*) kavramlarının kökenine inmekle anlaşılır hale gelir. Bu amaçla, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın öncesine uzanan Aristoteles yorumlarına bakmak gerekir. Detaylı bir analizi bir tarafa bırakarak kısaca söylersek, *Varlık ve Zaman*'daki varlık anlayışının başlangıçsal noktasının yani hergünkü varoluşun, şeylerin kullanımlarında anlaşılmasının yani varolanların *Zuhanden* olarak anlaşılmasının temeli Aristoteles'te yatar. Heidegger basitçe 'varolan/varlık nedir' diye sormaktansa, bu soruyla ne kastedildiğine bizi yönlendirir ve bir varolan üzerinden düşündüğümüzde, 'şu masa nedir?' diye sorulduğunda, onun ne'liğini olası belirlenimlerinde aramaktansa, bu soruyu 'masayla ne yapılır' gibi bir soruya dönüştürür. Elbette buradaki amaç, her şeye bu soru tarzını uygulayıp pragmatik bir anlayış geliştirmek değil, *Zuhandenheit* ile anlaşılan varolanlarda varlık sorusuna yer açmaktır. Burada ise, nesneleştirici ve tematik varlık anlayışına karşı Aristotelesçi varlık anlayışı ön plana çıkar. Eğer, nesneleştirmenin bir tür tanımlama olduğunu söylersek, Heidegger'in, *Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları* adlı eserinde, tanımlamanın (ὀρισμός) aslında varlığa özgü bir dilde temellendiği iddiasıyla karşılaşırız. Buna göre, şeylerin ortaya çıkışı bir sınırlanmayı (*peras*) ve tamamlanmayı da beraberinde getirir. Bu da şu anlama gelir: bir varolan, tekil bir varlık, sadece belirlenmek, tanımlanmak üzere ortaya çıkmaz, aksine "nasıl ki bir ev kendi *eidos*'unda νοιοῦμενον olarak hazır (*fertig*) ise, şuradaki varlık, hazır-olmasında, kendi sonuna ve tamamlanmışlığına varmıştır". (Heidegger, 2002a: 35) Bu türden bir tamamlanma ve



sınırlanma, Heidegger'e göre şeylerin bize nasıl görüldüğü ile, onların dış görünüşü ile yani *eidos* ile verilir. Dolayısıyla, tikellik ve ne'lik arasındaki ilişki, örneğin Husserl'de olduğu gibi, tematik bir eidetik görüş ile sonuçlanmak zorunda değildir. Heidegger'e göre, *eidos* ile bize sunulan dil ya da *logos*, varolanın yani tikelin sınırlanmışlığında, hazır olmasında, varlığın hâlihazırda orada-olması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, *eidos*ları ile beliren şeyler, hazır olmalarıyla, varlığa erişebilme imkânını sunarlar ve böylelikle "λόγος, söyleme (*Sprechen*), eğer bu söyleme, varolanları *sınırlılıklarında* gösterme, varolanları *varlıklarına sınırlama* özelliğine sahipse, varolanları kendilerinde gösterecektir". (Heidegger, 2002a: 40) Yani, geleneksel olarak tematik bir belirlenim üzerinden anlaşılan ne'lik sorusu ve kökenindeki *eidos* yeni bir bağlama taşınmıştır. Artık, varolanlar varlıklarına sınırlandırmalarıyla neyse o olacaklardır. Bu da, varlığın, varolanlarda, ve ne'lik sorusu halihazırda insanı varsaydığı için, insanın varolanlarla karşılaşmasında ortaya çıkan bir problem olduğunu gösterir bize. Başka bir deyişle, 'varlık nedir?' sorusu metafizik kullanımından çıkarılır ve dolayısıyla amaç artık varolanları başka varolanlarla açıklamak değildir çünkü bu soru esasında, varolanlara yöneltilmiş olmasıyla, varlığa işaret eder. Yani, söz konusu olan ne sadece varolanlar ne de onların varlığıdır. Önemli olan varlık-varolan ikiliği ya da farkıdır. Bu da, belirttiğimiz gibi, varolanların halihazırda kendilerini bu yönde sunuyor olmaları, böyle görünmeleri yani onların *eidos*u ile ilgilidir. Kısaca, Heidegger, 'nedir?' sorusuna getirdiği varlık-düşünsel yaklaşım ile temel ontolojinin önünü açar. Çünkü eğer mesele ne varlık ne de varolanlar ise, yani söz konusu olan varlık ve varolan ikiliği ise, bu ancak kendisinde varlığın koşulsuzca mesele edildiği bir varlığın yani Dasein'in kendiliği açıklığa kavuşturulursa anlam kazanabilir.

Ve yukarıda belirttiğimiz gibi, Dasein'in kendiliğinin eksistansiyal kurulumunda en temel öge söylemdir. Dasein analizi ve anlama, yorumlama ve söylem üçlüsü, söylem ile temellenir çünkü ancak söylem, Dasein'in 'kim' olduğu sorusuna bir cevap ararken Dasein'in esas kendiliğini ortaya koyar. Bu, 'onlar'ın gayrisahih varolma tarzı ve gayrisahih dil ile, Dasein'in sahih kendiliği ve olası söyleme hali yani susarak söyleme hali arasında bir ilişkidir. Bunun söylemin ifade-edilmişlik, birlikte-olma ve dışarıda-olma bağlamında anlaşılması, Dasein kendini ifade ederken, bu ifade-edilmişliğe yapılan vurgunun, bir ortaklığın paylaşılmasında kendini göstermesi olduğundan bahsettik. Bununla birlikte, Husserlci eidetik görüş anlayışın terk edilmediği ise açıkça görülebilir. Çünkü Dasein analizini mümkün kılan temel noktalardan biri olan kaygı halinde, Dasein'in karşılaştığı dünya hem bir 'şey' olarak kalırken hem de hiçlik zeminini açığa vurur. Bu aslında, varolanların 'nelik' bağlamında ele alınmasının sonucudur: artık şu veya bu şey söz konusu değildir, 'hiçlik' tezahür eder. Başka bir deyişle, 'nelik' ve özsel görüş yaklaşımı *Varlık ve Zaman*'da ulaşabileceği sınır noktasına ulaşmıştır. 'Ne'lik' anlayışı, 'hiçlik' ile sonuçlanır çünkü *eidos*'un Aristotelesçi yorumlanışı ile varolanların belirmesine (*Erscheinen*) transfer edilen 'ne'lik' sorusu, varolanlarla ilk karşılaşmadaki varlık yani dünya açılımını hazırlamak amaçlıdır, hatta bunu varsaymış olur çünkü hiçlikle kendisinden kaçılan dünyanın zaten bir şekilde açılmış olması gereklidir. Burada dil bir problem olarak ortaya çıkmaz çünkü daha önce belirttiğimiz gibi, Heidegger nedenini tam olarak söyleyemese de, dil dünyaya ilk elde tabi olmakla ilgilidir fakat *Angst* durumunda insanın ilk elde tabi olduğu bir 'şey' olduğu ortaya çıkar ama bunun dünya olduğu henüz gösterilmemiştir. Hergünkü varoluşun gevezeliğine karşı önerilen susma, Husserl'in *epoché*'sinde olduğu gibi istence dayanan bir karara benzer. Aksine, el-altında olanlarla karşılaşmanın bütün olarak hiçlikle sonuçlanması burada hâlihazırda bir sessizlik olduğu anlamına gelir. Fakat bu aşamada, Dasein'in bu sessizliğe aidiyeti— ki bu şekilde söylemin dünyasallığı sağlanır ve Dasein esas anlamında dünyada-olma olarak kendi olur—gösterilemez çünkü eğer sessizlik *Angst*'ta dile geliyorsa, *Angst*'ta açılan dünya hala daha genel olarak bir şey'dir. Heidegger'in şu ifadesi bu noktada önemli: "el-altında olanların hiçliği, kökensel şeyde (*Etwas*), dünyada temellenir". (Heidegger, 1967: 187) Açık ki, bu 'şey' fazlasıyla formeldir, teoriktir.<sup>61</sup> Söz konusu olan, her ne kadar şu veya bu şey değil de, genel olarak el-altında olanlar yani dünya olsa da, yani Heidegger'in de vurguladığı gibi, 'nedir?' sorusu ontik anlamından uzaklaşsa da, 'şey' (*Etwas*) olarak dünya, 'nedir?' sorusunun 'geriye kalan' son teorik yansımasıdır. Göreceğimiz gibi, dünya bu şekilde var-sayılmayıp, insanın aidiyetiyle birlikte bir *ortaya-çıkış* (*phusis* ya da *a-letheia*) olarak anlaşıldığı ölçüde dil tartışmaya dâhil olacaktır.

Dolayısıyla, varolan/varlık ikiliğinde, varolanlar en başta varlığa, analiz sonrası ise hiçliğe işaret eder ve vurguladığımız gibi Heidegger bu olayı (*Geschichte*), vicdan-sahibi-olmayı-isteme ekseninde Dasein

<sup>61</sup> William Mcneill, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki dünya anlayışının hala teorik bir yöne sahip olduğunu söyledikten sonra, *Varlık ve Zaman*'dan sonraki dünya analizlerini mercek altına alır. Örneğin, Mcneill'in belirttiği gibi *Metafizik'in Temel Problemleri*'nde "dünya, tespit ettiğimiz gibi, basitçe, halihazırda varolan bir fenomen olarak anlaşılabilir, aksine dünya bir *olay* olarak ortaya çıkar ve ortaya çıkmaya devam eder, kendini kurar, için olarak poetik, dönüştürücüdür". (Mcneill, 2006: 137)

denilen varolanın temel-olma hali olarak anlar. Daha doğrusu, varlık-hiçlik bağlamında bir 'temel' ya da 'köken' sorusu kendini gösterir. Bu bağlamda, 'nedir' sorusunun yönlendirmesiyle yapılan analizin hiçleşme ile sonuçlanması Heidegger açısından bir çıkmaz değildir. Aksine burada daha temel bir soru ortaya çıkar: neden? Heidegger önceleri şu soruyu sorar: neden hiçliktense varolanlar var? Bu soru aslında şunu ima eder: varolanlar vardır denilip yani varolanlara güvenildiğinde, hergünkü deneyim başlangıç noktası yapıldığında, varlıkta hiçlikle karşılaşmak ne demektir? Fakat daha sonraları bu sorudaki tuhafılık daha da dikkat çekici hale gelir. Hiçliğin (varlıkta) olması ne demektir? Bu yine varolanların var olması ile mi anlaşılır? Bu 'nedir' sorusunun terk edilip, 'nasıl' sorusuna geçişi gerektirir gibi görünür. Nitekim Heidegger'in *Felsefeye Katkılar (Beiträge zur Philosophie)* eseri 'nasıl?' sorusu etrafında şekillenir. Burada, hiçlik'in gizlenme ya da varlığın hâlihazırda geri çekilmesi olarak nasıl hâlihazırda olduğu, bunun Da-sein olarak varlığın, geri-çekilmesiyle zeminsiz bir zemin sunma olduğu tartışılır. Artık, varolanların varlık tarafından terk edildiği söylenerek işe başlanır ve bu terk edilmişliğin tarihselliği hesaba katıldığında, *Varlık ve Zaman*'ın başlangıç noktası anlayışı artık yetersizdir çünkü sağlam bir zemin zaten yoktur. Olsa olsa zemin kendini, zeminsizliğe doğru, var kılar (Da-sein) ama ya 'var' kılamazsa?

Heidegger bunun bir tehlike olduğunu söyler ama tehlikede bir çıkış görür, hem de dolaylısızca geri dönen ve böylelikle sadece başlangıcı değil, başlangıcın başlangıçsallığını açan ve yeniden üretilmeye yazgılı bir imkan. Bu imkan, dildir. Dil, varlığın 'aslında' 'hiç' olmasının her seferinde gösterilmesidir ki bu 'hiçlik'in olumlanması ve sessizlik olarak bırakılması demektir. Dolayısıyla, dil ancak sessizlik ile birlikte ortaya çıkar. Böylece, sessizlik ve dil, varlığın ve hiçliğin formalize edilmesinin imkansızlığı görüldükçe, artık kesinkes iç içedir. Yani, varlık-hiçlik ikileminde sıkışan ontolojiden uzaklaşıldıkça, ortaya-çıkma ve gizlenme içtenliğinde bir hareketlenme olarak dil gösterir. Dil sadece bir söylemedir (*Sage*). Burada, varlık bir işaret edilen değildir. Gösteren ile gösterilen arasındaki bir ilişkiden artık söz edilemez Bununla birlikte, Derrida'nın aksine, Heidegger varlığın hakikatinden ya da hakikatin varlığından bahsetmekten vazgeçmez çünkü tam da *a-letheia* olarak hiçlik, varlığın olumsuzlayıcısı olmaktan çıkar. Ancak, bu şekilde, yani ortaya çıkma-gizli kalma geçişliliğinde, varlık-hiçlik ikiliğini bir karşıtlık olarak görmekten kurtulmuş oluruz. Heidegger için, en başından beri, varlık, ilişkisellik olarak anlaşıldığından, şimdi bu ilişkiselliğin vazgeçilemezliği dil üzerinden anlaşılır. Heidegger'in *Dilin Özü* adlı yazısında belirttiği gibi "Dil, dünya-hareketlendiren bir Söyleme olarak, tüm ilişkilerin ilişkisidir". (Heidegger, 1985: 203) *Varlık ve Zaman*'da dünyada-olma üzerinden kurulan ilişkisellik olarak varlık anlayışı ile burada, dünya-hareketlendiren dil olarak ilişkisellik arasında ne gibi bir fark bulunmaktadır diye sorabiliriz. Elbette, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da da varlığı sabit bir gösterilen olarak ele almaz. Aksine, tüm bir dünyada-olma analizinin amacı, varlığı temel bir ilişkisellik olarak göstermektir. Fakat yine de buradaki amaç, 'varlığı şöyle ya da böyle' göstermek olduğundan, Heidegger'in daha sonraları da vurguladığı gibi, burada metafizik bir dil hâkimdir yani 'sabit bir noktadan hareketle' atılan bir bakış söz konusudur. Bununla birlikte, dünyanın sunduğu ilişkisellik, bir noktadan değil de, kökensel ve oluşumsal olarak incelenecekse, buna hâlihazırda dâhil olan insan da yeniden hatta belki de böyle bir problematik etrafında ilk kez düşünülecektir, elbette yine de bu ilişkiselliğe katılımı ölçüsünde. İşte dil bu noktada önem kazanır: Heidegger'in tüm ilişkilerin ilişkisi olarak tanımladığı dil, 'asıl söz konusu olan'ın yani *Sache Selbst*'in erişilebilirliğinin kanıtıdır. Elbette bu ancak insan ve dil arasında bir referans ilişkisi olmadığı durumda geçerlidir ki bu da insanın aidiyetinin karakteri ya da daha önce belirttiğimiz gibi dünyaya nasıl oluyor da tabi olduğu konusu, yani eş zamanlı olarak hem dünya hem insan varlığı açılımı anlamına gelir. Dünya, hareketlenmiş, başlamış olmasıyla ve buradaki oluşumun kökenselliği ile ele alınacaksa, insan dünyanın *karşısında* ya da *önünde* duran bir varlık değildir. Hatta insan, artık varolanların arasında bir varlık dahi değildir. Aksine, insan varlığı, bir ilişkiye transfer edilir ve bu dildir. Heidegger'e göre, insan ve dil birbirinin karşısında değildir, insanla varlık 'ikamet' eder ve bu da 'dile dökülmek üzere olan'ın dile gelmesi ve aynı zamanda tükenmeyip hep 'dile dökülmek üzere kalması'nın insana uyan yegâne olay olduğunu iddia etmektir. Heidegger bu karşılıklığı, *Ereignis* olarak tanımlar ve *Dile Doğru Yol*'da şöyle yazar: "biz insanlar olduğumuz şey olmak, dilin varlığında yerleşik kalmak ve buradan asla çıkamamak için, ve başka bir yerden ona bakmak için bile, dilin varlığına ancak, dil tarafından bakılarak ve sahiplenilerek, bakabiliriz". (Heidegger, 1985: 254) Böylelikle, insan, dil tarafından sahiplenilir. Daha da önemlisi, Heidegger'e göre, insan, dilin sözcüklerde seslendirilme ihtiyacı nedeniyle, dil tarafından kullanılır. (Heidegger, 1985: 254)

Burada Heidegger'e şöyle bir soru sorulabilir: dilin seslendirilme ihtiyacında olması, varlığın hala bir gösterilen olarak kaldığı anlamına gelmez mi? Öncelikle Heidegger'in dilin ses ile ilgili boyutu hakkında ne düşündüğüne bakmak gereklidir. Heidegger'e göre dil, bir ifade ya da ses çıkarma (vocalization)

biçimi değildir. Dil, semantik ve fonetik iki kısımdan oluşan, içerideki bir düşüncenin dışarıya aktarılması biçiminde anlaşılabilir. Dolayısıyla, öncelikle, "dil'in özünü, söylemeden hareketle, söylemeyi de mevcut olmaya-bırakma (*logos*) ve görünmeye-getirme (*phasis*) ile düşünmeyi öğrenmek zorundayız". (Heidegger, 2000: 250) Başka bir ifadeyle, "Söyleme, *Sagan*, gösterme (*zeigen*) demektir: görünmeye-bırakmak, dünya olarak adlandırdığımız şeyi sunarak ve vererek (*dar-reichen*), aydınlatarak-gizleyerek serbest-bırakmak". (Heidegger, 1985: 188) Heidegger'in '*dar-reicherl*' kelimesini kullanması dikkat çekicidir çünkü *Zaman ve Varlık* makalesinde de '*reicherl*' kelimesi benzer şekilde, bu kez mevcudiyetin verililiği bağlamında kullanılır. Buna göre, "mevcudiyet şu anlama gelir: daimi şekilde insanı ilgilendiren, insana ulaşan (*erreichende*), ona uzanan (*gereichte*) ikamet (*Verweilen*)". (Heidegger, 2007: 17) Yani, eğer dil varlığın evi ise, bu Heidegger'in dili, mevcudiyetin verililiği olarak anlamasıyla ilgilidir. Buradaki mevcut olmaya-bırakma ya da görünmeye-getirme insanı aktif veya pasif bir varlık olarak var-saymak yerine, insanın ulaşılabilirliğini göstermek amacını taşır. Kalan ya da ikamet edinen, ne sadece varolanların varlığı ne de varlıkta varolanlardır. Heidegger'in daha önceleri ontolojik fark olarak anladığı varlık-varolan ilişkisi artık 'mevcut olanın mevcudiyeti' olarak varlık-varolan ikiliğine dönüşmüştür. Heidegger bu ikiliği Parmenides'in *éöv éμμεναι* ifadesinde bulur ve *éöv* kelimesini varlık yerine mevcut olma (*Anwesen*) olarak çevirirken amacı varlık kelimesinin içi boşluğundan kurtulmaktır. Böylece, Heidegger *Anweserl* şöyle tanımlar: "mevcut olan (*Anwesendes*), hâlihazırda karşımızda olan (*Gegenwärtiges*). Mevcut olma ve mevcudiyet şu demektir: bizimle olan (*Gegenwart*). Ve bu da şu demektir: (bize) doğru ikamet eden (*Entgegenweilen*)". (Heidegger, 2002b: 237) Burada, 'şimdi'ye yapılan vurgunun nedeni, ortaya-çıkma kadar gizli kalmanın da dil ve söyleme için özsel olmasındandır. Şimdi'de ortaya çıkan bir şey aynı zamanda gizli kalmadan geliyor ve gizli kalmaya gidiyordur. Heidegger'in *phasis* olarak işaret ettiği bu olayda önemli olan gizli kalmanın nasıl oluyor da ortaya çıkmaya özsel bir biçimde ait olduğunun anlaşılmasıdır. Çünkü eğer, ortaya çıkma gizli kalmaya eğilimli olmasaydı, ortaya çıkmak üzere bir şey kalmazdı. Dolayısıyla, 'ortada' olanın süregelenliği tam da bu gizli kalma, geri çekilme eğiliminde, insanı çeker. Bu, sadece 'şimdi'yi zamansal boyutuyla nasıl anlayacağımızla ilgilidir ve Heidegger tartışmayı daha ileri götürür ve zamanın verililiğinin kendisini boyut (*Dimension*) olmasıyla ele alır yani mesele uzanım olarak zaman ile ilgilidir. Heidegger'in *Zaman ve Varlık*'ta belirttiği gibi, geçmiş, gelecek ve şimdi, birbirlerini iterek yaklaşır. Geçmiş, şimdinin reddedilmesi, gelecek ise şimdinin geri çekilmesi demektir. Kısaca, şimdi'de hem bir açılma hem de geri çekilme vuku bulur. Heidegger zamanın bu verililiğini yine '*reicherl*' sözcüğü ile anlar, yani uzanmak ve sunmak olarak. Böylelikle, zamanın verililiği, varlığın verililiği ile örtüşür. Tıpkı varlığın yani mevcudiyetin insanı ilgilendiriyor olmasına yapılan vurguya benzer şekilde Heidegger, zaman ve insan ilişkisi ile ilgili şunları söyler: "zaman insana hâlihazırda ulaşmıştır ki insan ancak üçlü uzanımda kalarak ve bu uzanımı belirleyen reddeden-geri çekilen yakınlığa tahammül ederek, insan olabilir". (Heidegger, 2007: 21)

Varlığın verililiği ile zamanın verililiğinin örtüşmesinin bir diğer anlamı da zamanın ölçülebilir bir şey olmaktan çıkmasıdır. Eğer zamanın üç uzanımı birbirlerine uzanımsal olmaktan başka bir şekilde bağlı değillerse—ki bu şekilde zamanın birliğinden bahsedebiliriz—, artık zamanı ard arda şimdiler olarak düşünmemizin ve ölçme yapmamızın anlamı kalmaz çünkü zaman denince söz konusu olanın zamanın üç boyutunun birbiri için olmasında temellenen birlik olduğu artık gösterilmiştir. Zamanın üçlü uzanımını mümkün kılan birlik, dördüncü boyut ise, üç uzanımın birbiriyle ilişkisini sağlayan Yakınlık'tır, ve bu bir reddetme ve geri çekilme anlamında bir uzak-kılma olduğundan ve zaman ölçülebilir olmaktan kurtarıldığından, zamanı mekan olarak belirlemektedir. Dolayısıyla, zaman ve mekan, matematiksel anlamını yitirdiğinden Heidegger yeni bir uzaklık-yakınlık anlayışı önerir ve bunun Söylemenin ve dilin de kökeni olduğunu söyler. Zamanı, mevcudiyetin uzanımının prensibi olarak mekânlaştıran Heidegger, bu mevcudiyeti, Söyleme'ye atfettiği görünür-kılma, mevcut-kılma ve göstermeyle örtüşür. Artık matematiksel koordinatlar üzerinden anlaşılmayan dünyanın şeyleri, birbirleriyle karşı-karşıya (*Gegen-einander-über*) olmalarıyla anlaşılır ve bu temel olarak yeryüzü, gökyüzü, tanrı ve insan dörtlüsünün ilişkiselliğinde ortaya çıkar. Daha da önemlisi, "hüküm süren bu karşı-karşıya olmada, her şey, biri diğeri için, kendi gizliliğinde açıktır; her biri diğere ulaşır; her biri kendini diğere bırakır ve böylece kendi kalır; biri diğerin üstünde onu koruyan, gözetken ve örten haldedir". (Heidegger, 1985: 199) Dünyanın şeylerinin bu şekilde yani hem yaklaşıp hem uzaklaşarak hareket ettirilmesi ya da olmaya teşvik ettirilmesi, daha önce de belirttiğimiz gibi dile ya da Söyleme'ye aittir. Heidegger şöyle diyor: "Söyleme, dünya-dörtlüsünü karşı-karşıya olmanın Yakınlığın'da (*Nähe*) teşvik eden (*Bewegende*) olarak, toplar (*versammeln*), gerçi sessizce (*lautlos*)..." (Heidegger, 1985: 203) Burada, sessizlik pozitif bir fenomen olarak ortaya çıkar çünkü ancak

sessizliğe dönmek üzere olmasıyla Söyleme ve dil gösterir ve böylece açıklık ya da varlığın açılması aynı zamanda bir uzanım ve sahiplenmedir. Burada sahiplenilen sadece insan değil, dünya ilişkiselliğinin hareketidir. Elbette, bu, dil ve Söyleme olarak vuku bulduğundan, dilin Söyleme'sinin tekrar söylenmesi için ve böylece gizlenmeye ve sessizliğe meydan okunması için insana ihtiyaç vardır. Söyleme ancak insan tarafından tekrar söyleniyorsa, 'geriye kalan' kalabilir. Burada artık, *Varlık ve Zaman*'daki gibi geriye kalan, dile-gelmek üzere olup olmamasıyla anlaşılabilir çünkü en başta ifade-edilmişlik olarak anlaşılır. Dil, göstermedir ve ilginç olan; dil, görünmeyenin göstermesidir. Heidegger'in daha sonraları söylediği gibi, söz konusu olan, 'görünmeyenin fenomenolojisi'dir.

## Sonuç

Burada dil neden ortaya çıkmak zorunda diye bir soru tekrar sorulabilir. Fakat Heidegger için bu soru biraz acemice olacaktır çünkü göstermeye çalıştığımız üzere dil zaten ortaya-çıkma demektir. Heidegger'in zaman-mekân anlayışı aslında ortaya-çıkmanın ve bunun için yer açmanın birlikteliğine, karşılıklı oyununa yapılan vurgudur. Elbette Heidegger düşüncesinde insan ve dil ilişkisi ya da sözcükler ile dünya ilişkisi yeni fenomenolojik analizlere açıktır. Yazımızın başında bu sorunlara, Derrida üzerinden bir giriş yapmaya çalıştık. Buna göre, dilin sesin önceliği etrafında belirlendiğini ve bu dil anlayışının kendi-konuşup-anlama olduğunu söyledik. Elbette burada sese hâlihazırda dâhil olan dile-gelmeye kapalı bir işaretler düzlemi olduğunu aksi takdirde fenomenolojik verililiğin kökensel yönünün ortadan kalkacağını vurguladık. Peki, sonuç olarak Heidegger, bize bu fenomenolojik bağlam çerçevesinde ne söylüyor? Gördüğümüz gibi, Heidegger için dil, ortaya-çıkarcı, hareket-ettirici ve yine de bunu etken neden olarak değil de hâlihazırda meydana-çıkma dâhil olmuş geri çekilme sayesinde yapıyor. Bu sadece dünya açılması değil, bu açılmanın, gizli kalması ile korunması anlamına gelmektedir. Daha doğrusu dünya ancak, geri çekilmeyle açılabilir ve bu geri çekilmenin, gizli kalmanın *Varlık ve Zaman*'da henüz ele alınmaması nedeniyle bu evrede dilin kökensel anlamında ortaya çıkamadığını gördük. *Varlık ve Zaman*'da sessizliğin çağrısı, sessizlikten çıkış demektir. Bu, sessizliğin bir şey söylemesi anlamına gelir. Fakat bu söyleme, sözcüksüzdür çünkü Heidegger, en baştan, düşünülmesi gereken yegâne husus olan varlığın açıklığını ifade-edilmişlik üzerinden sözcüksüz kurmuştur. Dolayısıyla sessizlik, *Angst* halinde bir kaçışın ardında kalandır: ortaya-çıkma çalışan, dile-gelmeye çalışan. Peki, ortaya-çıkma ve dile-gelme aynı şey midir? *Varlık ve Zaman*'da dilin düşkün varoluşa ait olması ortaya-çıkma ve dile-gelmenin aynı şey olduğu varsayımı yüzündendir. Dil, hergünkü deneyimde şeyleri görünür kılar, kendine ait hale getirmek amacıyla gerçekleştirilen bu ortaya-çıkmasına-izin verme, aslında şeyleri herkese mal eder ve sahih olma imkânı kaybolur. Herkese mal edilemeyecek bir şey olan vicdanın çağrısı da dilin bu gayrisahihliği sayesinde böylelikle dile-gelemez. Heidegger, daha sonraları, ortaya-çıkma, dile-gelmeyle aynı şey olarak düşünmekten vazgeçer. Bu doğrultuda, özellikle Hölderlin okumaları neticesinde, Heidegger sözcüklerle yeni bir ilişki kurar. Sözcükler artık dile-gelmiş ifadeler olarak görünmez çünkü dil artık sadece göstermedir, işaret etmedir. Buradaki *Zeigen*, şeylerinin birbirleriyle ilişkilerinin apaçık olmadığı bir dünyanın serbest bırakılması anlamına gelir ve sessiz bir çağrı olarak anlaşılır. Sözcükler, bu çağrının ve dünyanın sağlaması değil, sonucudur. Artık dilin bir araç olmadığı kesinkes ortadadır çünkü dil, ortaya çıkmak üzere olanın, ortaya çıkacağı bir zemin değil de bu olayın kendisidir. Derridacı konuşursak, buradaki kendilik, kendi-konuşup-anlama, sözcüklerin sesi ile Söylemenin insan tarafından tekrar söylenmesi olarak karşı karşıya olma biçiminde *gösterir*. Heidegger'e göre, bu gösterme mevcudiyetin uzanması ve (insana) ulaşması ve böylelikle açılan dünya ilişkiselliği bağlamında bir gizlenmedir. Ses, sözcüklerle, göstermenin bu sessizliğine direnir ve özsel olan bu direnmenin gerekliliği olduğundan insanın konuşuyor olması, geleneksel olarak varsayıldığı gibi, onu diğer varlıklardan üstün kılan bir özelliği değildir. Aksine, insanın konuşuyor olması, dile ve mevcudiyetin verililiğine özgü görünmeyenin göstermesini bozma eğilimine sahiptir—ki insan tüm varlıklar için 'eliyle' işaret edebilen tek varlıktır ve böylece görünür kılarken gizlilik bırakmaz—ve bu yüzden sahiplenilmeyi gerektirir ve sahiplenilir. Heidegger'e göre, insan, varlığın ikiliğine uygun olmasıyla, bir ayrıcalıkla değil, bir lütuf (*Gabe*) ile karşı karşıyadır.

## Kaynakça

ALER, Jan (1992). 'Heidegger's Conception of Language in Being and Time' Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume III: Language, (ed. Cristopher Macann), Routledge, London.

DASTUR, Françoise (1993). 'Language and *Ereignis*', *Reading Heidegger: Commemorations*, (ed. John Sallis), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

DERRIDA, Jacques (1967). *La Voix et le Phénomène*, PUF, Paris.

DERRIDA, Jacques (1972). 'Le supplément de Copule', *Marges de la Philosophie*, Édition de Minuit, Paris.

HEIDEGGER, Martin (1967). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

HEIDEGGER, Martin (1979). *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs* (GA20), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (1985). 'Das Wesen der Sprache', *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (2000). 'Moira (Parmenides VIII, 35-41)', *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (2002a). *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* (GA 18), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (2002b). *Was Heisst Denken?*(GA 8), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (2007). 'Zeit und Sein', *Zur Sache des Denkens* (GA14), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

MCNEILL, William (2006). *The Time of Life: Heidegger and Êthos*, State University of New York Press, Albany.

## “Kadınlık Durumu” İle İlişkisinde Hannah Arendt

*Hannah Arendt in Association with "Femininity Condition"*

**Berrak COŞKUN\***

### ÖZET

*Kavram ve kategorileriyle bir anlamlandırma pratiği olarak felsefe, az sayıda kadını düşünme arenasına kabul etmiştir. Bu nedenle, kadınlık durumuyla ilgili problemlerin kadınlar tarafından tartışılabilmesi zaman almıştır. 20. yüzyılın felsefe arenasında kendi düşüncelerini cesaretle ortaya koyabilmiş nadir filozoflardan biri olan Hannah Arendt bilinçli bir tercihle kadınlığı düşünce dizgesinin dışında tutmuştur. Fakat feminist hareketin ona yönelttiği eleştirilerin asıl nedeni, özel alan ile eylemin kamusal alanı arasında yaptığı katı ayrımdır. O, Antik Yunan polisinde olduğu gibi, kadının ev içinde ve ev işlerindeki durumunu meşrulaştırmakla suçlanmıştır.*

*Gerçekten de Arendt, yeryüzünün yasası olduğunu söylediği insani çoğulluğu kurtarmak için bedeni feda ediyormuş gibi görünmektedir. Fakat bu feda etme, kadını veya kadınlığı aşağı görme anlamına gelmemektedir. Arendt, doğarlık ve insanın başlama yeteneği üzerinde ısrarcı olmuştur. Böylece, kadın ile erkek arasında var olduğu iddia edilen hiyerarşik ilişkiyi tersine çevirmeye çalışmak yerine insana ve insanın biricikliğine odaklanmıştır.*

**Anahtar sözcükler:** Cinsiyet, kadın, kadınlık durumu, feminizm, kamusal alan, özel alan.

### ABSTRACT

*With its notions and categories philosophy as a practice of signification has accepted a few women to thinking arena. So that it took time to argue the problems related with the condition of femininity by women. Hannah Arendt is one of the rare philosophers who put forward her own thoughts with courage excluded the femininity outside of her system of thought on purpose. But the main reason of the critics of feminist movement to her is her strict distinction between the private and public realms. She was blamed for legitimate the women's conviction in houses and house works as in polis of Ancient Greek.*

*Indeed Arendt seems as if she has been sacrificed the body in order to save the plurality which is according to her the law of the earth. But this sacrifice does not mean the humiliation of woman or femininity. Arendt has insisted on the natality and the starting ability of human. By this way, instead of trying to invert the putative hierarchical relationships between men and women, she focused on human and the uniqueness of human.*

**Keywords:** Gender, woman, femininity condition, feminism, public realm, private realm

### GİRİŞ

Hannah Arendt, 20. yüzyılın felsefe arenasında kendi düşüncelerini cesaretle ortaya koyabilmiş bir filozof olarak, bizim için *anlamlıdır*. Yazdıklarının büyük bir kısmına katılabilir, bir kısmına ise çeşitli nedenlerle itiraz edebiliriz. Hakkında okuduklarımıza dayanarak, onun yaşamıyla ilgili pek çok şey de söyleyebiliriz. Ama geride bıraktığı eserlere bakarak, açık ya da örtük bir biçimde *kadınlığını* hissettirdiğini, *kadınlık durumuna* değindiğini, düşüncelerinin tamamını değilse bile bir bölümünü *kadın olarak* ortaya koyduğunu, *kadınca* bir düşünme şekli olduğunu iddia edebilir miyiz?

“Biliyordum -ta çocukluğumdan beri- yalnızca aşk bana gerçek anlamda var olduğum duygusunu verebilir. [...] ‘Büyük aşkı’ içinde kimliğimi kaybetmeden yaşayabiliyor olmak, bana şimdi daha da imkânsız geliyor. [...] Çünkü aslında birine sahip olduğumda, diğerine de sahibim” (aktaran Kristeva,

\* Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi.

2012: 42) diyen bir kadın vardır karşımızda. Kendi kimliğini ancak aşta bulabilen, deyim yerindeyse kimliğini aşkla *oluşturabilen* bir kadın... Kadınca bir bağlanmanın, teslimiyet ya da edilgenlik olarak tanımlanabilecek bir tutumun onun yaşamına eşlik edip etmediğini sorgulamak, ayrı bir çalışmanın ödevidir. Bizim bu makalede yanıtlamaya çalışacağımız sorular ise daha çok şunlar olacaktır: Filozof Hannah Arendt, yalnızca bir kadın olarak, üstelik aşık bir kadın olarak, düşünce dizgesinde kendisini ele vermiş midir? Söylediklerinde *kadınca* bir yan var mıdır? Daha da önemlisi, feminizm tartışmasında Arendt'i bir *taraf* olarak görmek mümkün müdür? Feminizm olgusunu merkeze alan böyle bir soruşturmanın, bu ve benzeri sorular için bizden tatmin edici yanıtlar talep etmesi kaçınılmazdır. Kaldı ki soruların peşinden gitmek, doğrudan doğruya felsefenin işidir. Çünkü felsefe, "İnsanın bilincine sunulan sorunların gözlerinin içine bakmalı, bunları çözümlenmeye çaba sarf etmelidir" (Werner, 2000: 9).

Soruşturmamız sırasında, "Arendt bir feministti" demeyeceğimiz/ diyemeyeceğimiz açıktır. Böyle bir iddia, her şeyden önce gerçekliğe aykırı olacaktır. Gerçekliğe aykırı düşmek bir yana, onun feminist hareket karşısındaki *mesafeli* tutumuna ilişkin bir önkabulumuz bile bulunmaktadır. Ama bazen, bir şeyin ne olmadığını bilmek ve söylemek, tam da ne olduğunu bilmek anlamına gelmeyebilir. "Bir kadın ya feministtir ya değildir" savından hareketle ve biraz da aceleyle Arendt'i taraf ilan etmek, dolayısıyla belli bir çekmeceye koymak, bizi peşin hükümlere ve bazı yanlış anlamalara sürükleyebilir. Arendt'i feministler arasında sayamayacağımız gibi, "Arendt feminist değildi" demenin de ne kadar *anlamsız* olacağını nedenleriyle birlikte ortaya koymak, bu makalenin ödevleri arasında yer almaktadır. Çünkü insani meseleler alanında -ki bu alan, "insan ilişkilerinin dokusundan [insan ilişkileri ağından] oluşmaktadır"<sup>62</sup> (Arendt, 2009a: 269, 270) ve ortak bir dünyada bir arada yaşayan insanlarla ilgili her şey demektir (Arendt, 2010: 31)- Arendt'in baktığı yer başkadır. Bu başkılığı vurgulamak ve açıklığa kavuşturmak, burada yürütecek olduğumuz soruşturmaya temel teşkil edecektir.

Arendt'in, *kadın olmayı* hiçbir zaman problem olarak görmediği, eylemle ilişkilendirdiği politik kuramında *kadınlık durumunu* düşünce dizgesinin dışında bıraktığı, hemen herkesin kolaylıkla onaylayabileceği bir saptamadır. Ancak bu, Kılınc'ın da belirttiği gibi, "görmezden gelme biçiminde ya da felsefenin ulvi problemlerine kapanmanın yol açtığı bir dışta bırakma, konu etmeme değil, tanımlı bir dışta bırakma"dır (Kılınc, 2012: 147). Daha açık bir ifadeyle dile getirilecek olursa, "feminist olmamak onun için kişisel bir tercih değil, politik olanı kavrama biçiminden dolayı politik ve felsefi bir tercihtir" (Kılınc, 2012: 147). Arendt'in yaptığı bu bilinçli tercihin ve "tanımlı dışta bırakma"nın nedenlerine ilişkin kapsamlı değerlendirmelerde bulunmak da başlattığımız sorgulamayı sonuca taşıyabilmemiz açısından önemlidir.

### ANLAYAN KADIN: HEM AYKIRI HEM DEĞİL

Farklı farklı kaynaklarda, farklı farklı isimler tarafından, Hannah Arendt'in feminist olmadığı defalarca dile getirilmiştir. Hemen herkes, bu konuda ağızbirliği etmiş gibidir. Sözelimi Patricia Altenbernd Johnson, "O, bir Yahudi olarak kendi kimliğine sahip çıkmayı önemli görmesine rağmen kadın kimliğine asla bu kadar sahip çıkmamıştır. 1960'lı ve 1970'li yıllarda ortaya çıkan feminist hareketin gereksiz ve ideolojik olduğuna inanmıştır" (Johnson, 2013: 127) demektedir.

En önemli biyografisinin yazarı Elisabeth Young-Bruehl'in de belirttiği gibi, Arendt zaten kendisini bir feminist olarak görmemiştir. Hiç kuşkusuz, çevresinde olup bitenin, dolayısıyla gelişmekte olan feminist hareketin farkındadır ama buna kamusal alanda açıkça tepki vermemiştir. Tek bir soruna odaklanan politik hareketlere, özellikle de özel ve kamusal arasında yaptığı ayrımı sorun haline getirenlere, Arendt son derece kuşkuyla yaklaşmıştır (Young-Bruehl, 1997: 307).

Kendi düşünce coğrafyamıza dönecek olursak, Hannah Arendt'in politika anlayışı üzerine kapsamlı bir çalışma hazırlayan Fatmağül Berktaş'da da Arendt'in kendisini hiçbir zaman feminist olarak görmediği vurgusu öne çıkmaktadır (Berktaş, 2012: 193). Arendt'in kadın sorununun daha genel politik kaygılardan koparılmasını doğru bulmadığını hatırlatan Berktaş, âdeta onun aklından geçen ama hiç söze dökülmeyen düşünceleri okuyarak, şu açıklamayı getirmektedir: "Tek bir odağa saplanıp kalmak, insanın düşüncesini ister istemez soyutlamalara, genelleştirmelere yöneltir; bu da kişiyi özgül

<sup>62</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, s. 183-184.

durumların çeşitliliğini ya da Arendt'in deyişiyle 'dünyanın çoğulluğunu' kavramaktan, 'genişlemiş bir zihne' sahip olmaktan uzaklaştırır" (Berktaş, 2012: 193).

Arendt, feminist hareketin sadece *farkında* mıydı? Acaba bundan daha fazlası olamaz mıydı? Aslında onun bu hareket ile ilişkisini salt farkındalık düzeyinde tutmak, yeterli olmayacaktır. 1933'te -henüz çok gençken- bir kitap eleştirisi olarak yazdığı *Kadınların Özgürleşmesi Üzerine* başlıklı kısa makale bile yaşanan sorunları enine boyuna düşündüğünü kanıtlamaktadır. Makalesinde, kazanılan yeni haklar -oy kullanma hakkı, işyerinde yönetici olabilme hakkı vb.- sayesinde neredeyse bütün mesleklerin kapılarının kadınlar için açıldığını ve kadınların özgürleşmesinin bir olgu haline geldiğini vurgulayan genç Arendt, ileriye doğru atılan bu muazzam adımlara rağmen günümüzde kadınlara dayatılan bazı sınırlayıcı kuralların bir önceki çağa ait "mantıkdışı" kalıntılar olarak görüldüğünü söyler<sup>63</sup> (Arendt, 1994a: 66). Yine aynı makalede dile getirdiği şu sözlerden, onun *sadece farkında* olmadığı, bundan çok daha fazlasını yaptığı anlaşılabilir: "[...] kadınların özgürleşmesi [...] ilkesel olarak garanti altına alınmış olsa da biçimsel bir niteliğe sahiptir. Çünkü günümüzde kadınlar, yasal olarak erkeklerle aynı haklara sahip olmalarına rağmen, toplum tarafından eşit değerde görülmemektedirler"<sup>64</sup> (Arendt, 1994a: 66). Arendt, yazı boyunca kadınlara yönelik ekonomik ayrımcılığı eleştirel bir dille sorgulamış, onların basit proleterler olarak görülmesine itiraz etmiş, çözüm yolunda da ailenin analiz birimi yapılmasını önermiştir<sup>65</sup> (Arendt, 1994a: 66, 68).

Öte yandan, kadınlar politik cephelerde pek ileriye gidememişlerdir; hâlâ erkeğe aitmiş gibi görünen eril cephelerdir bunlar<sup>66</sup> (Arendt, 1994a: 67). Kadın hareketi ne zaman politik bir cepheye girse, bunu ancak birleşik/farklılaşmamış/tekin eşsizliğini yok sayan bir "bütün" olarak, hümanist amaçlar dışında önüne somut hedefler koymayı hiçbir zaman başaramamış bir hareket olarak yapmıştır<sup>67</sup> (Arendt, 1994a: 68). Sorunun kaynağı tam da burada aranmalıdır. Peki ama nasıl? Arendt'e göre, kadın hareketiyle ilgili sorun gençlik hareketindeki soruna benzemektedir çünkü orada da sadece gençlik adına konuşan bir hareket söz konusudur. "Sadece kadınları gözetken bir kadın hareketi de aynı derecede soyuttur"<sup>68</sup> (Arendt, 1994a: 68).

Buraya kadar anlatılanları özetlersek, Arendt, kadınların ve işçi sınıfının *yani kamusal yaşamda görünmelerine hiçbir zaman izin verilmemiş olan insanlık kesimlerinin özgürleşmesi* ile bütün politik konuların radikal biçimde yeni bir görünüm kazanması arasındaki ilişkiyi elbette gözden kaçırmış değildir (aktaran Berktaş, 2012: 193, dn. 1). Fakat yine de kadınlık durumuna mecbur kalmadıkça değinmiyor, bu bağlamda kadınların "davasını" savunmanın da doğru olmadığına inanıyordu (Kristeva, 2012: 47). Kaplamı bütün kadınları kuşatacak kadar *genel* olan bir davada, belki de işlemi *soyut* buluyordu. Bu tür genellemelerin, her şeyden önce "yeryüzünün yasası" (Arendt, 1978: 19) olduğunu söylediği *çoğulluk* fikrine aykırı olduğu da unutulmamalı.

Gelinen bu nokta, bizim için şaşırtıcı olmamalıdır. Arendt, insan haklarının evrenselliği konusundaki çekincesini dile getirirken nasıl "bütün için iyi" anlayışının tehlikelerine dikkatimizi çekmişse yani nasıl hakkı "(...) için iyi" ile özdeşleştiren anlayışın uygulandığı birimin insanlık kadar geniş olmasının karmaşayı asla çözüme kavuşturamayacağını düşünmüşse (Arendt, 2009b: 308), kadın hareketi konusunda da aynı yaklaşımı korumuştur. Arendt'in çekincesi, evrensel hakların sonuçlarını denetleyip denetleyememekle ilgilidir. Son derece örgütlü ve donanımlı bir insanlığın günün birinde çoğulluk kararıyla -görünürde demokratik bir biçimde- gereksiz bulduğu bazı parçalarını tasfiye etmeye yönelebileceğini söylerken (Arendt, 2009b: 308, 309), *insanlık* kadar geniş bir birimde bunu kontrol etmenin ya da engellemenin güçlüğüne ortaya koymak istemiştir. Bütün kadınları kapsadığı iddia edilen kadın hakları için yürütülen kadın hareketi karşısındaki tutumu da bundan farklı görünmemektedir. Bütün *kadınlar* kadar geniş bir birimin özgürleşmesinden söz eden hareketin günün birinde bütünün bazı parçalarını -belli bir yaşa gelmiş çocuklu ev kadınlarını ya da eğitim seviyesi düşük, mesleksiz kadınları- tasfiye edebileceğini varsaymakla, Arendt'in düşüncesini yanlış yorumlamış olmayız. Böyle bir sonucu varsaymak bile onun düşünce dizgesinde merkezi bir rol oynayan ve önemini

<sup>63</sup> Türkçe basımda bkz. Hannah Arendt, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm "Anlama Denemeleri 1930-1954"*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 119.

<sup>64</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 119.

<sup>65</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 119-122.

<sup>66</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 121.

<sup>67</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 121.

<sup>68</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 121.



hiç yitirmeyen *çoğulluk* fikrine meydan okumak, insanların sonsuz çoğulluğunu hesaba katmamak demek olacağından, kabul edilemez. Hemen belirtmeli ki, Arendt'te, "Çoğulluk, insani eylemin koşuludur çünkü hepimiz aynıyız, yani hiç kimsenin bugüne kadar yaşamış, yaşayan ya da yaşayacak [olan] başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı tarzda insanız"<sup>69</sup> (Arendt, 1998: 8). Bu, şu demektir: Başkalarıyla aynı olamayacak tarzda insan olmaktan ötürü aynıyız. Arendt, böylece her bireyin tekilliğinin, ortak bir öze indirgenmeye karşı koyan bir tekilliğin, altını çizmiş olur. Dolayısıyla çoğulluğun da başka bir şeye indirgenemeyeceği sonucuna varmamıza neden olur.

Feminist hareketin içinde olmak, hareketin bir parçası olarak kadınların davasını savunmak, hiç kuşkusuz, bir gruba ait olmak anlamına gelir. Arendt'in bu konularda ne düşündüğünü anlayabilmek için 1964 yılının sonlarına doğru Günter Gaus'la yaptığı röportaja yakından bakmak, bizim açımızdan yararlı olacaktır. Gaus, röportajda Arendt'e kendi sözlerini hatırlatır ve şöyle sorar:

"Hayatımda hiçbir zaman bir halkı ya da kolektif grubu 'sevmedim', ne Alman halkını, Fransızları, Amerikalıları ne de işçi sınıfını veya bu çeşit herhangi bir şeyi. Gerçekten ben sadece arkadaşlarımı seviyorum, bildiğim ve inandığım tek sevgi kişilere duyulan sevgidir [love of persons]. Dahası, şu 'Yahudi sevgisi' bana, kendim de Yahudi olduğum için, oldukça kuşkulu bir şey gibi görünüyor" demiştiniz. Bir şey sorabilir miyim? İnsan, politik açıdan aktif bir varlık olarak, bir gruba bağlanma ihtiyacı duymaz mı? Böyle bir bağlılığa [bağlanmaya] daha sonra -belli bir ölçüde- sevgi [aşk] denemez mi? Bu tutumunuzun politik açıdan steril [kısır, verimsiz] olabileceğinden korkmuyor musunuz?<sup>70</sup> (Arendt, 1994b: 16)?

Arendt'in yanıtı açıktır: Hayır. Politik açıdan steril (kısır, verimsiz) olanın, diğer tutum olduğunu söyler (Arendt, 1994b: 16, 17). Oysa kendi tutumu hiç de öyle değildir. Konuşmasının ilerleyen bölümünde bir gruba ait olmanın iki anlamı üzerinde duran Arendt, ikisini de pek önemsiyormuş gibi görünmez. Onu asıl ilgilendiren, bir gruba ait olmadan paylaşılabilen bir şeydir; aracı ve tümüyle kişisel bir şey:

İlkin, bir gruba ait olmak doğal bir durumdur. Doğduğunuzda, daima belli bir gruba ait olursunuz. Fakat sizin kastettiğiniz anlamda, ikinci anlamda, bir gruba ait olmak, yani örgütlü bir gruba katılmak ya da böyle bir grup kurmak, tamamen farklı bir şeydir. Bu tür bir örgüt, dünyayla ilişkili bir örgüttür. Örgütlenen insanlar, genellikle çıkar diye adlandırılan ortak şeyde birleşirler. Sevgiden söz edilebilecek doğrudan/kişisel ilişki, elbette en başta gerçek aşkta ve belli bir anlamda da [bir dereceye kadar da] dostlukta bulunur. [Bu tür ilişkilerde], dünya ile olan ilişkisinden bağımsız olarak, [kendisine] doğrudan hitap edilen bir kişi vardır<sup>71</sup> (Arendt, 1994b: 17).

Arendt, retoriğin basmakalıp cümlelerine sığınıyor değildir elbette. Öyleyse kolektif grupları -kaldı ki kadın hareketi savunucuları da kolektif bir grup oluşturur, ayrıca bu hareketin savunucularının Arendt'in gruplardan söz ederken kullandığı her iki anlamı da sahiplendiğini varsayabiliriz; yani doğumdan ötürü/doğumdan itibaren ait olunan *doğal* bir gruba örgütlü bir yapı kazandırdıklarını-sevmediğini söyleyip, yüzünü her biri kendi eşsizliğini taşıyan tek tek bireylere ve bu tek tek bireyler arasında kurulacak *eşsiz* ilişkilere dönmesinin nedeni ne olabilir? Çoğunluğun kararlarını sorgulanabilir hale getiren totalitarizm deneyiminden sonra çoğunlukta gördüğü tehlikeyi -kendi yöntemleriyle- bertaraf etmek için her bir kişinin eşsizliğini, biricikliğini öne çıkaran çoğulluk fikrine tutunduğunu düşünebilir miyiz acaba?

Diğer yandan, Arendt'in bazı belirlemeleri -bunları açık bir biçimde konu edinmese de dolaylı olarak kavrayışımıza sunar- ancak ateşli bir feminizm savunucusundan bekleyebileceğimiz türdendir. Sözgelimi, yazdığı kitaplarla geniş çapta etki uyandırmak isteyip istemediğine, böyle bir etki yaratmayı önemseyip önemsemediğine ilişkin bir soruya verdiği yanıt, bu anlamda önemlidir. Çünkü burada iki cinsi de ilgilendiren ayırıcı bir özelliği vurgulayarak, şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Eserimin başkaları üzerindeki etkisini soruyorsunuz. [...] bu maskülen [eril] bir soru. Erkekler her zaman çok etkili olmak ister fakat ben bunu bir dereceye kadar dışsal [harici, *external*] bir şey olarak görüyorum. Etkili biri olduğumu düşünüyor muyum? Hayır"<sup>72</sup> (Arendt, 1994b: 3).

Aynı röportajda, filozof Arendt'in bir kadın olarak "çok maskülen bir mesleğe" sahip olduğu iddiasını dile getiren kışkırtıcı bir soru da vardır. Günter Gaus, ona, bir kadın olarak/bir kadın olduğu için "filozof çevresindeki rolünü" olağandışı ya da özel [tuhaf] bulup bulmadığını sorar. Arendt, filozof çevresine ait olmadığını düşündüğü için hemen itiraz eder bu soruya. Asıl uzmanlık alanının, asıl uğraş alanının felsefe değil, "siyaset kuramı" olduğunu söyler. Kendisini bir filozof olarak görmediği gibi, filozoflar

<sup>69</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 37.

<sup>70</sup> Türkçe basımda bkz. Hannah Arendt, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm "Anlama Denemeleri 1930-1954"*, s. 57-58.

<sup>71</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 58.

<sup>72</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 40-41.

tarafından filozof çevresine kabul edildiğine de inanmaz. Felsefenin genellikle erkekler tarafından icra edilen maskülen bir uğraş (iş, meslek) olduğu yorumuna ise "Felsefe, maskülen bir uğraş olarak kalmak zorunda değil! Günün birinde bir kadının da filozof olması, her açıdan olanaklı" cevabını vermekle yetinip; kendisini daha baştan böyle bir tartışmanın dışında tutar<sup>73</sup> (Arendt, 1994b: 1, 2). Arendt, verdiği bu yanıtta kadınlık durumunu geçiştiriyor gibi görünse de aslında yapmak istediği felsefe ile siyaset arasında olduğunu düşündüğü o çok önemli (*vital*) gerilimin dışında kalmaya çalışmaktadır. Düşünen bir varlık olarak insan ile eyleyen bir varlık olarak insan arasındaki gerilimdir bu. Ona göre, çoğu filozofun siyasete karşı bir tür düşmanlık beslemesinin nedeni de aynı gerilimdir. Bize, filozoflarda görülen bu düşmanlığın kişisel bir sorun olmadığını, bizzat meselenin doğasından kaynaklandığını anlatmaya çalışmaktadır. Kendisi, yaptığı işle çatışacağına inandığı için, siyasete yönelik böyle bir düşmanlıkta rol almak istemez (Arendt, 1994b: 2). Siyasete "felsefe tarafından perdelenmemiş [gölgelenmemiş, *unclouded*] gözlerle"<sup>74</sup> (Arendt, 1994b: 2) bakma isteğini vurgulama çabası o kadar ağır basar ki, Gaus'un sorusunun kadınlığına yönelik kısmı gölgede kalır.

Röportajın devamında, Gaus, Arendt'e kadınların özgürleşme sorunu konusunda ne düşündüğünü de sorar. Onun hayatında böyle bir sorun olup olmadığını öğrenmek için ısrar eder. Arendt, kendisine yöneltilen soruyu şöyle yanıtlar:

Evet, elbette, bu sorun hep var. Ben aslında biraz eski kafalı biriyim. Bazı mesleklerin kadınlar için uygun olmadığını, ya da şöyle diyeyim, onlara yakışmadığını düşündüm hep. Bir kadının emirler vermesi, [bana] şimdi de hoş görünmüyor. Kadın, dişi [kadın gibi, *feminine*] kalmak istiyorsa, böyle bir duruma düşmemeye gayret etmelidir. Bu konuda haklı olup olmadığını bilmiyorum. Ben az çok bilinçsiz bir şekilde - ya da şöyle diyelim, az çok bilinçli bir şekilde, daima buna uygun olarak [bu noktayı gözeterek] yaşadım. Bu sorun, kişisel olarak benim açımdan bir rol oynamadı. Çok basitçe ifade edersek, daima yapmak istediğim şeyi yaptım<sup>75</sup> (Arendt, 1994b: 2, 3).

Yukarıda alıntıladığımız yanıtla birlikte, Arendt'in eşi Heinrich Blücher'e gönderdiği mektuplar dikkate alındığında, sözgelimi burada ele aldığımız konuyla ilgili olabilecek "[...] sen benim dört duvarımsın" (aktaran Kristeva, 2012: 44) ya da "İnan bana, kalbim, kadınlar çift olduklarında yaşayabilir" (A.g.y.,: 44) gibi belli bazı cümleler üzerinde durulduğunda, fazlasıyla bağımlı, edilgen bir kadınla, feminizmi değil desteklemesi, anlaması bile mümkün olmayan bir kadınla karşı karşıya kalındığı sonucuna varılabilir. Arendt'in bu edilgen tutumu -kadınlık durumu ile ilişkilendirilebilecek konularda bir kadın olarak sergilediği tutum- Kudüs'teki yargılama sırasında Eichmann'da gördüğünü söylediği ve çokça eleştirdiği düşünme yeteneksizliği/yetersizliği [an inability to think] (Arendt, 2009c: 59) ile benzer bir nitelik taşıyor olabilir mi?

Arendt'in kadınların özgürleşmesiyle ilgili soruya verdiği yanıt, tıpkı bizim gibi, Julia Kristeva'nın da aklını kurcalamış olmalı ki, "[...] emir *vermek* kadar emir *almak* da onun için söz konusu değil" (Kristeva, 2012: 47, 48) dedikten sonra emir vermeyen ama emirleri de yerine getirmeyen, nüfuz uygulamayan ama boyun da eğmeyen bu kadını nasıl tanımlayacağımızı sorgular. Böyle bir sorgulama ise yine Arendt'in cümlelerine başvurmayı gerektirir: "Benim için önemli olan, anlamaktır. Benim için yazı yazmak, bu anlamayı arama meselesidir, anlama sürecinin parçasıdır. [...] Ben anlamak istiyorum. Eğer diğerleri de anlarsa -benim anladığım anlamda anlarsa- bu bana, [kendimi] evde hissetmek gibi, bir memnuniyet duygusu verir"<sup>76</sup> (Arendt, 1994b: 3). Kristeva'nın ilgisi de burada karşılaştığımız *anlayan kadının* neliğine yöneliktir; onu çözümlenmeye çalışır. Gizli anlamların büyük zenginliğini sakladığını düşündüğü bu anlayan kadın için şunları söyler:

An-layan kadın bekliyor, kabul ediyor, karşılıyor: açık alan, içinde yaşanılmasına izin veriyor, [...] döllenmeye izin veren soğukkanlı "boşverme"nin dölyatağı. Bu arada anlayan kadın aynı zamanda *alıyor* da: seçiyor, söküyor, yoğuruyor, parçaları dönüştürüyor, kullanılır hale getiriyor ve yeniden yaratıyor. Diğerleriyle olduğunda ise kendi seçimiyle donanmış olan anlayan kadın, başkalarının dönüşmüş haldeki anlamını barındıran bir anlam doğurandır (Kristeva, 2012: 48, 49).

Kristeva -bize bıraktığı fotoğraflara takılıp kalmamıza itiraz etmeyeceğini (A.g.y.,: 50) düşündüğünden olsa gerek- Arendt'in 50'li yılların sonlarında çekilmiş bir fotoğrafını ele alır ve bu fotoğrafta *anlayan kadının* en allak bullak edici imgesine rastlayabileceğimizi iddia eder (Kristeva, 2012: 49). Gerçekten de Arendt'e göre bir kişinin kendisinden söz edebilmek için onun kamusal alanda nasıl görüldüğüne

<sup>73</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 38.

<sup>74</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 39.

<sup>75</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 40.

<sup>76</sup> Türkçe basımda bkz. Hannah Arendt, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm "Anlama Denemeleri 1930-1954"*, s. 40-41.

bakmak gerektiğini; başka bir deyişle kamusal değilse, başkaları tarafından görülmüyorsa, o kişiyi kendi kılacak türden bir "kendi"nin de olmadığını [For Arendt, there is no self that is not a public self.] (Nye, 1994: 145) söyleyebileceğimizi hatırlarsak, Kristeva'nın söz konusu fotoğrafta nasıl bir kadın gördüğü bizim açımızdan daha önemli hale gelir:

Nüfuz etme, açığa çıkarma gerilimi, yüzüne erkeksi bir hava ve ironik bir ağgözlülük veriyor. Bir yandan da fethedici gülüşü ve bakışı, güven olduğu kadar suç ortaklığı [...] telkin eden belli belirsiz bir yumuşaklıkla aydınlanıyor. Ama olgunluk ve entelektüel mücadele, on sekiz yaşında Marbourg'un Platonunu baştan çıkaran uzun saçlı tatlı genç kızı yok etmiş. [...]

Yüzü, onu anlamaya ulaştıran sert mücadelenin adeta bir karikatürüydü. Bu çetin taahhüt olmadan zihin gerçekleşmemiş, görünmez kalır; ama belirdiğinde de kadınlık -Varlık gibi?- geri çekilir ve iki cinsiyetten yalnızca erkek olan gösteriyi fütursuzca ele geçirir. [...] 50'li yılların sonundaki Hannah Arendt imgesi erkeksi bir uyanışın kanıtını sunar (Kristeva, 2012: 49, 51).

Öyleyse, buraya kadar anlatılanlardan sonra biz ne göreceğiz Arendt'te? Bir kadının erkeklere ait bir uğraş alanında -o kendini söz konusu alanın dışında konumlandırırsa da- varlık gösterebilmek için taşıdığı aldatici bir maske mi? Yoksa görmemiz gereken, henüz farkına varılmamış, farkına varılsa da üzerinde durulmamış eşcinsel bir eğilim mi? Kristeva'ya göre ikisi de değil! Arendt'te görmemiz beklenen şey, düşünülmüş eylemin, yaşamla aynı şey demek olan eylem halindeki düşüncenin zorunlu yoludur (Kristeva, 2012: 51). Bu, Arendt'i kendi eşsizliğine, kendi biricikliğine götüren yoldur aynı zamanda...

### KAMUSAL ALANI KORUMAK İÇİN KADINLARA İHANET ETTİ Mİ?

Şimdi yanıtlanmayı bekleyen soru, feminist hareket açısından Hannah Arendt'in hangi düşüncelerinin tartışmalı -belki de tehlikeli demeli- olduğudur. Arendt, neden feministlerin eleştiri oklarının hedefi haline gelmiştir? Neden ve hangi noktalarda feminist hareketi karşısına almıştır? Seyla Benhabib, "Arendt'e karşı Arendt ile birlikte düşünme" (Benhabib, 1993: 100) olarak tanımladığı bir sorgulama stratejisi ile kaleme aldığını söylediği *Feminist Kuram ve Hannah Arendt'in Kamusal Alan Kavramı* başlıklı makalesinde, bu konuyla ilgili önemli noktaları açıklığa kavuşturmaya çalışır. Benhabib, Arendt'in bazı görüşlerinin çağdaş feminist kuram için şaşırtıcı, zorlayıcı hatta bazen sinir bozucu olduğunu kabul eder. Ona göre, Arendt'in özgürlük ve zorunluluk, kamusal ve özel, erkek ve kadın arasında yaptığı tipik ayrımlarla karşılaşan feminist bir kuramcı, hayal kırıklığı ve öfke yaşamaktadır (Benhabib, 1993: 97).

Fatmagül Bertay da "Kişisel olan politiktir" sloganının dillerden düşmediği 1970'lerle ilgili bir belirlemesinde, "Arendt'in özel alan ile eylemin kamusal alanı arasında yaptığı katı ayırım, kadınların ev içine ve ev işlerine mahkûm edilmesini meşrulaştırdığı gerekçesiyle feministlerin eleştiri oklarının hedefindeydi" (Bertay, 2012: 194) demektedir. Özellikle erken dönem feminist yorumlarda, Arendt'teki kamusal/özel ayırımının, asıl başarısı "ev içi"ni, aileyi ve onun içinde de kadınların sözümona "doğal" işlevlerini politikleştirmek olan feminist kuram ile uzlaşması pek olanaklı görünmez. Çünkü bu dönemde, genel olarak, Arendt'in eski Yunan *polis*'iyle birlikte "erkekler özgü aristokratik kamusal alanı" yücelttiği düşünülür (Bertay, 2012: 194).

Arendt'e yönelik eleştirilerin nedenleri üzerine düşünürken, Andrea Nye'nin belirlemeleri de önümüzü açacak niteliktedir. Nye, ailesinin içinde samimi (özel, *intimate*) ifade ve cinsel yaşamla, az kazandığı hizmet işinde ise pragmatik "dil oyunları"yla yetinmeye zorlanan kadınların payına düşen "yoksunluklar"a (*privations*) vurgu yapar ve bu yoksunlukların Arendt tarafından zaman zaman kişisel talihsizlikler olarak değerlendiriliyormuş gibi görüldüğünü söyler. Hatta Arendt, kadınların yoksunluklarının politikacıları ilgilendiren meseleler olmadığını ima ediyormuş gibi de görünebilir. Onu bir seçkinci (*elitist*) olarak nitelendirenlerin dayandığı başlıca tutamak noktaları da zaten bunlar olmuştur (Nye, 1994: 178).

Eleştiriler, karalamalar, suçlamalar, uzunca bir süre Arendt'in peşini bırakmaz. Hanna Pitkin, Arendt'in yaşattığı hayal kırıklığının nedenlerini hayli sert sözlerle tartışmaya açar:

Arendt, bu kadar aşâğılık bir doktrini - diğçerlerine hükmeden ve şiddet yoluyla onları ayrıcalığın dışında bırakan bir avuç erkek dışında herkesi, özgürlük olanağından, düzgün bir insan yaşamından hatta bunun gerçekliğinden mahrum eden [bir doktrini] benimsemiş olabilir mi? Hariç tutulan ve acınacak halde olanlar tarih [sahnesine] girdiğinde, Arendt, onları öfkelerinden dolayı, 'adalet ve yasaların tarafsızlığına' saygı

duymadaki başarısızlıklarından dolayı kınanmış olabilir mi? Tarafsızlık! Adalet! Geniş çoğunluk utanca ve acıya sürgün edildiğinde, bu ilkeler neredeydi? (aktaran Benhabib, 1993: 97).

Bu sorular, Arendt'i kadınların özgürleşmesiyle ilgili edilgen -belki de boş vermiş görünen- tutumundan ötürü yargılamadan önce, onun düşünce dizgesini iyice anlamaya çalışmamız gerektiğini, dolayısıyla söyledikleri üzerinde enine boyuna düşünmemiz gerektiğini hatırlatan birer uyarıdır da aynı zamanda. Arendt, gerçekten bunları kastetmiş olabilir mi? "Kamusal, politik yaşamı kurtarmak [korumak] için neden kendi çabalarının altını oysun ki?" (aktaran Benhabib, 1993: 97).

Düşünenlerin hiç ummadıkları bir anda hiç ummadıkları birinin ihanetine uğramış gibi hissetmesinin nedenleri aslında oldukça anlaşılabilir. Arendt'in *İnsanlık Durumu*nda överek göklere çıkardığı *insanlık durumu*, haneye (*oikos*) ait olan özel alanda, doğurma yeteneğini kullanmakla ve türün devamını sağlamakla görevlendirilen kadını, sadece zorunlulukların hüküm sürdüğü bir yaşama mahkûm edip<sup>77</sup> (Arendt, 1998: 30), bütün öteki kötülükler gibi Pandora'nın kutusundan çıkan emekle<sup>78</sup> (Arendt, 1998: 83, dn. 8) özdeşleştirmiyor muydu? Mülk sahibi soylu erkekler kamusal alanda özgürce eylerken, özel alandaki kadınlar ve köleler kendilerini bekleyen "ölümünden beter bir kader"e teslim olarak, yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılamak uğruna insandan başka bir şeye; "evcil hayvana benzeyen bir şeye" dönüşüyorlar mıydı<sup>79</sup> (Arendt, 1998: 83, 84)? Arendt'in kadınları özel alanla sınırlayan ve bedenlerini kullanarak yaşamın ihtiyaçlarına cevap vermeye zorlayan bu cinsiyete dayalı işbölümünü "tuhaf" (*odda*) bulduğunu söylemesi<sup>80</sup> (Arendt, 1998: 47, 48, dn. 38), yeterli olacak mıydı? Bunun dışında bir analize gerek yok muydu? Bu soruların yanıtlarına ulaşmamızı sağlayacak kestirme bir yol ne yazık ki yok.

Arendt -kadınları düşürdüğü duruma rağmen- kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı niçin ısrarla savunmaktaydı? Kitabın bazı bölümlerini birlikte düşünelim. Arendt, modern dünyada, hanenin (*household, oikia*) ya da ekonomik etkinliklerin kamusal alana çıkışıyla birlikte, ev idaresi ile eskiden ailenin özel alanına ait olan bütün meselelerin "kolektif" bir kaygı haline geldiğini söyler. Modern dünyada bu iki alan, tıpkı dalgalar gibi, sürekli olarak birbirine karışmaktadır<sup>81</sup> (Arendt, 1998: 33). Onun bakış açısına göre, modern endüstri ile teknolojinin sunduğu olanaklar, yaşamın gerekliliklerini karşılamak için kullanılan yöntemi, nesillerin yetiştirilme şeklini yavaş yavaş değiştirmiş, bunun sonucunda da hane alanı ve kamusal alan arasındaki sınırlar yıkılmıştır (Young-Bruehl, 1997: 309). Ancak Arendt'in işaret ettiği asıl tehlike, bu sınırların yıkılmasını izleyen dönemde, ne özel ne de kamusal nitelikte olan melez bir alanın -yani toplumsal/sosyal alanın- (*social realm*) ortaya çıkmasıdır. Toplumsal alan, Arendt'in deyişiyle, başlangıcı modern çağa dayanan, siyasi formunu ise ulus devlette bulduğunu söyleyebileceğimiz görece yeni bir olgudur<sup>82</sup> (Arendt, 1998: 28). Bizim bugün karşı karşıya olduğumuz sorun da aslında hem özel alanı hem kamusal alanı tehdit eden toplumsalın/sosyalın bu önlenemez yükselişidir.

Arendt'in kamusal ve özel alan arasındaki eski dengenin yitirilmesinde, bu kaybın yerinin bütünüyle başka bir şeyle doldurulmasında, yani toplumsalın/sosyalın yükselişinde gördüğü tehlikeyi, Fatmagül Berktaş şöyle özetler:

<sup>77</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 68.

<sup>78</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 136, dn. 8.

<sup>79</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 137.

<sup>80</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 89, dn. 38.

<sup>81</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 71-72.

<sup>82</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 65.

İnsanın fiziksel, bedensel ihtiyaçlarının karşılanması ve yaşamın sürdürülmesini sağlayan emek özel alanda, eski Yunan'da üretimin ve yeniden üretimin alanı olan *oikos*'ta (hane) yürütülen etkinliktir ve insanlık koşulunun vazgeçilmez bir parçasıdır. Ancak antik dünyada hanenin sınırları içinde kalan bu etkinlik, modern çağda kamusal alana egemen hale gelmiştir. Emek faaliyetinin, insan birlikteliğinin ve ilişkisel alanı olan kamusal alanı işgal etmesiyle birlikte her şey özel çıkarların ve ihtiyaçların karşılanmasına ve tüketime yönelik olmaya başlar, insanların esas amacı da tüketmek için çalışmaktan ibaret olur. "Sosyal"ın yükselmesi derken Arendt'in kastettiği, günümüzde toplumun özel ihtiyaçların karşılanması ve maddi rahatlığa ya da lükse kavuşma hedefi etrafında örgütlenmiş olmasıdır. Bu durum, nüfusun büyük çoğunluğunun tatminsiz ve başkalarından soyutlanmış hale gelmesine yol açar. İnsanlar zamanlarını çalışmak -meta üretmek- ve metaları tüketmek için harcarlar ve kamusal yaşama katılım anlamını yitirir. Kendisi özel ile kamusalın karışımı olan "sosyal alan", hem özel hem de kamusal alana yönelik bir tehdittir [...] Bu alan genişledikçe, dünyaya yabancılaşma ve sınır tanımadan dünyayı "tüketme" de hızlanmaktadır (Berktag, 2012: 194, 195, dn. 5).

Arendt'in burada dikkatimizi çekmeye çalıştığı nokta -ki bu aynı zamanda onun toplumsalın/sosyalin yükselişine karşı takındığı sert tavrın da nedenidir- toplumun, üyelerinden, her zaman için büyük bir ailenin tek bir görüşe ve tek bir çıkara sahip üyeleriymiş gibi hareket etmelerini istemesidir<sup>83</sup> (Arendt, 1998: 39). Toplumda geçerli olan da aslında bir çeşit "hiç kimse" yönetimidir. Bu hiç kimse yönetimi zorunlu olarak yönetimsizlik anlamına gelmeyeceği gibi, belli koşullar altında en kaba (ilkel, çığ, *crudest*), en zorba (*tyrannical*) yönetim modellerinden biri haline gelebilir<sup>84</sup> (Arendt, 1998: 40). Çünkü toplum, geçmişte sadece hanenin (*household*) mahrum edildiği eylem olanağını her düzeyde dışlar; üyelerini "normalleştirmek" daha doğrusu standartlaştırmak adına onların kendiliğinden eylemde bulunmasını engelleyecek sayısız kural getirir ve herkesten belli bir davranış tarzını benimsemesini bekler<sup>85</sup> (Arendt, 1998: 40). Aslına bakılırsa, Arendt'in itiraz ettiği tam da budur. *İnsanlık Durumu*'nda sözünü ettiği özel/kamusal ayrımını, "modern dünyanın totaliterleşme özelliğine karşı bir siper olarak" (Young-Bruehl, 1997: 309) önerir.

Kitapta yer alan bazı belirlemelerin, gerçekten de tartışma yaratacak nitelikte kafa karıştırıcı olduğu inkâr edilemez. Sözelimi, Arendt, modern çağın çalışan kesimi ve kadınları neredeyse aynı tarihlerde azat etmesini (özgürlüğüne kavuşturmasını, *emancipated*), bedensel işlevlerin ve maddi çıkarların saklanması gerektiğine artık inanmayan bir çağın özellikleri arasında sayar<sup>86</sup> (Arendt, 1998: 73). Benhabib, Arendt için modern çağın bir kategori hatası, daha doğrusu bir hatalar dizisi üzerine kurulmuş gibi görünmesiyle ilişkilendirerek açıklar bu belirlemeyi; "bedensel işlevlerin" ve "maddi çıkarların" "kamusal meseleler" haline gelebileceğini varsaymak da o hatalardan biridir (Benhabib, 1993: 98). Benhabib'in şu tespiti de gözden kaçırılacak gibi değildir: Kadınlar, kamusal alana girdiklerinde, bu alana kendileriyle birlikte yeni bir gerçeklik ilkesi yani "bir bedene sahip olmakla başlayan ve Arendt'in görüşüne göre kamuda kesinlikle yeri olmayan zorunluluklar" getiriyormuş gibi görünür (Benhabib, 1993: 98). Arendt, bu tür yoruma açık belirlemeleri ile -en azından başlangıçta- feminist kuramcılarının da hedefi haline gelmiştir. Hatta bu dönemde Arendt, "erkek gibi düşünmekle" suçlanmıştır (Berktag, 2012: 195). Dolayısıyla feminist şairlerden Adrienne Rich, *İnsanlık Durumu*'nun "erkek ideolojisi beslenen bir kadın zihninin trajedisini" cisimleştirdiğini söylediğinde (aktaran Berktag, 2012: 195), kendisine taraftar bulmakta gecikmemiştir. Mary O'Brien ise Arendt'in kendi kadın kimliğine ihanet ettiğini ileri sürmüştür (aktaran Berktag, 2012: 195, dn. 6). Arendt'in düşünme nesnesi edindiği şeye Arendt'le aynı yerden bakılmadığında, kadınların -neredeyse bir suçmuş gibi taşıdıkları bedenlerinden ötürü- kamusal yaşamın dışında kalmasını ve kenara itilmesini onayladığı, zorunlulukların hâkim olduğu özel alanı değersiz bulduğu, özel-kamusal ayrımında ısrar ederek aslında eril bir politika anlayışını savunduğu sonucuna varılabilir elbette. Ancak ya öyle değilse?

Belki de bir kategori hatasına bel bağlayan/dayanan (*rest on*) Arendt'in düşüncesi değil, "Kişisel olan politiktir" sloganını bir toplanma noktası haline getiren feminizmin kendisidir ve feminizmin özel olanı politikleştirme girişimi de kadınların özgürleşmesine değil, modern dünyada insan özgürlüğüne ait son izlerin yok olmasına neden olmaktadır, olamaz mı (Benhabib, 1993: 98, 99)? Olabilir.

Bedensel çalışma, emek ve tüketimin biyolojik yaşamın sürekli yinelenen çevrimiyle, yani *zoe* ile ilgiliymiş gibi görüldüğü düşünülürse, Arendt'in ilgi alanını oluşturanın *bios* olduğu unutulmazsa, bütün kategorileri sadece *insan* ile dünya arasındaki belirli bir ilişki biçimini açıklamak için kullandığı da anlaşılabilir. Özel olarak kadınların durumuyla ilgilenmediği için eleştirilebilir belki ama bunun da

<sup>83</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 80.

<sup>84</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 80-81.

<sup>85</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 81.

<sup>86</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 122-123.

kadınların özgürleşmesi sorunu yerine toplumsalın yükselişine bağlı olarak çok daha yıkıcı sonuçlar doğurabilecek başka sorunlara odaklanması ile ilişkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Arendt'in, 1970'lerde feministler tarafından tam olarak anlaşılmadığı; yüzeysel bir okumanın ardından peşin hükümlerin havada uçtuğu iddia edilebilir. Arendt'in söyledikleri sadece anlamsız değil, zararlıdır da onların gözünde. Böyle görülmesinde şaşılacak bir yan yoktur çünkü sorun edilen konular Arendt için başka, feministler için ise çok daha başka bir dünya resmi ortaya koymaktadır. Berktaç, bu iki resim arasındaki farkı şöyle açıklayacaktır:

1970'ler feminizminin önceliği, kadınların evrensel yurttaşlığa kabul edilmelerine rağmen hâlâ kıramadıkları ve onları özel alana, ev içindeki geleneksel annelik ve eşlik rollerine hapseden ayrımcılığa karşı mücadeleledi ve modern ekonomik/sosyal koşulların özel ve kamusal alanlarda yol açtığı tehlikelerle pek ilgilenilmiyordu. Bu açıdan bakıldığında sosyal "kadın sorunu"nun farkında olsa da "kişisel olanın siyasal olmasıyla" hiç ilgilenmeyen Arendt'in tutumunun çok yersiz, hatta zararlı görünmesi doğaldı.

Bu yazarlar, Arendt'in teorileştirdiği kamusal eylem alanının cinsiyetlendirilmiş olduğunu varsayıyorlar ve dolayısıyla onu kadınların bu alandan tarihsel dışlanmışlığını görmezden gelmekle eleştiriyorlardı. Oysa Arendt, *vita activa*'nın merkezi unsurlarının -emek, iş, eylem- cinsiyetlendirilmiş tarihsel ve sosyolojik kategorilere denk düşmediğini vurgular (Berktaç, 2012: 196).

Elisabeth Young-Bruehl de, feministlerin bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Arendt'in önem verip vurguladığı noktanın -düşüncesinde eşitlik için yürütülen modern harekete karşı muhafazakâr bir muhalefetin izine kesinlikle rastlanmadığı halde- 1970'li yıllarda yanlış konumlandırıldığını (*misplaced*) hatta saptırıldığını (*perverse*) söyleyecektir (Young-Bruehl, 1997: 310). O da -tıpkı Berktaç gibi- bunu, önceliklerin farklı olmasına bağlayacaktır. Feministlerin üzerinde durduğu asıl meselenin, modern, ekonomik ve toplumsal/sosyal koşulların özel veya politik alanda yol açabileceği tehlikeleri işaret etmek değil, vatandaş olarak kazanılan haklara rağmen kadınları hâlâ ev içi işçi (*domestic laborers*) ve anne rolünde hanede (*household*) tutan ayrımcılığın bağlarını koparmak olduğunu hatırlatacaktır bize. Öncelikler hareket noktasını değiştirdiğinde, varılan sonuçlar da doğal olarak farklı olacaktır. Arendt'in büyük ölçüde yanlış anlaşılmasının nedeni budur (Young-Bruehl, 1997: 310).

Arendt, özel ve kamusal alan arasındaki eski denge bozulduğunda karşımıza çıkan *sosyal/toplumsal alanın yükselişi* olgusunu ele alırken, bunun hane içindeki yaşamı nasıl etkilediğini ve özellikle kadınlar için ne anlama geldiğini sormamıştır. Sanayileşme ve kentleşme sürecinde çalışan sınıfa itilen kadını da analizinin odağına yerleştirmemiştir. Ancak sadece bu gerekçelere tutunarak kadınların ev içine ve ev işlerine mahkûm edilmesini onayladığı hatta kadınları aşağı bir sınıf olarak gördüğü sonucuna varmak, -bir anlamda- gerçekliğin dışına çıkmak olacaktır. Arendt, özel olarak kadınların durumuna eğilmemiştir çünkü -cinsiyete dayanan bir bölümlenme ile kadın ya da erkek diye ayırmadan- insanı merkeze almıştır. *İnsanlık Durumu* için yazdığı giriş bölümünde, kitapta ele aldığı ana konunun her insanın yapabileceği etkinlikler olduğunu kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde belirtmiştir. "Yaptıklarımız" üzerine düşünürken, onun merkeze aldığı esas konu, "insanlık durumunun en temel ifade biçimleri [...] her insanın erimi dahilinde olan etkinlikler"dir<sup>87</sup> (Arendt, 1998: 5). Berktaç'ın da işaret ettiği gibi, Arendt açısından "Kamusal alanda başkalarıyla uyum içinde hareket etme yetisi, dişil ya da eril değil, ayırt edici biçimde insani bir niteliktir" (Berktaç, 2012: 196).

## "KİM"İN EŞSİZLİĞİ, BEDENİN SIRADANLIĞI

Arendt'le ilgili yanlış okumaların/yanlış anlamaların bir diğer önemli nedeni de onun siyasi ve felsefi düşüncesine yön verenin "Biz neyiz?"e karşı "Biz kimiz?" sorusu olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesidir. Sorudaki değişiklik ve söz konusu değişikliğin ne anlama gelebileceği tam olarak anlaşıldığında, Arendt'in kadınlık durumu üzerinden tartışma yürüten feminist hareket karşısındaki edilgen tutumuna da esas anlamı yüklenebilecektir. Böylelikle, Arendt'in kadınlığa ilişkin bir vurguyu neden *yersiz* bulduğu konusu da açıklık kazanacaktır. Çünkü Arendt, eylemi bir *kimin* edimi olarak düşünmektedir; başka bir deyişle görünüm alanındaki eylemler *ne* değil, *kim* olduğumuz sorusuna verilecek yanıtla ilgilidir. Arendt'in ifadesiyle, insanın eylemi, "Kimsin sen?" sorusuna verilecek bir yanıtı da içermek zorundadır<sup>88</sup> (Arendt, 1998: 178). Julia Kristeva, eylemin içinde *kim* ihtiva eden bir edim olarak düşünülmesi gerektiğini, aksi takdirde Arendt'in siyasi eylem anlayışını kavramanın da mümkün olamayacağını açıkça ifade eder (Kristeva, 2012: 223). Arendt'in dünyanın çoğulluğu içine yerleştirdiği

<sup>87</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 33.

<sup>88</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 261.

bu *kim* gerçekte kim? Neden bu kadar önemli? Kişi *kim* olduğunu nasıl ortaya koyabilir? Görünüm alanında yani dünyada eyleyen *kimin*, Arendt tarafından belirli bir cinsiyetle sınırlandırıldığı söylenebilir mi? *Kim* ve *ne* arasında nasıl bir ayırım var? İşte, bu soruların yanıtları, Arendt'in kadınlık durumu ile ilgili belirlemelerden neden uzak durduğunu anlamamızı kolaylaştıracaktır. Yine bu sorulara verilecek yanıtlar sayesinde Arendt'in eylem alanını hiçbir zaman erkeğe terk etmediğini görebiliriz.

Arendt, kadınlık durumu ile ilgili belirlemelerden özellikle kaçınmıştır, çünkü bu meselede kadının yeri yoktur, erkeğin de yeri olmadığı gibi. Kaçınmıştır çünkü burada kadını ya da erkeği değil, insanı ilgilendiren bir mesele söz konusudur. Arendt için kadın ya da erkeğin değil, insanın eyleminden söz edilebilir. *Kim*, bu anlamda cinsiyetsizdir. *Kim*, tam da Yunanlıların *daimon* dediğidir (Kristeva, 2012: 224). Hemen belirtmeli ki, Arendt'in *daimon*'dan anladığı, Platon'dan oldukça farklıdır. Sokrates *daimon*'un kendi içinde olduğunu iddia etmişti ve ona ne yapıp ne yapmaması gerektiğini söylediğini. Arendt'in *daimon*'u ise *kim*i kurar ve sadece karşdakine görünür. Arendt'in deyişi ile *kim*, "her insana yaşamı boyunca eşlik eden, daima onun omzunun üzerinden arkadan bakan"<sup>89</sup> (Arendt, 1998: 179, 180), "onun ayırıcı [*distinct*] kimliğini oluşturan ama sadece başkalarına görünen, görünebilen"<sup>90</sup> (Arendt, 1998: 193), başkalarına açık seçik görüldüğü halde "kişinin kendisinden gizli kalan"<sup>91</sup> (Arendt, 1998: 179) *daimon*'dan başka bir şey değildir. İnsanlar, birbirlerinden *kim* oldukları ya da *kim* olacakları (*is, was, or will ever be*) bakımından ayrılırlar<sup>92</sup> (Arendt, 1998: 175). Birinin gerçekte *kim* olduğunu açığa vuran, ortaya çıkaran (*disclosure*) da onun sözleri ve eylemleridir<sup>93</sup> (Arendt, 1998: 178). Diğer bir deyişle, *kimin* açığa çıkarılması, kişinin *kim* olduğunu ortaya koyması sadece konuşma ve eylemle olur. Ancak bu *kim*, tek başına kendilik değildir; Arendt'te *kim* kendiliğın içine saklanmıştır ama insan kalabalığından çok, kişinin kendisinden saklanmıştır (Kristeva, 2012: 225).

İnsani çoğulluğun ve insan hikâyelerinin içinde her türlü şeyleştirme ve somutlaştırma girişimine karşı çıkan bir *energeia* olarak beliren *kim*, "hayat koşullarının tam ortasında çıkagelir, ki bu koşullar [...] 'kim'in ne olacağını mutlak surette belirlemezler. Aşırılık olarak 'kim', biyolojik yaşama, doğayla metabolizmaya, 'eserlerin' ve diğer 'ürünlerin' şeyleşmesine karşı daimi bir söküp almayla elde edilir" (Kristeva, 2012: 225, 226). Kişinin "ne" olduğu ise onun gözler önüne serebileceği ya da gizleyebileceği özellikleriyle, yetenekleriyle, kusurlarıyla açıklanabilir<sup>94</sup> (Arendt, 1998: 179). Daha açıklayıcı bir biçimde ifade edecek olursak, Arendt'te, "'Ne' toplumsal görünlere ve biyolojik özelliklere indirgenir. Her ne kadar 'özellikler, yetenekler ve kusurlar' bireyi eşsizleştirse de, bu özellikler, türün anonimliğinde ya da doğal anlamda hayatın içinde [...] 'ne'ye gönderme yapar" (Kristeva, 2012: 224). *Ne* olduğumuz *zoé*'de -verilidir bile denilebilir- belirlenmiştir, *kim* olduğumuzun açığa çıkması ise *bios*'la ilgili bir süreçtir. *Ne zoé*'de kalırken, Arendt'in *kim*i, *zoé*'yi *bios*'a dönüştüren insan için tam da o noktada, kendini *zoé*'den çekip çıkardığı noktada kuruluyormuş gibi görünür.<sup>95</sup> *Kim*, işte bu anlamda bir "söküp almadır" (Kristeva, 2012: 224) ama "onun açığa vurulmasına [ifşasına] neredeyse hiçbir zaman kasıtlı olarak amaçlanarak [*as a wilful purpose*] ulaşılamaz"<sup>96</sup> (Arendt, 1998: 179).

*Kimin* kim olduğu, artık bir *ne* olmadığına, başkalarının aktardıklarında ortaya çıkacaktır. Başka bir ifade ile *kim*,

<sup>89</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 263.

<sup>90</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 283.

<sup>91</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 263.

<sup>92</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 258.

<sup>93</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 261.

<sup>94</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 263.

<sup>95</sup> Arendt, *zoé* ile *bios* arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: "Görünüp kaybolmanın dünyevi olayları oluşturduğu bu belirli şekilde insan yaşamının [*bios*] ana özelliği, daima sonunda bir öykü olarak anlatılabilecek, bir biyografi kuran olaylarla dolu olmasıdır; Aristoteles'in 'bir anlamda bir tür *praxis*' dediği bu yaşamı [*bios*] salt *zoé*'den ayıran budur." Bu açıklama için bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, s. 97. Türkçe basımda ise bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 155.

<sup>96</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 263.

[...] genelde insan doğası olmadığı gibi (böyle bir şey yoktur), bireydeki özellik ve kusurların toplamının özeti de değildir fakat birinin kimliğinin özüdür - ancak yaşam arkasında bir hikâyeden başka bir şey bırakmadan sonlandığında ortaya çıkabilir [*come into being*]. [...] Aşil bile yaptığı her şeyin boşa gitmemesi için hikâye anlatıcısına, şaire ya da tarihçiye bağımlıdır<sup>97</sup> (Arendt, 1998: 193, 194).

Burada vurgulamamız gereken bir diğer nokta da şudur: *Kim*, "Ölümlü olduğunu ve türün devamlılığına değil, çoklu ve çatışmalı görüşlerin dile getirilen belleğine ait olduğunu bildiği için" *ne'* olmaya son verir ve 'emek' ile 'iş', kendisi de dile getirilen, geçmişe ve geleceğe yansıtılan ve başkalarıyla paylaşılan 'eylem'e dönüştürür (Kristeva, 2012: 227). Ancak kişinin *kim* olduğunu belirleyen, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, tek bir eylem değildir. O, her eyleminde *kim*, dolayısıyla kendini yeniden üretmek durumundadır. Öte yandan, Arendt'e göre, *ne* olduğumuzun türün devamlılığıyla ve cinsiyetlerimizle ilgili olduğu açıktır. Oysa *kim*, türün devamlılığına ait değildir; dolayısıyla cinsiyetten muaftır. *Kim*'in *ne* olmaya son vermesi, cinsiyete dayalı kadın/erkek ikiliğini de geride bıraktığı, sadece insan sıfatıyla eylediği anlamına gelmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar dikkate alınır, bütün ilgisiyle bu *kim* anlamaya ve anlatmaya yönelik Arendt'in cinsiyet temelli bir belirlemeyi *nenin* varlık alanına dahil ettiğini ileri sürmek, çok da hatalı olmayacaktır. Fiziksel kimliklerimiz *ne* olduğumuzu belirleyebilir ama *kim* olduğumuzu değil.

Peki ama Arendt için beden ne ifade etmektedir? Fiziksel kimliklerimizin belirleyicisi olan bedenin hiç mi önemi yoktur? Aslına bakılacak olursa, kamusal alanı bir farklılıklar alanı olarak kurtarma ve çoğulluk fikrini öne çıkarma amacı, bedeni dışarıda bırakır. Arendt, sahip olduğumuz bireysel farklılıkların söylem ve eylemlerimiz sayesinde görünüm alanında (dünyada) açığa çıktığını, organların ise türün anonimliği içinde tıpatıp aynı olduğunu düşünüyordu. Organlarımız, görünmedikleri için, doğal olarak, apolitiktir. Dolayısıyla beden apolitiktir ve genel özelliklere sahiptir. O halde, Arendt'in bedeni -hem biyolojik olması hem de *kim*'in eşsizliğine direnmesi nedeniyle- ilginç olmayan bir genelliğe indirgediğini söyleyebiliriz. Öyle ki beden, sanki *kim*'in zıt kutbunda yer alır (Kristeva, 2012: 231). Arendt, insani çoğulluğu kurtarmak ve *kim*'in yolunu açmak için bedeni feda ediyormuş gibi görünmektedir. Bedeni feda ederken, kadınlık durumunu da. Fakat bu feda etme, hiçbir zaman kadını/kadınlığı aşağı görme anlamında anlaşılmalıdır.

Arendt için önemli olan, bir kadının kendini diğerlerine nasıl sunacağını (*to present*) "seçebilmesi"dir (Nye, 1994: 145). Daha önce de değindiğimiz gibi, Arendt'e göre, kişinin kamusal olmayan bir kendiliği (*self*) yoktur. Kişinin kendini ortaya koyup sunması, göstermesi de yine kendinin (*self*) temel gerçekliği ve özelliğidir. Bir kadının kendisi dediğimizde kastettiğimiz şey ise bedensel duyumlardan, hislerden, içteki duygulardan -ki bunların tümü gösterilemeyen şeylerdir- ileri gelemez; bir kadının kendisi (*real self*) yani gerçekte *kim* olduğu, sadece onun diğerlerine nasıl görüldüğüyle anlaşılabilir. Kadın (aslında her insan), diğerlerine nasıl görünüyorsa öyledir. Aldatması, yalan söylemesi ya da karşdakine sahte bir görünüm sunması mümkün olmayan eylemde bulunma (eyleme, *acting*), eyleyenin gerçekte *kim* olduğunu yani onun kendisini (*self*) verir bize (Nye, 1994: 145, 146).

Özetlersek, kadın, eylemleri sayesinde kendini diğerlerine nasıl sunacağını seçebilir, böylelikle kendini yani gerçekte *kim* olduğunu ortaya koyabilir. Bunları yaparken, bedeni belirleyici değildir. Arendt'in bedeni -bedenle birlikte kadınlık durumunu- geride bırakması da böyle anlaşılmalıdır. Çünkü burada söz konusu olan şey, bedeni aşağı görme değil, daha ziyade bedenle ilgili bir vurguya ihtiyaç duymamadır. Kristeva'nın da ifade ettiği gibi, özel olarak kadın bedeni, Arendt'in ilgisini bundan daha fazla çekmez. Eğer kadınlık üzerine daha fazla düşünmüş olsaydı, kadın bedenini, insanın *zoé*'yi *bios*'a dönüştürmek için kendini çekip çıkarması gereken doğal sürece yerleştireceğini varsayabiliriz bu bağlamda (Kristeva, 2012: 235). *Kim* başka türlü söküp alamaz çünkü. Aslında Arendt, hem kadınlığını hem de Yahudiliğini, kaydedilecek çürütülemez bir kanıtımsı gibi *verilli* görüyordu: "Gerçek şu ki, hiçbir zaman başka bir şey olduğumu, ne de olduğumdan farklı biri olduğumu iddia etmedim, böyle bir arzuya da asla kapılmadım. Bu sanki kadın olduğum halde bana erkeksin denmesi gibi bir şey, yani tam bir saçmalık" (aktaran Kristeva, 2012: 235). Kristeva, Arendt'in bedenini olduğu gibi kabul ettiğini, bunun temelinde de kendisiyle, kendi bedeniyle barışık yaşamasını sağlayan bir tür güvenin yattığını söyleyecektir bize:

Arendt'in bu berraklığına, "kendisiyle barışık yaşama" yetisine sahip akıldan doğan, Spinoza'nın "içsel tatmine" (*acquiescentia in seipso*) yönelttiği ilgiyi de eklersek, yanılığa düşmeden bir tür güvenin, hatta inancın

<sup>97</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 283-284.



Arendt'in bedenini olduğu gibi kabul etmesinin temelinde yattığını varsayabiliriz. Düşüncesinin içsel çelişkilerinin ötesinde Arendt zımni olarak, kuşkusuz bir köle olan bedenini aynı zamanda bir hediye ve lütuf olduğunu düşündürüyor [...] (Kristeva, 2012: 235, 236).

Arendt'in, eylem (*action*) ile insanın çoğulluk durumu (*human condition of plurality*) arasındaki ilişkiyi açıklarken, Eski Ahit'in Yaratılış bölümünde geçen "Tanrı onları erkek ve kadın olarak yarattı" ifadesine gönderme yapması (Arendt, 1998: 8), karı-koca ilişkisiyle ilgili bir tartışmada İsa'nın da Tekvin'de geçen bu cümleye başvurduğuna işaret etmesi, Pavlus'ta ise kadının "erkekten" yaratıldığı ve dolayısıyla "erkek için" olduğu vurgusunun öne çıktığını hatırlatması, kadının rolü hakkında farklı bir tutum sergilemekten çok daha fazlasını gösteren bu farkın altını özellikle çizmesi<sup>98</sup> (Arendt, 1998: 8, dn. 1), bizim açımızdan önemlidir. Çünkü Arendt'e göre, "Tanrı onları erkek ve kadın olarak yarattı" ifadesi, erkek ve kadın arasındaki doğuştan gelen bu farklılığın insani çoğulluğun, insani çeşitliliğin başlangıcı olduğunu göstermesi nedeniyle eylemin de zorunlu koşulunu verir (Kristeva, 2012: 236). Arendt için eylemin, insanın çoğulluk durumuna karşılık geldiğini unutmamalıyız<sup>99</sup> (Arendt, 1998: 7). Peki ama bütün bunlar kadını hangi noktaya taşıyacak? Kristeva'nın yorumuna bakılırsa, "Böylelikle kadınlık yalnızca doğuştan gelen bir veri olmakla kalmayacak, Arendt için siyasetin özü olduğunu bildiğimiz eyleme için ve zorunlu bir farklılık da olacak: Kadınlık kendini köle bedeniyle sınırlamayacak ve iştirak ettiği dünyanın çoğulluğunu meydana getirecek" (Kristeva, 2012: 236).

Ancak Arendt, kadının rolüne ve yerine ilişkin bu teorik başlangıcın üzerinde de fazla durmaz. Kadınlığı, kadınlık durumunu ele aldığı soruna dahil etmek şöyle dursun, "kim" olarak eşsizliğini gölgelemeye yeltenecek herhangi bir hareketin ya da topluluğun parçası olmaktan özellikle kaçınmış, kadın ve erkeğin en başından beri farklı olduğuna değinmekle yetinmiştir (Kristeva, 2012: 237). Kaldı ki "kim" in eşsizliğini bu derece savunan bir filozoftan insanları kadınlar ve erkekler diye sınıflandırarak düşünce üretmesini beklemek, anlamsız olacaktır. Çünkü "hepimiz aynıyız yani hiç kimsenin yaşamış, yaşayan ya da yaşayacak olan başka herhangi biriyle hiçbir zaman aynı olamayacağı şekilde insanız"<sup>100</sup> (Arendt, 1998: 8).

## SONUÇ YERİNE...

Arendt, ne ataerki ile pazarlığa girişmiş ne de kadın ve erkek arasında varolduğu iddia edilen hiyerarşik ilişkiyi tersine çevirmeye çalışmıştı. Yaşarken de yazarken de feminist bir söylem kullanmadığı çok açıktı. Yine de bu, "ikinci dalga feminist hareketin ilk yılları dışında, feminist teorisyenlerin onun birçok kavramsallaştırmasını, hatta yapının tümünü dikkate alıp orada yeni 'mücevherler' keşfetmelerini önlemedi. Bu anlamda çağdaş feminist teorisyenlerin yaptığı şey, [...] 'inci avcılığı'ydı" (Berkday, 2012: 193, 194). Politikanın bireysel özgürlük alanı olduğunu ileri süren, üstelik bunu örneklerdirken de eski Yunan *polis*'ini ve onun elitist, eril kamusal alanını yücelten bir filozoftan, feminist hareketin öğreneceği bir şey olabilir miydi (Berkday, 2012: 197)? Evet, olabilirdi. Olmuştur da.

Patricia Altenbernd Johnson, çok genel bir değerlendirme ile "onun düşüncesinin kimi yönleri, çeşitli feminist yaklaşımlarla uyum içerisinde olmuştur. Onun ilkelerle başlayan bir etiğe duyduğu ilgi, feminist etik tarafından onaylanır ve bu etiğe başvurulur. Ayrıca Arendt'in teoriden ziyade tecrübeyle başlamanın önemine ilişkin görüşü de çağdaş feminizm tarafından paylaşılır" (Johnson, 2013: 127) diyecektir. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*'in [Hannah Arendt'le İlgili Feminist Yorumlamalar] editörü Bonnie Honig ise Arendt'in bulgu ve yargılarındaki şaşırtıcı çokluğun feminist teori ve pratikler için bir çeşitlilik sunduğunu düşünür. Hatta bu özelliğin, feminist olmamasına rağmen, feministlerin bağlanabileceği çok önemli [*vita*] ve canlandırıcı, harekete geçirici [*reinvigorating*] bir düşünür olarak Hannah Arendt'i öne çıkardığını söyler (Honig, 1995a: 14). Hem cinsiyeti (*sex*) hem de toplumsal cinsiyeti (*gender*) mevcut kurgusu, mevcut yapısı (*construction*) ile kimliğin bağlayıcı kategorileri olarak değerlendiren Honig, Arendt'in kamusal alanda eylem anlayışına dayanan politik görüşünün bunlara itiraz eden performatif ve agonistik (*performatively and agonistically*) feminist yaklaşımlar için "umut verici" bir model sunduğunu belirtir (Honig, 1995b: 136, 137). Mary G. Dietz ise *İnsanlık Durumu*yla ilgili feminist yorumlarda bugüne kadar gözden kaçırılan -kendi deyişiyle ıskalanan- bir "toplumsal cinsiyet altmetni" [*gender subtext*] olduğuna ve Arendt'in "politik eylem kavramı" ile ondaki [toplumsal cinsiyetteki] ikiliği yerinden ettiğine ama bunun da gözden kaçırıldığına işaret eder (Dietz, 1995: 20).

<sup>98</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 36, dn. 1.

<sup>99</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 36.

<sup>100</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 37.

Arendt'in birçok olguyu, birçok kavramı ele alışındaki farklılıkla çağdaş feminist düşünceye katkıda bulunduğu iddia edilebilir belki ama bizce içlerinde en önemlisi, onun her fırsatta doğarlık (doğuyor olmak, doğmuş olmak) olgusuna yaptığı vurgudur. Bu nokta önemlidir çünkü doğarlık olgusu ile hem varlığını hem sürekliliğini koruyan kendiliğindenlik, bireysellik ve çoğulluk, insan yaşamını *insani* kılan özelliklerdir (Bernstein, 2010: 263).

İnsanlar, yeni olanakları müjdelere gibi, yeni başlangıçlar yapma kapasiteleriyle birlikte doğar. İnsanlar, böyle bir doğmadan dolayı -doğdukları andan itibaren- yeni gelenler ve başlayanlar olurlar<sup>101</sup> (Arendt, 1998: 177). Her yeni gelen, kendi benzersizliği ile inisiyatif alır, eyleme atılır (Arendt, 1998: 177). İnsanın yeni bir şeye başlama kapasitesi, Arendt için -en geniş anlamda- insan özgürlüğü ile özdeşdir. "İnsanın eyleme yeteneğine sahip olması" der Arendt, "ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, onun son derece olanak dışı [*improbable*] olanı gerçekleştirebilir olması demektir"<sup>102</sup> (Arendt, 1998: 178). İşte, o noktada, insanın benzersizliğinin, eşsizliğinin önemi anlaşılır. Çünkü böyle bir şey yani her insanın sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirerek eyleyebiliyor olması ve her defasında en beklenmedik olanın bile ondan beklenebiliyor olması, sadece her insanın eşsiz (*unique*) olmasından ötürü mümkündür<sup>103</sup> (Arendt, 1998: 178). Öyleyse, her insan, sonsuz olasılıklardan birini seçme ve seçimi ile özgürce eyleme kapasitesini kendi benzersizliğine, kendi eşsizliğine borçludur. Diğer bir deyişle kendiliğindenliğine, *kimliğine*.

Arendt'in insanların yeni bir şeye başlama kapasitesine/yeteneğine yaptığı bu vurgu, pek çokları gibi, Hanna Pitkin'e de umut vermiştir. Pitkin, şunları söyler: "Dahası, biz bir şeye başladığımız zaman, başkalarını zaten bu yolda bulabiliriz, çevre bilim, feminizm, silahsızlanma, işkence, insan hakları veya nükleer güç gibi her türlü örgüt ve hareketlerin bölgesel kaynaklı olup fakat aynı zamanda kamusal sorumluluğu ve iktidarı amaçlayan hareketler olduklarını keşfedebiliriz" (aktaran Johnson, 2013: 127).

Dolayısıyla doğarlık olgusu ile insanın yeni bir şeye başlama yeteneğini, kadınların özgürleşmesi sorunundan ayrı düşünmek pek mümkün görünmez. "Gerçek özgürleşme için kadınların farklılıkları içinde özgürleşmeleri gerekir" (Berktaş, 2012: 202). Böyle bir yaklaşımla eylemde bulunmanın, ataerkine dayanan ikici-hiyerarşik düşünme tarzını tersine çevirmeye çalışmaktan çok daha etkili sonuçlar doğurmayacağından emin miyiz?

## KAYNAKLAR

Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harvest Book/ Harcourt, Inc.

Arendt, H. (1994a). On the Emancipation of Women. J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding: 1930-1954 "Formation, Exile, and Totalitarianism"* içinde (s. 66-68). New York: Schocken Books.

Arendt, H. (1994b). "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus. J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding: 1930-1954 "Formation, Exile, and Totalitarianism"* içinde (s. 1-23). New York: Schocken Books.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, H. (2009a). *İnsanlık Durumu*. B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (2009b). *Totalitarizmin Kaynakları/2 "Emperyalizm"*. B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (2009c). *Kötülüğün Sıradanlığı "Adolf Eichmann Kudüs'te"*. Ö. Çelik (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Arendt, H. (2010). *Geçmişle Gelecek Arasında*. B. S. Şener (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

<sup>101</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 260.

<sup>102</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 261.

<sup>103</sup> Ayrıca bkz. Hannah Arendt, a.g.y., s. 261.

- Arendt, H. (2014) *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm "Anlama Denemeleri 1930-1954"*. İ. Yıldız (Çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Benhabib, S. (1993). Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space. *History of the Human Sciences*, Vol. 6, No. 2, s. 97-114.
- Berktaş, F. (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bernstein, R. J. (2010). *Radikal Kötülük "Bir Felsefi Sorgulama"*. F. Deniztekin & N. Erdoğan (Çev.), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Dietz, M. G. (1995). Feminist Receptions of Hannah Arendt. B. Honig (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* içinde (s. 17-50). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Honig, B. (1995a). Introduction: The Arendt Question in Feminism. B. Honig (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* içinde (s. 1-16). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Honig, B. (1995b). Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity. B. Honig (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* içinde (s. 135-166). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Johnson, P. A. (2013). *Arendt Üzerine*. D. Saliya (Çev.), Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Kılıncı, N. T. (2012). *Politika ve Sorumluluk*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Kristeva, J. (2012). *Kadın Dehası "Hannah Arendt"*. Z. Oğur (Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Nye, A. (1994). *Philosophia the thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt*. New York: Routledge.
- Werner, C. (2000). *Kötülük Problemi*. S. Umran (Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Young-Bruehl, E. (1997). Hannah Arendt among Feminists. L. May & J. Kohn (Ed.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later* içinde (s. 307-324). USA: MIT Press.

## KİTAP DEĞERLENDİRME

*BOOK REVIEW*

**Otto Weininger'in**

**"Düşünsel Mayın Tarlası"ndaki**

***Söz Kalıntıları***



**Burak Murat Esat**

"Söz Kalıntıları - Düşünsel Bir Mayın Tarlasından Süzülen Yaşantı Özetleri", hazırlayan-çeviren: Abdülbaki Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınevi, Kasım 2014.

Yayımladığı felsefe kitaplarıyla öne çıkan *Pharmakon* Yayınevi yine oldukça önemli bir felsefe metnini Türkçeye kazandırmaya hazırlanıyor. 1880 ile 1903 yılları arasında yaşamış, çok genç bir yaşta intihar ederek yaşamına son vermiş Otto Weininger adlı Viyanalı genç bir düşünürün yazılarını *Söz Kalıntıları* başlığıyla kitaplaştırmaya dönük çalışmalarını sonlandırmak üzereler. Yalnızca ortaya koyduğu aykırı düşüncelerden ötürü değil, çarpıcı yaşam öyküsünden de sınır tanımayan biri olduğu açıklıkla görülebiliyor Weininger'in. Nitekim hem yaşamının yapıtı hem de bu dünyadaki en önemli ödevi olarak gördüğü 600 sayfalık oylumlu kitabının yazımını tamamladıktan dört ay sonra, insanlığın gelmiş geçmiş en büyük dehalarından biri olarak gördüğü Beethoven'ın sonsuzluğa yürüdüğü evde yaşamına son vermiş olmasına bakarak bile anlamak olanaklı bunu.

Batı dünyasında özellikle "kadın doğası"na ilişkin derinlikli çözümlenmeleri yanında "Yahudilik karakteri"ne yönelik dillendirdiği jilet gibi keskin betimlemeleri nedeniyle de büyük çalkantılar yaratmış katıksız bir düşünce adamı Weininger. Halen de düşünceleri üstüne hararetli tartışmalar sürdürülmesine olanak tanıyan kışkırtıcı bir yanı var yazdıklarının. Düşüncelerinin karşısında olsun yanında olsun hemen herkesin daha yaşadığı dönemde deha olduğundan en ufak bir kuşku duymadığı, kısa yaşamı boyunca hep arayan-araştıran olma özneliğini korumayı başarmış değme bir düşünür ilkörneği. XX. yüzyıl Avrupa kültür dünyasında dâhi denildiğinde çoklarının aklına ilk gelen, günümüzde halen pek çoklarınca hakikî bir deha örneği olarak gösterilen, kişilik özellikleri doktora tezlerine konu yapılan tam anlamıyla sıradışı bir karakter.

Weininger, işlediği kıyıda köşede kalmış konularla, ortaya attığı yeni sorunlarla, "araştırma yazısı"na getirdiği biçimsel yeniliklerle kendi döneminden başlayarak sonraki kuşaklar üstünde silinmesi kolay kolay olanaklı görünmeyen derin izler bırakmıştır. Bu çerçevede etkilediği düşünsel, sanatsal, bilimsel

önemli isimlerin sayılarını arttırmak olanaklı olmakla birlikte, Wittgenstein ile Simmel gibi iki önemli felsefeciye, Freud, Jung, Laing gibi ruhbilimcilere, Strindberg, Kafka, Krauss, Canetti gibi modern dönemlerin yazı ustalarına pek çok bakımdan önemli esinler verdiği bizzat bu büyük zihinlerin kendilerince dile getirilmiştir.

Batı dünyasında böylesine önemli bir figür olmasına karşın, Türkçede yayımlanmış hiçbir metni olmadığından, ülkemizde çok tanınan bir filozof değil Otto Weininger. *Söz Kalıntıları*, işte bu önemli eksikliği bir nebze olsun doldurmak adına, yüzyılı da aşmış bir gecikmenin artık önüne geçilmesi gerektiği yönünde duyulan bir sorumluluktan hareketle ortaya konmuş bir çalışma. Kitabı Türkçeye kazandıranlar, okuyucuyla Weininger'i tanıştırmak, düşünceleriyle buluşturmak için ilk adımı atarak Weininger'i okuma sürecini başlatmış olduklarını özellikle belirtiyorlar. Bu kitabın ardından gelecek ikinci Weininger kitabı olarak, doğrudan düşünürün elinden çıkmış beş ayrı felsefe yazısını "Yazı Kalıntıları" başlığıyla kitaplaştırmaya dönük çalışmalarına hız vermiş olduklarının altını da ayrıca çiziyorlar.

*Söz Kalıntıları*'na genel olarak bakıldığında, kitapta yer alan metinleri üç ana başlık altında toplayarak ele almak olanaklı: (i) Weininger'in gündelik not defterine bölümceler halinde yazdıkları ile arkadaşlarına yazıp gönderdiği mektuplardan oluşturulmuş *Taschenbuch und Briefe an einen Freund* (1919) [Gündelik Not Defteri ile Bir Arkadaşa Mektuplar] adlı kitabın tam metin çevirisi; (ii) filozofun aforizma kıvamında sözleri ile felsefeye denemelerinden oluşturulmuş *Über die letzten Dinge* (1904) [Enson Şeylere Dair] adlı kitabın üç ayrı bölümünün çevirisi; (iii) Weininger'in temel düşüncelerinin en olgun halleriyle bulunabileceği *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung* (1903) [Cinsiyet ile Karakter: Temel İlkeler Üstüne Bir Soruşturma] başlıklı yapıtından ayıklanarak seçilmiş parçalar. Kitap, Weininger'in kendi kaleminden çıkmış bu metinlere ek olarak birtakım başka metinlere yer vermesiyle daha da zengin bir içerik kazanmış. Bu bağlamda August Strindberg'in Weininger üstüne yazıya aldığı anma amaçlı "İki Mektup" yanında yakın arkadaşı Artur Gerber'in Weininger'e ilişkin anıları ile izlenimlerini paylaştığı "Tanıklık Yazısı" da kitapta yer bulmuş kendisine. Ayrıca en son bölüm olarak kitaba konan, hem savunduğu düşüncelerle hem de ilginç yaşam öyküsüyle Weininger'e bir hayli benzeyen birinin adli kayıtlara düşmüş şüpheli ölüm vakasına yönelik bir üçüncü sayfa gazete haberinin de kitaba farklı bir metinsel katkı verdiğini de belirtmeden geçmeyelim.

Kitabın "İçindekiler" kısmında yer alan bölüm başlıklarına şöyle bir göz gezdirildiğinde, Weininger'in çarpıcı olduğu denli trajik bir biçimde son bulan yaşam öyküsünden kesitler yanında ilginç ayrıntılara da yer verilen oldukça kapsamlı bir "Sunuş" yazısıyla açıldığı görülüyor. Filozofun 1898'de girdiği Viyana Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nden henüz 22 yaşındayken *Eros ile Tin: Ruhbilim Yönelimli Bir Yaşambilim Araştırması* başlıklı teziyle felsefe doktoru unvanı alarak mezun olduğu, doktorasını verir vermez aynı gün içinde Yahudilikten çıkıp Protestanlığa geçtiği, bir yıl sonra doktorasını genişleterek kitaplaştırdığı büyük yapıtını 29 Mayıs 1903'te tamamladığı, kitabın yayımlanışından yüz yirmi altı gün sonra 4 Ekim 1903'te Beethoven'ın ölmüş olduğu evde yaşamına 23 yaşındayken son verdiği ilk bakışta göze çarpan önemli noktalar. Ayrıca yayımlandığı dönemden bugüne gelene dek kitabın düşün, bilim, yazın dünyasındaki büyük zihinlerce nasıl alımlandığına dönük oldukça doyurucu bilgiler de yer bulmuş bu ilk bölümde. Kuşkusuz burada verilen bilgiler arasında ünlü yazar August Strindberg'in kendisi için "Bütün sorunların en büyüğünü, Kadın Sorunu'nu çözmüştü" diye yazmış olması dikkatlerden kaçmıyor. Öte yandan, Nasyonal Faşist lider Adolf Hitler'in hemşerisi Weininger'in ölümünü duyması üzerine çok üzüldüğü, "Dünyada tek bir haklı Yahudi vardı, o da kendisini öldürdü" biçiminde bir söz etmiş olması da ayrıca göze batıyor.

Kitabın ana gövdesini düşünürün yazınsal vasiyetine bağlı olarak ölümünden sonra yayımlanmış metinler oluşturuyor. Bunun yanında yaşarken yayımladığı tek yapıt konumundaki *Cinsiyet ile Karakter*'den epey bir parçanın çevirisine de yer verilmiş kitapta. "Açılış" ile "Sunuş" bölümlerinin

ardından gelen üç bölümde Weininger'in kendisini öldürmeden hemen önce yayımlanmak üzere yakın arkadaşlarına bıraktığı aforizmayı andıran sözler ile gündelik not defterine yazdığı düşünce özetlerinin çevirisine yer verildiği görülüyor. Daha sonra gelen iki bölümde doğrudan düşünürün yaşarken yayımlanmış tek kitabı konumundaki *Cinsiyet ile Karakter'e* odaklanılmış. Söz konusu bölümlerden ilkinde, kitabın kendisi gibi "içindekiler tablosu" da oylumlu olduğundan başlı başına bir bölüm yapılmış. Bunun hemen ardından gelen bölümde, filozofun temel düşünceleri ile görüşlerini derli toplu biçimde vermek amacına uygun olarak *Cinsiyet ile Karakter'den* özenle seçilmiş bölümcelere yer verildiği görülüyor. Kitap ayrıca Weininger'in ölümünden sonra yayımlanmış yazışmalarına da yer veriyor. Nitekim bu iki bölümü izleyen bölümde yakın arkadaşlarına yazdığı mektupların metinlerinin çevirilerine de yer verilmiş. Kitabın sondan bir önceki bölümü "Artur Gerber'in Weininger Tanıklığı" başlığını taşıyor. Yaşamının son yıllarında hep en yakınında olmuş arkadaşı Gerber eliyle kaleme alınmış son derece etkileyici bu yazı, Weininger'i düşünceleri dışında bir insan teki olarak gözümüzün önünde canlandırmaya da olanak tanıyacak denli başarıyla yazılmış izlenimi uyandırıyor. Gerek açılış ile sunuş yazılarıyla gerek her bölümün önüne konan açılışçı birer destek noktası konumundaki "dışmetinler"iyle Weininger ile tanışmak, düşünceleriyle karşılaşmak, söyledikleriyle ilk hesaplaşmalara başlamak için *Söz Kalıntıları* tam biçilmiş kaftan. İyi bir "ilk buluşma kitabı" olarak ilk buluşmada olması beklenen ya da istenen hemen her şeyi olabildiğince eksiksiz biçimde başarıyla yerine getiriyor.

Hiç kuşkusuz Weininger'in ortaya koyduğu düşüncelerin zenginliği ile derinliğini öyle hemen bir çırpıda özetleyerek anlatmak kesinlikle olanaklı değil. Ancak yine de gezinip dolaştığı yerleri sezdirmesi bakımından genel bir taslak ya da kroki çıkarmanın önemli yararlar sağlayacağı üstünden atlanamayacak bir gerçek. Weininger, bütün yaşam deneyimleri ile düşünsel savunularını yapıtlaştırdığı *Cinsiyet ile Karakter'e* yazdığı önsözde, düşünce tarihinde düşünürlerin üstünde pek durmadıkları bir konuyu yepyeni bir gözle ele aldığını belirterek başlamaktadır söze. Çıkış noktasını, insanın taşıdığı karakterin düşünme ediminin öz yapısını doğrudan biçimlendirdiği saptaması oluşturmaktadır. Bu anlamda hep değişmeden kalan belli bir insan karakteri ya da herkes için geçerli olanaklı tek bir kişilik yapısı olduğu varsayımı temelinde insanların karakterlerinden bağımsız bir düşünme biçimi olduğunu düşünmek büyük bir yanılıdır. Weininger'in gözünde, insanların kişilik durumları, özellikle de cinsiyet karşısındaki konumları, filozofların zamandan bağımsız tek bir insan doğası olduğu yönündeki temel(siz) varsayımları nedeniyle, düşünce tarihinde çok büyük ölçüde atlanmış ya da ıskalanmış bir konudur. Bu belirlemeden hareketle Weininger, erkeklerden kadınlara, eşcinsellerden transseksüellere, biseksüellerden aseksüellere, oğlanlardan lezbiyenlere, Yahudilerden dehalara dek cinsiyet ölçeğinde aldıkları konumlara göre olanaklı bütün insan kişilik türlerinin içerisine yerleştirilebileceği çok kapsamlı bir "karakterbilgisi" [*Charakterlogie*] geliştirme çabasına adanmıştır kitabının önemli bir kesimini.

Weininger, "cinsel" ile "tinsel", dolayısıyla da "cinsiyet" ile "kişilik" yapısı arasındaki bağlantıdan yola çıkarken, her bakımdan belirleyici olduğunu düşündüğü insan kişiliği görüngüsünü verdiği ayrıntılı "erillik" ile "dişillik" çözümlenmeleri doğrultusunda temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre, ayrımsız her insan teki aynı anda hem eril hem de dişilin değişik oranlarla bir arada bulunduğu bir cinsiyet bileşimi olarak kavramsallaştırılmaktadır. İnsanın kişiliği, her durumda taşıdığı erkeklik ile kadınlık oranına bağlı olarak belirlenip değerlendirilmek zorunda olduğu anlamına gelmektedir bu. Tinsel bakımdan güçlü olmakla özdeşleştirdiği erkeğin yaşamının en azından belli bir döneminde deha olma olanağı taşıdığını, yaratıcı, ahlâklı, mantıklı, kavrayışlı türünden bütün üst insanlık değerlerini gerçekleştirmenin biricik kapasitesi olduğunu ileri sürmektedir. Oysa kadın olmak, doğası gereği bu değerleri gerçekleştirmeye dönük yetilerin hiçbirini de taşıyor olmak anlamına gelmektedir. Cinsiyet temelli bu iki varoluş formundan her bakımdan yüksek olarak değerlendirildiği ilki, yani erkek olmak, "değer dünyasını"; düşük diye değerlendirdiği ikincisi, yani kadın olmak "değer dışı dünyayı" temsil etmektedir. Olabilecek en alt insanlık formu Yahudi olmak ise bırakın değere konu olmayı bütünüyle değer dışı tutulmaktadır. Yahudilik, salt anasından Yahudi doğmuş olanlarla sınırlı ırka dayalı bir aidiyet

kimliği olmadığından, yaşam karşısında ilkece herkesin olabileceği ya da düşebileceği bir "insanimsılık" konumu olarak tanımlanmaktadır.

Düşüncelerinde "cinsel" ile "tinsel" arasındaki kilit değerindeki ilintiyi göz önünden hiç ayırmayan Weininger'in bakış açısından, erkek olsun kadın olsun ayrımsız her insanın karakteri eril ile dişil öğelerin değişik oranlarda bir araya geldiği bir "cinsiyet karmaşığı", bir "cinsiyet karması", bir "cinsiyet karmaşası" olarak anlaşılabilir durumundadır. Nitekim bütün canlı varlıkların öyle ya da böyle bu iki özellikten değişik oranlarda pay aldıklarını tanımlamak adına çok ayrıntılı erillik ile dişillik betimlemeleri vermektedir. Bu çerçevede erkek cinsiyeti üretkenlik, mantıklılık, kavramsal keskinlik, etik bilinçlilik, tinsel bakımdan güçlülük, değerbilirlik, deha olma yetisi ile kapasitesi taşımak türünden hep olumlu değer yüklem(e)lerinin beşiği olarak tanımlanırken, bu yetilerin hemen hiçbirini taşımayan kadın cinsiyeti tam anlamıyla bütün eksiklikler ile yoksunlukların iç içe geçtiği bir varoluş bozgunu olarak resmedilmektedir. Kadın cinsi ya bütünüyle cinsel hazla ilgilidir ("fahişe") ya da bütünüyle doğum yapmayla ("anne"). Bütün bunlardan çıkarılacak tek bir sonuç vardır Weininger'e göre: İdeal Kadın diye bir şey varsa ya da olabilecek en iyi kadın tipi diye bir kadın olma tarzı, bu her durumda hep Erkek kaynaklı olmak, kayıtsız koşulsuz "eril değerler dünyası"ndan aldığı pay oranında değer kazanmak zorundadır.

Weininger'in geliştirdiği karakterbilgisinde, erkek ile kadın ya da erillik ile dişillik arasındaki ayrımın belli bir insan tekinin doğasında hangi oranlarda bulunduğunu belirlemenin yaşamsal bir önemi vardır. Bu noktada hiçbir insan tekinin ne bütünüyle erkek ne de bütünüyle kadın olduğunu, her insanın erillik ile dişillikten farklı oranlarda pay aldığını öne sürmektedir. Bu durum Weininger'in deyişiyle doğrudan hemcinsler ile karşıt-cinsler arasındaki ilişkilerin niteliğini de belirlemektedir. Sözelimi, %70 erillik %30 dişillik taşıyan bir erkek karakteri için %30 erillik %70 dişillik taşıyan bir kadın karakteri yetkin bir eşleşme ilişkisi olanağı taşımaktadır. Aynı ilke uyarınca, taşınan erillik ile dişillik oranlarına bağlı olarak, hemcinsler arasındaki ilişkiler de ya yetkinlik kazanmakta ya da uyumsuz oranlar nedeniyle ilişkilerde bağdaşmazlıklar ya da açık uyumsuzluklar yaşanmaktadır.

Weininger'in karakter çözümlemesinde, bir erkeğin %50'den fazla dişillik taşıması söz konusu olabilirken, buna karşın bir kadının kendisinde %50'den daha fazla bir erillik taşıması ilkece kesinlikle olanaklı değildir. Erkeğin taşıdığı dişilliğin erilliğine oranla artması onu eşcinselliğe o oranda yaklaştırırken, kadının taşıdığı erilliğin dişilliğiyle yarı yarıya varacak denli artması o kadına "histerik kadın" karakteri kazandırmaktadır. Histerik kadın gerek fizyolojik gerek biyolojik bakımlardan kadın olmasına, bedeni dişil yapının temel özelliklerini sergilemesine karşın, bu denli yüksek bir eril doğayı kendisinde barındırıyor olması nedeniyle, Weininger'in gözünde ruhsal bakımdan gerçekte hasta bir kadın olarak değerlendirilmek durumundadır. Ruhbilimdeki yerleşik histeri tanımlarının tersine, Weininger açısından histerik kadının en belirgin özelliği, erkeklerin yaşam biçimine, erkeklerin taşıdığı etik değerler düzenine gıptayla bakması, erkeklerin yaşamda karşılaştığı sorunlar yanında yaşamdan aldıkları hazları yaşamaya dönük sürekli bir özenme ya da öykünme hali içinde olmasıdır. Histerik yaradılıştaki kadına ilişkin Weininger'in bir diğer önemli saptaması da öykündüğü erkek doğasına örnek oluşturan bir erkeğin kendisine âşık olması durumunda, histerik kadının bütünüyle girdiği erkek doğasından büyülenmişlik duygusu içinde başta biyolojik ile fizyolojik işlevleri olmak üzere tam anlamıyla bir "kadınlık bunalımı" ya da "kadın olma tıkanıklığı" yaşayacağı yönündedir. Bu yolla histeri hastalığına yakalanmış kadının bir an önce kadınlığının kendisine yeniden verilmesi, kadın olma duyusunda yaşadığı tıkanıklığın açılarak iyileşmesinin önündeki engelin kaldırılması, taşıyamayacağı bir karakteri taşımaya çalışma yanılması bir an önce son verilmesi gerekmektedir. Bütünüyle erkeğin etik sorumluluğu altında değerlendirilmesi gereken bir konudur bu. Daha açık bir deyişle, Weininger'in çözümlemesinde bunu yapabilecek tek kişi, kadını büyülemek yoluyla kadının varolan histerisini azdırarak kadınlık bunalımı yaşamamasına yol açan erkekte başkası değildir. Erkeğe düşenin, kadını büyüleyen ne varsa hepsini olumsuzlayacak yeni bir dizi davranışla kadına yaklaşarak kadının gözündeki ulaşılmaz erkek

tasarımını yıkıp yerle bir etmek olduğunu belirtmektedir Weininger burada. Yine aynı mantık uyarınca, yüksek bir tinselliğe sahip yaradılıştaki insanların, yani kendilerinde deha yetisi taşıyan erkeklerin çoğunluk histerik türden kadınlara âşık oluyor olmaları, ilk aşk deneyimlerini de böyle kadınlarla yaşıyor olmalarında şaşırtıcı bir yan yoktur. Nitekim Weininger ben'in ilk fark edilmiş deneyiminin çoğunluk erkeğin yaşadığı bu "ilk aşk deneyimi" yoluyla gerçekleştiğini, gerçeklik kazandığını ileri sürmektedir. Bununla birlikte, kitabının en son tümcesi erkeğin kadında aradığı aşk ülküsüyle kendini gerçekleştirmesi sanısının boşunalığını, etik açıdan kabul edilemezliğini tartışmaya açık olmayan bir kesinlikte dile getirmektedir: "Kadın kaybedilmiş bir davadır."

Bunun tersine erkeğin ya da kişiliğin eril yönünün başlıca ödevi varını yoğunu deha olmak için ortaya koymaktan, kendi içinde arayıp bulacağı mutlak bir gücün aşkı adına cinselliği terketmekten geçmektedir. Nitekim kitabın belki de en önemli bölümünün dehanın doğasının belirlenmesine dönük betimlemelere ayrıldığı görülmektedir. Buna göre, matematik dehası ya da müzik dehası denebilecek türden salt belli bir alana özel bir dehadan söz etmek doğru değildir. Her şeyin kendisinde varolduğu, bütün her şeyin kendisinde anlam kazandığı, kendisiyle anlamlı hale geldiği "evrensel deha" vardır yalnızca. Weininger bu tür bir dehanın bütün insanlarda belli ölçülerde bulunduğunu ama gerçekleştirilmeyi bekleyen bir kapasite olarak uykuda beklediğini öne sürmektedir.

Weininger'in %100 eril doğadaki ideal erkek formunun "deha" olduğunu, buna karşı %100 dişil doğadaki ideal kadın formunun da "çöpçatan" olduğunu söylemesi verdiği karakterbilgisinin bir başka çarpıcı noktasıdır. Buna göre, erkeklerin kimileri yaşamlarının belli dönemlerinde ancak geçici bir süreliğine, taşıyabildikleri süre boyunca, ideal erkek formlarıyla deha konumunda bulunmaktadır. Weininger bütün yaşamın belli bir süreliğine olsa da bu dehalığın aranması ile geçirilmesi gerektiğine yönelik inancıyla günümüzde kuşkusuz alabildiğine "arkaik" kaçan bir dehalik öğretisine imzasını atmıştır. Öte yandan kadının evrendeki anlamının, yerinin, en önemlisi de rolünün ne olduğu sorusunu yönelten Weininger, bu sorunun erkek için verilen yanıt mantığı bakımından anlamsız olduğunu dile getirmiştir. Bir başka deyişle, Weininger'in anladığı biçimiyle dünyada, kadına metafizik ya da etik bakımdan bir yer ya da değer yüklemek bütünüyle ne kadar dişil doğada bir erkek olduğuyula ilintili bir konudur. Weininger, bu bağlamda kadının evrendeki tek olası anlamının erkek ile kadınları yetkin bir biçimde eşleştirme görevi gören "çöpçatanlık yetisi"nde aranması gerektiğini savunmaktadır. Kadın karakterinin kendi içindeki ideallliği bu anlamda ne denli iyi çöpçatanlık yaptığına bakılarak değerlendirilecek bir konudur.

Açıkça "kadın düşmanı" olarak görülmesine yol açan bu görüşlerini gerek ailesinden gerek çevresinden çok ilginç betimlemeler doğrultusunda tanımlayarak sağlama alma yoluna gittiği görülmektedir Weininger'in. Açık bir "cinsiyetçilik" üstüne kurulu bu ikili ayrımcı yapı yetmiyormuş gibi, bir de bunun üstüne eklenen ödün vermeden sonuna dek savunduğu Yahudi karşıtı savlarıyla, zehir zemberek olumsuz Yahudilik çözümlenmeleri nedeniyle, *Cinsiyet ile Karakter* çoklarının gözünde gelmekte olan Nasyonal Faşizmin ayak sesleri olarak görülmüştür. Weininger için Yahudilik ile dişillik karakteristik özellikleri bakımından karakterler sıradüzeninde alt üst ilişkisi içinde olmaları anlamında çok yakından bağlantılıyken, buna karşılık Hıristiyanlık en azından eril yönelimler ile değerler üstüne bina edilmiş olduğundan çok daha kabul edilebilir bir konum olarak temellendirilmektedir.

Weininger'in kimileyin sessiz kalınan, kimileyin yok sayılan, kimileyin de bile isteye üstü örtülmeye çalışılan öğretilerinden biri de, genelde Yahudilik karakterini, daha özeldense doğuştan Yahudi biri olmanın anlamını kavramak amacıyla ortaya koyduğu Yahudilik öğretisidir. Kitabının başlı başına koca bir bölümünü bu konuya ayırmıştır: "Über das Judetum" ("Yahudilik Üzerine"). Söz konusu bölümde sayfalar boyunca bütünüyle sırtını döndüğü atalarının soyunu, Yahudilikten Hıristiyanlığa dönmüş bir Yahudi eskisi olarak yerden yere vurmaktadır. Öğretisinin en temel noktası, Yahudiliğin salt belli bir ırkın ya da dinin üyelerine özgü bir konum olarak değil de kendine özgü ayırt edici özellikleri bulunan



bir ruh durumu olarak görülüyor olmasıdır. Bu anlamda bir Alman'ın ya da bir Müslüman'ın da ilkece Yahudilik karakteri taşıyor olması olanaklıdır. Ne var ki Yahudi ana babadan olma bütün Yahudiler, kaçamayacakları bir biçimde bu durum içinde kalmaya mahkûmdurlar, bu durumun taşıyıcısı olmaya yazgılıdır. Weininger'in değme Yahudi arketipini gerçek anlamda kişilikten de ruhtan da yoksun, iyi ile kötü arasında ayırım yapma yetisi olmayan, dindışı olduğu denli değer dışılığı bakımından da en düşük insanlık hali olarak çözümlendiği görülmektedir. Hıristiyanlık "en yüksek imanın olabilecek en yüksek anlatımı olarak" görülürken, Yahudilik ödekliliğin olabilecek en uç biçimi olarak betimlenmektedir; değme bir Yahudi'nin inancı, gerçekte kocakarının inancından öteye geçemeyecek, salt yaklaşan ölümden duyulan korkuyla edinilmiş sahte bir inanç olarak resmedilmektedir.

Yahudilik, gerçek anlamda ne bir etik anlayışını, ne bir yaratma ülküsünü, ne dinsel değerleri, ne de başkasının yaşadıklarını gözetken tam bir ruhsuzluk hali oluşuyla Weininger'in gözünde karakter sağlamlığı bakımından kadından da düşük bir konumdur. Nitekim Yahudi olan düşünürlerin ya da sanatçıların ilkece ya bir derlemeci, ya bir yinelemeci ya da bir yeniden yapılandırıcı olduklarını tarihin ünlü Yahudilerinden verdiği örneklerle açıklama yoluna gitmektedir Weininger. İşi bir Yahudi'nin inancının ancak bir kocakarının ölüm korkusuyla eş tutulabileceğini söyleyecek denli ileri götüren Weininger, bu görüşlerine bağlı olarak gerçek düşünmenin düşüncenin olabildiğince Yahudilik içeren öğelerden arındırılmasıyla olanaklılık kazanabileceğine parmak basarken, dünyanın da olabildiğince Yahudileri etkisiz kılan bir yönetim dizgesiyle daha yaşanır bir duruma geleceğini ileri sürmektedir. Modern dünyayla birlikte gelen yaşamın çürümüşlüğü ile değerlerin yozlaşımının çok büyük bir bölümünü Yahudi etkilerine bağlarken, geri kalanından da dişillik sorumlu tutmaktadır. Erkek olsun kadın olsun ilkece herkesin belli ölçülerde Yahudilik ile dişillik gösterebileceğinin altını da koyuca çizmektedir.

Weininger'in, Yahudiliğe karşı geliştirdiği "aşırı eleştirel" düşünsel konumunu bina ederken, Yahudiliğin temel özelliklerinin Kadınlıktan da kötü olduğuna hükmettiği ayrıntılı betimleyici çözümlerinde uyguladığı ince işçilik tam anlamıyla göz kamaştırıcıdır. Yahudilik bu anlamda insanın içinde varolan bir tinsel güçsüzlük halidir. Yalnızca Yahudilere özgü olmadığından işin doğası gereği Yahudi olmayanlarda da görülebilmektedir. Yahudiliğin Kadınlıkla karşılaştırıldığında en kötü yanı şudur: kadın en azından erkeğe inanmaktadır oysa Yahudi hiçbir şeye inanmaz, gerçek anlamda inandığı tek bir değer olsun yoktur. Yahudi komünizm, anarşizm, materyalizm, ateizm gibi dünya görüşlerinin çekimine kapılabilir ama hepsi o kadar. Yahudiler devlet fikrini kavrayamaz olmalarından ötürü Siyonizm düşü de ancak Yahudilik'in bütün bütün yadsınmasından sonra ortaya çıkabilecek bir olanaktır. Hıristiyanlık'ta bulunan olumlayıcı inancın tersine Yahudi dini gerçekte hiç bir şeye inanmamak üstüne kurulu olduğundan doğası gereği altı boş bir inanma kuruntusu olmanın ötesine geçemez. Weininger'in görüşlerinde orijinal pek çok içgörü olmakla birlikte görüşleri üstünde Nietzsche'nin düşüncelerinin çok ayrı bir yeri bulunduğu da üstünden atlanamayacak bir gerçektir. Nietzsche'nin başına gelen onun da başına gelmiş, ne yazık ki Nasyonal Sosyalist İdeologlar tarafından Nazi rejiminin yaptıklarını meşru göstermek amacıyla hoyratça kullanılmaları türünden talihsiz bir yazgıdan kaçamamıştır. Naziler ile bir tutulma noktasına gelen ırkçı savunulara etkin biçimde karşı çıkmış olduğu gerçeğine karşın, Weininger'in yazılarından koparılan kimi parçalar doğrudan Nazi propaganda metinlerinde kullanılmıştır. Yaşanan bütün bu olumsuzluklara rağmen, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın bitimini izleyen yıllarda, düşüncelerinin ideolojik kullanımından sıyrılarak insan ile toplum bilimleri bağlamında en iyi biçimde anlaşılmasına dönük daha doğru bir kavrayış düzenine geçildiği de üstünden atlanamayacak bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.