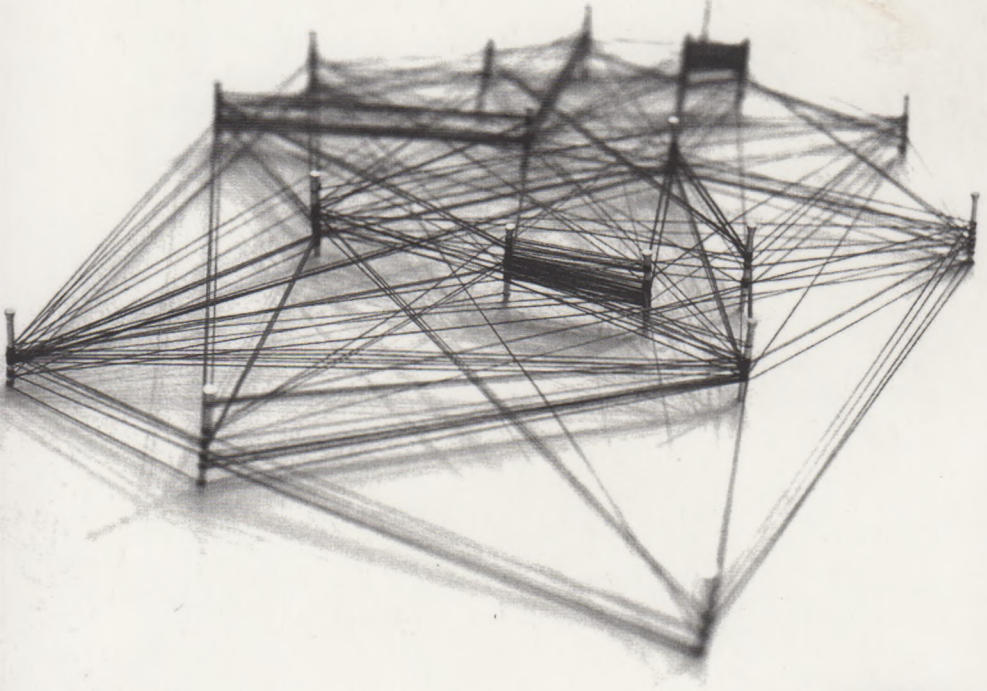


KENTSEL

HENRI LEFEBVRE

MEKÂNIN ÜRETİMİ*

TÜRKÇESİ: IŞIK ERGÜDEN



*SEL

2.
BAŞKI

MEKÂNIN ÜRETİMİ*

HENRI LEFEBVRE, 1901’de Fransa’da doğdu. Sorbonne’da felsefe eğitimi aldı. 1924 yılında katıldığı “Philosophies” topluluğunda birlikte çalıştığı Politzer, Friedmann, Nizan gibi düşünürlerle birlikte 1928 yılında Fransız Komünist Partisi üyesi oldu. 1940’da Fransız Direnişine katıldı. 1958’de Komünist Parti’den ihraç edilmesinin ardından, Strasburg Üniversitesi’nde sosyoloji profesörü olduğu yıllarda Sitüasyonistlerle ilişki kurdu. 1947 yılında kaleme aldığı üç ciltlik *Gündelik Hayatın Eleştirisi* (Türkçesi: Işık Ergüden, 2012) başlangıçta sessizlikle karşılanırsa da ilerleyen yıllarda birçok çevrede güçlü bir entelektüel etki yarattı. Lefebvre, bu çalışmasının yanı sıra, mekan konusunu toplumsal analizin, Marksist felsefe ve sol siyasetin gündemine taşıyan ilk düşünürlerdendir; metinlerine son yıllarda giderek daha fazla referans verilmesinin nedeni de budur. *Kentsel Devrim* (1970, Türkçesi: Selim Sezer, 2013) ve 1974 yılında yayımlanan *Mekânın Üretimi*, 2. Dünya Savaşı’nın ardından bu alanda yapılan ilk kayda değer çalışmalar olduğu kadar güncel önemi giderek artan iki temel eserdir. 20. yüzyılın bu önemli düşünürü, 1991 yılında Paris’te öldü.

***SEL YAYINCILIK**

Piyerbolu Cad. 11 / 3 Çemberlitaş - İstanbul

Tel. (0212) 516 96 85

<http://www.selyayincilik.com>

E-mail: halktailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:

Çarşıme Sokak, No: 19, Giriş Kat

Cağaloğlu - İstanbul

E-mail: siparis@selyayincilik.com

Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

***SEL YAYINCILIK: 657**

KENTSEL: 05

ISBN 978-975-570-676-4

MEKÂNIN ÜRETİMİ

Henri Lefebvre

Türkçesi: Işık Ergüden

Özgün Adı:

La production de l'espace

© Editions Anthropos, 2000

© Sonsöz, David Harvey, 1991

© Sel Yayıncılık, 2014

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı

Dizi Editörü: Bilge Sancı

Editör: Cihan Özpınar

Kapak tasarım ve teknik hazırlık: Gülşay Tunç

Birinci Baskı: Haziran 2014

İkinci Baskı: Eylül 2014

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası

Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203

Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

Henri Lefebvre

MEKÂNIN ÜRETİMİ

Türkçesi: Işık Ergüden

İÇİNDEKİLER

Sunuş	7
Henri Lefebvre ve Mekân Düşüncesi / <i>Remi Hess</i>	9
Giriş / Mekânın Üretimi	21
I Eserin Amacı	33
II Toplumsal Mekân	95
III Mekânsal Arkitektonik	187
IV Mutlak Mekândan Soyut Mekâna	241
V Çelişkili Mekân	299
VI Mekânın Çelişkilerinden Diferansiyel Mekâna	355
VII Açılımlar ve Sonuçlar	399
Sonsöz / <i>David Harvey</i>	419
Bibliyografya	427
Sözlükçe	431
Dizin	433

Sunuş

Elinizdeki bu kitap, büyük dava adamı ve teorisyen Henri Lefebvre'in başyapıtıdır. Bu kitap, mekân üzerine, mekânı düşünen, mekân felsefeleriyle tartışan, mekânın tarih içindeki yolculuğuna dair kavrayıcı ve kapsayıcı bir tarih yazımı sunan ama bütün bunları sosyal ve siyasal pratikle ilişkili bir şekilde yapan, yaparken de felsefeden tarihe, fizikten metafiziğe, psikanalizden sanata, dilbilimden ilahiyata kadar çok geniş bir literatürü eleştiriye tabi tutan, kendinden önce bir eşi benzeri olmadığı gibi, kendinden sonraki kitaplara da devasa bir alan açan, peşinden koşulacak birçok soru işareti bırakan, 20. yüzyılın en derinlikli, en incelikli, en ustalıklı eserlerinden biridir. Ayrıca, Marksizm içinde de ayrıksı ve önemli bir yere sahiptir.

Kitabı yayına hazırlarken, kavramların ve hatta kelimelerin Türkçe karşılıklarının standardizasyonuna oldukça önem verdik. Zira Batı dillerindeki ifadeler; tarihsel gerçeklikler, deneyimler, kültür, vd. bakımından, Doğu dillerinde her zaman tam olarak karşılık bulamayabiliyor. Örneğin Fransızca *espace* kelimesini Türkçede mekân ile karşılar-ken de, 'espace'm terminolojik muhtevası bir ölçüde değişime uğruyor. Mekân kelimesi, Türkçeye Arapçadan geçmiş olup, 'herhangi bir varlığın şu veya bu şekilde bir yerde var olması' anlamına gelen *kevn* (kef-vav-nun) kökünden türemiştir. Dolayısıyla mekân, bir bakıma, varlığın herhangi bir formda var olduğu yerdir. Örneğin kainat kelimesi de bu kökenden türemiştir. *Espace*, aynı zamanda Türkçede *uzay* kelimesini de karşılamaktadır fakat mekân bunu karşılamaz, zira Arapçada bunun için bir de *feza* kelimesi mevcuttur. Dolayısıyla Lefebvre'in kimi zaman mekândan bahsederken, özellikle de fizikle ilişkili tartışmasında

(bkz. 1. Bölüm), uzayı da kastettiğini akıldan çıkarmamak gerekir. Zira *espace*, Latince *spatium* kelimesinden gelir ve bu da şeyler arasındaki mesafeyi veya fiziksel bir alanı ifade eder.

Bu bakımdan, Lefebvre'in de üzerinde durduğu gibi, kendisinin geliştirdiği mekân teorisi, eleştirisi, felsefesi, tarihi, *espace* anlamıyla, aslında Batı mekânına dairdir. Doğu ile Batı arasındaki sınırların/farkların önemli ölçüde tahayyüle de bağlı olduğunu, bu bakımdan aslında tahayyül edilmiş oldukları eleştirisi yerinde bir eleştiri olmakla birlikte, mekân örneğinde de görüleceği üzere, bu farkın gerçekten de somut, maddi bir temeli mevcuttur. Bu da Lefebvre'in de üzerinde durduğu gibi, çeşitli coğrafyalarda mekânın farklı biçimlerde örgütlenmesiyle, zira mekânı örgütleyecek olan maddi hayatın farklı biçimlerde tezahür etmesiyle, zira bu maddi hayatları ortaya çıkaracak üretim ilişkilerinin farklı koşullara dayalı olmasıyla epeyce ilişkisi vardır. Birbirlerinden farklı koşullar altında gelişen tarihi süreçlerin, kapitalizm ve modernite vasıtalarıyla birbirleriyle belirli bir ölçüde kesiştiği de muhakkaktır. Özellikle de Türkiye'deki kentleşme, Körfez emirliklerindeki devasa inşaatlar, vb. düşünüldüğünde farkların ve benzerliklerin oldukça karmaşık bir tabloyu ortaya çıkarttığı görülecektir.

Batı ve Doğu dünyası arasındaki farkların kökenleri, elbette bu sınırlar dahilinde ele alınamayacak kadar bir kapsamlı konu. Kestirme yollardan indirgemeci bir biçimde bu farklara dair yorum yapmaktansa, okurlarımızın bu önemli kitabı bu maddi farkların ayırında olarak okumaları, düşünmeleri, eylemeleri beklentisindeyiz.

Cihan Özpınar

Fransızca Dördüncü Baskıya Önsöz

HENRI LEFEBVRE ve MEKÂN DÜŞÜNCESİ

*Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*¹ [Henri Lefebvre ve Yüzyılın Macerası] adlı kitabımı 1988 yılında, yani *Mekânın Üretimi*'nin yazarının ölümünden üç yıl önce yayımladığımda, Henri Lefebvre'in yayımlanmış eserlerinin toplam sayısı elli yediyi bulmuş ve bunların çoğu -kimileri on beş dile- tercüme edilmişti... Gerçekten de, Henri Lefebvre 20. yüzyıl Fransız yazarlarının en fazla tercüme edilenlerinden biriydi... Onun anıtsal eserleri, aynı zamanda felsefe, sosyoloji, tarih, dilbilim gibi farklı alanlara temas ediyordu. Bu disiplinlerarası geçişlilik açıklanabilir bir durum; çünkü H. Lefebvre'in entelektüel yaşamı 1914-1918 savaşı döneminde başladı ve 1991'de, Berlin Duvarı'nın yıkılışından sonra tamamlandı; ve bütün bu dönem boyunca, toplumsal ya da beşeri, bütün müspet bilimlere asla inkar edilemeyecek bir merak gösterdi. Dolayısıyla H. Lefebvre yetmiş yılı aşkın süre boyunca düşünce geliştirdi.

Mekânın Üretimi'nin dördüncü baskısının Anthropos Yayınları'ndan çıkışı vesilesiyle (birinci baskı 1974 tarihlidir, hemen ardından, 1975 yılında İtalyancaya ve Japoncaya çevrilmişti, üçüncü baskı ise 1986'da yapılmıştır), bugün ustayla ancak yazıları dolayısıyla karşılaşabilecek birçok gencin tanıma imkânı bulamadığı Lefebvre'in insani kişiliği hakkında, keza bu eşsiz sosyolog ve filozofun şehir üzerine, mekân üzerine araştırma girişiminin bütününü içine yeniden yerleştirmenin yararlı olduğunu düşündüğüm bugün yeni baskısı yapılan bu eser hakkında birkaç kelime etmek gerektiği kanısındayım.

1 R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, Métailié, 1988, 360 sayfa.

İNSAN

Yüzyılla birlikte, 1901’de doğan Henri Lefebvre, çocukluğunu sona ermekte olan *Belle Epoque* (1871-1914) döneminde, ergenliğini ise “son savaş” olduğuna inanılan ve bugün “Birinci Dünya Savaşı” olarak görülen Büyük Savaş sırasında yaşadı. İki dünya savaşı arasında olgunluk çağına girerek, Sovyet Devrimi’nin romantizmine kapıldı. İtalyan faşizmine, Alman Nasyonal-Sosyalizmine karşı mücadele etti. İspanya İç Savaşı’nı gördü. İşgalin, Direnişin ve Kurtuluşun hem tanığı hem aktörü oldu. Devrimci bir militan olarak, Komünist Parti içinde Stalinizmi düşünmek zorunda kaldı, sonra da “tatile çekildi.” Modern dünyanın çalkantılarına ve emperyalist savaşlarına (Çinhindi, Cezâyir, Vietnam); sömürgesizleşmenin, keza teknolojik yayılmanın ve “küresel” bir dünyanın ortaya çıkışının çelişkilerine; sonunda, Berlin Duvarı’nın çöküşüne ve Sovyet komünizminin yıkılışına şaşkınlık içinde tanık oldu... H. Lefebvre, tarihi, her zaman için, evrimi üzerinde düşünüp taşınacak şekilde ele almaya çalıştı. Çoğu zaman (ister gerçeküstücülük dönemi olsun, ister ‘68 Mayısı, isterse de şehirleşmenin ortaya çıkışı...) olayların merkezinde olan, “Marksizmin starı” (G. Gusdorf), devrimin, toplumsal hareketin “starı” olarak görülen H. Lefebvre, bizzat kendi deyişyle, “çok şeye katlandı, ama asla kendini adamadı...”

Akademik kariyerini nüfuzlu bir aydın olarak tamamlayan (ben de 1967-1968 yıllarında Nanterre’deki B amfisinde onun derslerini izleyen 2000 öğrenciden biriydim) H. Lefebvre’in mesleki yaşamı düz bir çizgide ilerlemedi. Örneğin 1920-1930 yıllarında ufak tefek birçok işte çalıştığını söyleyebilirim. Mesela, iki yılı aşkın süre boyunca Paris’te taksi şoförlüğü yaptı... Geçim kaynağı olan bu iş, Sorbonne’daki dersleri takip etmesini, ilk metinlerini yazmasını, hareketli bir aşk ve aile hayatı sürdürmesini engellemedi. Bu deneyim, 50 yıl sonra bir şehir sosyoloğu olacak Lefebvre için, şehri, mekânı, mekânla ilişkiyi düşünmenin bir vesilesi oldu... İtalya’da, özellikle Toskana’da ya da Latin Amerika’da geçirdiği uzun yıllar kırdan kente geçiş üzerinde düşünme iradesinde azımsanmayacak bir rol oynadı...

Bütün dünya dillerine çevrilen anıtsal eserleri, başından beri içinde yaşadığı ve onun, felsefeyi, sosyolojiyi, tarihi, ekonomiyi, politika bilimini, bilimi, dilbilimi, mantığı, bilişim teorisini... kısacası, modern

dünyanın doğuşunu düşünmek için 20. yüzyılda elde mevcut bütün aygıtları benimsemesine yol açmış bu “yüzyıl macerası”nın ürünleridir.

ŞEHİR, KENT, MEKÂN ÜZERİNE ARAŞTIRMA

Henri Lefebvre’in eserinde *momentler* vardır; yani düşüncesini düzenleyen ve yaşamının belli bir döneminde ortaya çıkan, üzerinde çalıştığı ve bir kitap yazmasına, ardından ikinci, üçüncü kitabı yazmasına neden olmuş temalar vardır. Moment kavramını zaten bizzat kendi otobiyografisinde teorileştirmiştir.²

Örneğin 1947-1988 arasında gündelik hayat ve eleştirisi üzerine dört kitap yayımladı. Marksizm üzerine ise 1930’a doğru yayın yapmaya başladı ve ömrünün sonuna dek devam etti. Her atılımında, başka alanlarda gerçekleşen çalışmadan yararlanarak, bu momentlerden biri incelik kazandı, derinleşti ve yapılandı. Örneğin, Lefebvre’in eserlerinde, felsefi bir moment, edebi bir moment, tarihsel bir moment, politik bir moment vardır... Fakat burada bizi ilgilendiren mekân ve kent düşüncesi açısından bakıldığında, bu sorunsalın onun eserinde oldukça geç ortaya çıktığını, ama büyük bir yoğunluk kazandığını belirtmek gerekir.

Ellili yıllarda kırsal kesim sosyoloğu olan (İşgal döneminde tuttuğu notlardan yola çıkarak Pirenelerdeki Campan Vadisi üzerine bir tez yazdı) H. Lefebvre, 1970 yılında kent uzmanı oldu. Onun şehir, mekân ve kent alanına katkılarını açıklamadan önce, eserinin bu boyutunun bugün birçok kişi açısından, özellikle de Güzel Sanatlar Okulu’ndaki ya da Şehircilik Enstitüsü’ndeki eski öğrencileri açısından hâlâ büyük önem taşıdığını belirtelim. Dünya çapındaki etkisi bakımından da bu tema gelişme göstermiştir; çünkü şehir konulu eserleri, Fransızca baskılarını takip eden yıllarda on yabancı dile tercüme edilmiştir³ ve bu yayılma bugün de sürmektedir (ben bu önsözü yazarken, Koreliler *Mekânın Üretimi*’nin çevirisini yayımlamaktaydılar).

2 H. Lefebvre, *La somme et le reste*, 1959, Paris, Méridien Klincksieck, 3. Baskı, 1989.

3 Bu tercümelerin ayrıntısı için, R. Hess, *Henri Lefebvre et l’aventure du siècle*, Paris, Métailié, 1988, s. 274.

H. Lefebvre'in bu sorunlar hakkındaki teorileştirme çabasıyla ilgili bu yayın momentinin yoğun niteliğini vurgulamış oldum... Şematik bir ifadeyle, bu teorileştirmenin Nanterre'de bulunduğu döneme (1966-1973) denk düştüğü söylenebilir. O dönemde H. Lefebvre çok yolculuk etmektedir. Strasburg'ta onunla temasa geçmiş olan kent sosyoloğu Mario Gabiria'nın davetiyle, sık sık Pamplona'ya (İspanya) kişisel amaçlarla gitmiştir. Ayrıca birçok resmi görevde de bulunmuştur. Haziran 1966'da Atina'ya, Kasım 1966'da Tahran'a, Mart-Nisan 1967'de Ottova'ya, Ocak-Şubat 1968'de Kyoto'ya, Ekim 1968'de New York'a, Ottova'ya, Montreal'e, Şubat 1971'de Cezayir'e, Mart 1971'de Chomsky ve Marcuse'le görüştüğü Utrecht'e, Nisan 1971'de Varşova'ya, Ocak 1972'de New York'a, 1972 Mart'ının başında Brüksel'e, Mart 1972'de Danimarka'da Aarhus'a, Mayıs 1972'de Montreal'e, Mayıs 1972'de Oran'a gider; Kasım-Aralık 1972 arasında Venezuela, Peru ve Brezilya'da bulunur. 1973 yılında Londra'da kalır, vb...

Yoğun seyahatlerle geçen bu dönemde, bizi ilgilendiren konuda yedi kitabım yedi yıl içinde yayımlayacaktır. Bu dönemden ne önce ne de sonra şehir üzerine herhangi bir kitabı vardır. Dizinin 1968 yılında *Le droit à la ville*'le [Şehir Hakkı] başladığım, ardından *Du rural à l'urbain* (1970) [Kırsaldan Kentsele], *La révolution urbaine* [Kentsel Devrim] (1970), *La pensée marxiste et la ville* [Marksist Düşünce ve Şehir] (1972), *Le droit à la ville*'in ikinci cildi olan *Espace et politique* [Mekân ve Politika] (1973) ve son olarak da, hepsini bir anlamda taçlandıran, zamana en iyi dayanan, sağlam ve sentezleyici büyük eser *La production de l'espace*'in [*Mekânın Üretimi*] (1974) geldiğini hatırlatalım.

Bu konunun aniden ortaya çıkışı, Lefebvre'in kırsal kesimin çöküşünü gözlemlemesinden kaynaklanır. Daha ellili yıllarda, Landes bölgesindeki petrol kompleksinin ortaya çıktığı dönemde Mourenx'te bu gözlemde bulunmuştu. Bununla birlikte, bir iki makale bir yana bırakılırsa, H. Lefebvre altmışlı yılların başında bu konuya dair pek az şey yazmıştı. Buna karşılık, 1966-1967'den itibaren, H. Raymond, N. Haumont, M. Coornaert'le birlikte bir kent sosyolojisi grubu kurar. Bu grup 1966 yılında koğuş şeklinde tasarlanan yerleşim mekânları üzerine bir inceleme yayımlar.

H. Lefebvre'i *Mekânın Üretimi*'ni yazmaya yönelten önemli yayın aşamaları nelerdir?

Öncelikle, 1968 Mart'ında çıkan "Şehir Hakkı" var. Bu, H. Lefebvre'in kent alanı üzerine programını ifade ettiği bir tür "manifesto"dur. Filozof, şehrin her yerde düşüşe geçtiğini saptar. Şehir ve kent, kullanım değerine bağlı olmalıyken, sanayileşme yoluyla metanın genelleşmesi bu tarza göre yaşanan şehrin yıkımına yol açtı. Mübadele değeri, meskendeki mevcut toplumsal yaşantının değer yitimini doğrulamaktadır. Yıllardan beri hakim ideoloji, sadece "yerleşme" amaçlı inşayı hedeflemektedir. Kent yaşamını niteleyen toplumsal ve toplumsallık artık dikkate alınmamaktadır. Ekonomik ve mali rasyonalliteler ile şehirdeki üretken olmayan yatırım arasında çatışmalar doğmaktadır. Sermaye birikimi ile şenliklerdeki israf arasındaki çelişki, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl boyunca kentte etkili oldu. Şehir, büyük bir toplumsal laboratuvarı. H. Lefebvre, teorik düşüncüyü, pratik eylemi ve hatta imgelemi altüst eden kent olgusunun devasallığını vurgulamaktadır. "Sanayileşmenin anlamı ve sonu olan kent toplumu, kendini arayarak oluşmaktadır." Kent toplumu, felsefeyi, sanatı ve bilimi yeniden ele almaya mecbur bırakılmaktadır. Neden felsefe? Çünkü kent, felsefenin kökenlerindeki sorunsaldır: Dolayım ve çevre olan site, günümüzde doğadan tamamen ayrılmıştır. Sanat da tartışma konusu haline gelmiştir. Giderek yeni bir yazgı olarak örgütlenmektedir; kent toplumuna ve bu toplumun gündelik hayatına hizmet etme yazgısı. Bilime gelince, bilim de bu yeni nesneyle çatışmaktan kaçınamaz. Matematik, bilişim, siyasal iktisat ve demografi, kendi özgüllüklerini inkâr etmeden, bu kent alanı üzerinde bir bütünlük ve sentez gerekliliğiyle karşılaşmaktadır. Kent, siyasal stratejiden ayrılamayan bir bilgi stratejisine yol açmaktadır. H. Lefebvre, bu bilgi stratejisini düşünmeyi sağlayan potansiyelleri, imkânları ve ufku değerlendirmeye çalışmıştır. Onun cevabı, yeni bir hakkın uygulamaya konmasıdır: Şehir hakkı; yani yenilenmiş bir hümanizmanın ve demokrasinin koşulu olan kent yaşamı hakkı. *La proclamation de la commune* [Komün'ün İlanı] (Gallimard, 1966) vesilesiyle açıklanmış olan, şenlik ve oyunculluk üzerine fikirler bu kitapta yeniden karşımıza çıkmaktadır.

İkinci evre, *Espace et société* dergisinin kuruluşudur. Mayıs '68 hareketi "Şehir Hakkı" tezlerinin dünya çapında bir atılım göstermesini sağlayacaktır. H. Lefebvre, hareket üzerine düşünen ve 1968'de çıkan manifestoda kendi görüşlerini bulan bütün sosyologları, mimarları,

siyaset bilimcileri etrafında toplar. Onlarla birlikte *Espace et société* dergisini çıkartır. Dergi, 1970-1980 döneminde mekân üretimi üzerine düşüncede hakim bir rol oynar. Anthropos Yayınları'nın çıkardığı bu dergide H. Lefebvre entelektüel elebaşı olurken, Serge Jonas da teknik elebaşılığı sürdürür. H. Lefebvre derginin yönetimini Anatole Kopp'la paylaşır. Komite üyeleri, Bernard Archer, Manuel Castells, Michel Coquery, Jean-Louis Destandau, Colette Durand, Serge Jonas, Bernard Kayser, Raymond Ledrut, Alain Medam, Jean Pronteau, Henri Provisor ve Pierre Riboulet'dir. 1970-1980 yılları arasında dergi otuz beş sayı çıkacaktır. Bu arada, yazı kolektifine yeni üyeler de katılacaktır: Macha Auvray, André Bruston, Jean-Pierre Garnier, Michel Maffesoli, Sylvia Ostrowetksky bunlar arasındadır. Ayrıca, ara sıra yazan başka isimler de vardır.

Bu derginin birinci sayısının ilk yazısı olan "Mekân Politikası Üzerine Düşünceler", 13 Ocak 1970'de Paris'teki Şehircilik Enstitüsü'nde konferans şeklinde duyuruldu. Bu yazıda H. Lefebvre, kent sorunu üzerine programını ortaya koymuştur. Bu program, önceki on yılın bir bilançosudur. Geçmişe bu bakış, kentleşme cephesinde çok zengin olan altmışlı yıllarda yapılanları ve söylenenleri değerlendirmeyi sağlar. İktidarın yüksek mevkilerinde bir perspektif değişimi gerçekleştiğinden analiz son derece gereklidir. Bu, az çok gerçek bir değişimdir. Dolayısıyla, değerlendirilmesi gereken bir durumdur.

Bu metin, üç önermeyle ayakta duran bir ideolojinin hakimiyetini saptamaktadır:

1) Bu, bağdaşık bir eylemdir; kentleşme kimi zaman ampirik şekilde kendini gösterirken, kimi zaman belirli bilimsel kavramları (demografi, ekonomi, coğrafya...) uygular, kimi zaman ise disiplinlerarası etkileşime yaslanır.

2) Kentleşme alanında kendine özgü bir epistemoloji oluşmaktadır.

3) Kentleşme hem genel toplum düzeyinde (bu durum da bir mekân bilimi oluşturur), hem de yerel düzeyde, yaşam alanı ölçeğinde gelişmelidir.

Filozof, mekânsal olanın zamansal olan karşısındaki önceliğini algılamıştır. Mekân, kendi içinde ve kendi için tahayyül edilir; siyasetin dışında, bir ideolojinin söz konusu edildiğine dalalettir. Fakat ihtiyaçların bu lojistiğe dahil olacağının hiçbir garantisi yoktur. Oysa H. Lefebvre

mekânın siyasal olduğunu saptar. Mekân stratejiktir. Mekânı oluşturmuş bu eski stratejilerin izlerini bulmak gerekir. Mekân, görüldüğünün tersine, homojen değildir. Mekân üretimi herhangi bir metanın üretimiyle karşılaştırılabilir. Fakat metaların üretimiyle mekânın üretimi arasında bir diyalektik vardır. Tarihin ürünü olan mekân, maddi planlamanın, mali planlamanın ve mekân-zaman planlamasının bulunduğu yerdir. Bütünü planlama hayali, teknolojiye özgüdür. Demokrasi, ancak bu planlamanın çatlaklarında kendine bir yer bulabilir. Mekân ve doğa da toplumsal çelişkileri analiz eder. “Mekân gibi doğa da artık siyasallaşmıştır, çünkü bilinçli ve bilinçsiz stratejilerin parçası haline gelmiştir. Milli parkların düzenlenmesi gibi şeyler birer stratejidir, fakat küçük bir stratejidir, daha ziyade bir taktiktir. Bu durumda, çok daha uzağı görmek gerekir.”⁴ Bu metnin otuz yıllık olduğu düşünülürse, güncelliği çarpıcıdır... Keza toplumun mekân sorununu tüm siyasal kapsamı içinde üstlenme gücü bakımından da çarpıcıdır. Henri Lefebvre, henüz başlangıç aşamasında olan siyasal ekolojinin bir anlamda öncülerindendi.

Tekrar okuduğumuz bu yazıda H. Lefebvre mekânın siyasal olduğunu, ademi merkezîyetçiliğin devletin merkezîyetçiliğine karşı çıkarılması gereken bir koz olduğunu gösteriyordu. Bu kent stratejisi sorunu *Kentsel Devrim*’in sonunda yeniden ele alınmıştır. Kent, politik bir kozdur. Bu koz, teorik düzeyde kavramsal olarak işler. H. Lefebvre yabancılaşma ve gündelik hayatın eleştirisi kavramlarını yeniden ortaya koyar. Teoriyle deneyimi hiç durmadan karşı karşıya getirmek, genel bir praksiye, kent toplumu praksisine varmak için bir bilgi stratejisi hazırlanmalıdır. Bu praksis, özgürlüğün en yüksek hali olan zamanı ve mekânı insanın sahiplenmesi şeklinde ele geçirilmelidir. Siyasetçiler süreçleri elbette kontrol etmektedir. Teknik hakimiyet siyasetçilerdedir. Fakat, itirazın rolü, “imkânsız gözüken şeyi mümkün kılacak şekilde”⁵ gerçeği, mümkünü ve nâmümkünü eklemlmeyi sağlayacak diyalektik analizi sıkı sıkıya kavramaktan ibarettir.

Analiz küreselleşir. Kent sorunu, (gerillanın geliştiği) Güney Amerika’da, (kentsel çatışmanın şehir merkezleriyle Siyahi gettoları karşı karşıya getirdiği) Kuzey Amerika’da, Asya’da ya da Avrupa’da

4 H. Lefebvre, “Reflexions sur la politique de l’espace”, *Espace et société*, no 1, 1970, s. 7.

5 H. Lefebvre, *Espace et politique*, s. 143.

aynı şekilde ortaya konmaz. H. Lefebvre'in belirttiği **kent stratejisinin** ilkeleri şunlara dayanır:

- Kent sorunsalı, siyasal yaşamı ön plana çıkararak **bu yaşama dahil** olmalıdır,

- Birinci maddesi, özyönetimin genelleşmesi olacak **bir program** hazırlanmalıdır. Bu kentsel özyönetimi sanayinin özyönetimiyle birlikte düşünmek gerekir,

- Şehir hakkı tanınmalı, yani merkezden ve merkezin hareketinden dışlanmama hakkı tanınmalıdır.

Bu önermelerin o dönemde tüm dünyada gelişen gerçek toplumsal hareketler ve kent isyanları tarafından ne ölçüde ileriye götürüldüğü hissedilebilir.

La pensée marxiste et la ville [Marksist Düşünce ve Şehir] kitabı, H. Lefebvre'in kent üzerine araştırmasını, gayet iyi bildiği iki yazar olan Marx'la Engels'i yeniden okuyarak zenginleştirmesini sağlayan, basitleştirici bir eserdir. Bu araştırma, *Espace et politique* dergisinde sürmüştür. Kitap, 1970 ile 1973 arasında, o dönemde gidip geldiği birçok büyük üniversitede (Tokyo, Oxford, New York, Santiago ve Caracas) sunduğu tebliğleri toplamaktadır. Bu tebliğler, Lefebvre'i, başka eserlerde ele aldığı bazı noktaları belirginleştirmeye yöneltmektedir. Şehri ve kenti yeniden tarif etmiş, Engels'i ütopyayla ilişkisi içinde tekrar okumuş, post-teknolojik toplumun kurumlarını incelemiş, toplumsal sınıfları mekânla ilişkileri açısından analiz etmiştir.

"Burjuvazi ve mekân" üzerine bölümde, Lefebvre, Fransa'nın eşitsiz gelişmesini, Paris ile periferi arasındaki çelişkileri vurgular. "Başkent her şeyi kendine çekmektedir: İnsanlar, beyinler, servet... Bursı bir karar ve kanaat merkezidir. Paris'in etrafında hiyerarşiye tâbi mekânlar yayılmaktadır; bu mekânlar hem Paris'in hakimiyeti altındadır, hem de onun tarafından sömürülmektedir. Emperyalist Fransa sömürgelerini kaybetti, fakat bir iç yeni-sömürgecilik yerleşti. Günümüz Fransa'sında aşırı-gelişmiş, aşırı-sanayileşmiş, aşırı-şehirleşmiş bölgelerin yanında, azgelişmişliğin şiddetlendiği çok sayıda bölge de vardır."⁶ Daha ötede şunu söylemektedir: "Egemen sınıflar günümüzde mekânı bir enstrüman gibi kullanıyorlar. Çok amaçlı bir enstrüman:

6 H. Lefebvre, *Espace et politique*, s. 143.

İşçi sınıfını dağıtmak, belirli yerlere bölüştürmek, kurumsal kurallara tâbi kılarak çeşitli akışlar düzenlemek, dolayısıyla mekânı iktidara tâbi kılmak, mekânı kontrol etmek ve kapitalist üretim ilişkilerini koruyarak bütün toplumu teknokratik bir şekilde yönetmek.” (a.g.e., s. 155)

“İşçi Sınıfı ve Mekân” bölümünde Henri Lefebvre proletaryanın tarihini şehirle ilişkisi içinde hatırlatır. Paris Komünü’nün, Haussmann’ın düşündüğü kentsel denetim politikasına proletaryanın cevabı olduğunu vurgular (a.g.e., s. 168). Daha yakın olgular olarak, Fos-sur-Mer programı, Lorraine’in tasfiyesini, işçi sınıfının Dunkerque’e sürülmesini analiz eder. Burjuvazinin bu yeni pratiği Lefebvre’i, siyasal düşünme biriminin doğasını sorgulamaya yöneltir: İşyeri hâlâ böyle bir birim midir? Mekânın üretimi bu işi görüyor olmasın? Mekân düzeyinde yeni bir toplumsal hareket tahayyül edilebilir mi? Sorulan soruların çoğu hâlâ fazlasıyla günceldir.

İşte, H. Lefebvre’in *Mekânın Üretimi*’ni yazıp yayımladığı 1974 yılındaki tablo ve entelektüel bağlam budur. O dönemde bir üniversite profesörünün emeklilik yaşı 70 idi. H. Lefebvre, kısaca bahsettiğim hareketli tarihsel ve biyografik koşullar sonucunda kaybettiği kıdemi yakalamak için 71 yaşına kadar görevde kalmıştı. 1972 yılında H. Lefebvre’in, *Mekânın Üretimi*’ni kaleme alma gibi bir misyonla Nanterre’de profesör olarak kalmak için ek bir yıl talep ettiğini biliyoruz. Bu da kendisi için ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir. Keza, üniversitedeki kariyerinin sonuna vurgu yapmaktadır... Kent ve mekân üzerine araştırmalarının yaygınlığı ve yoğunluğu başka konular üzerinde yayın yapmasını da engellemez. Şehir üzerine araştırmalarına paralel olarak: 1966 yılında *Langage et société*’yi [Dil ve Toplum] (Gallimard) ve *Sociologie de Marx*’ı [Marx’ın Sosyolojisi] (PUF), 1967 yılında *Position contre les technocrates*’ı [Teknokratlara Karşı Tavır] (Gonthier), 1968’de *La vie quotidienne dans le monde moderne*’i [Modern Dünyada Gündelik Hayat] (Gallimard) ve *L’irruption, de Nanterre au sommet*’yi [Baskın: Nanterre’den Zirveye] (Anthropos), 1970’de *La fin de l’histoire*’ı [Tarihin Sonu] (Minuit), 1971 yılında *Le manifeste différentialiste*’i [Diferansiyalist Manifesto] (Gallimard), *Au-delà du structuralisme*’i [Yapısalcılığın Ötesinde] (Anthropos) ve *Vers le cybernanthrope, contre les technocrates*’ı [Sibernantropa Doğru, Teknokratlara Karşı] (Anthropos), 1972’de *Tro-*

is textes pour le théâtre'ı [Tiyatro İçin Üç Metin] (Anthropos), 1973 yılında *La survie du capitalisme, la reproduction des rapports de production*'u [Kapitalizmin Hayatta Kalışı, Üretim İlişkilerinin Yeniden-Üretimi] (Anthropos) yayımlaması bu dönemin verimliliğini gösterir. Onlarca makaleyi ise saymıyoruz!⁷ Bu kadar kısa sürede böyle bir üretim görmek şaşırtıcıdır. Aynı zamanda sürekli yolculuk yaptığı, Nanterre'de dersler verdiği, en verimli tez yöneticilerinden biri olduğu da bilindiğinde, Lefebvre'in kişiliğine dair bir fikir edinilir. H. Lefebvre, emekli olduktan sonra, *De l'état*'nın [Devlet Üzerine] dört cildini (1976-1978, 10/18 Yayınları) ve önceden ele aldığı konuları derinleştiren, felsefi perspektifli onlarca başka eser yazacaktır.

Dolayısıyla, *Mekânın Üretimi* Henri Lefebvre'in önemli eserlerinden biridir; toplam eserleri içinde kavşak bir kitaptır. Kimi zaman güç okunur bir kitaptır. Ama heyecan vericidir. Bir yöntemin ürünüdür: Gerileme-ilerleme yöntemi.⁸ Lefebvre, şimdiki zamanın analizinden yola çıkar. Güncel çelişkileri anlamak için geçmişe uzanır. Bu çelişkiler ne zaman ortaya çıkmıştır? Şimdiki zamana geri döner, sonra gelecekte gerçekleşebilecek potansiyelleri belirtir. O zaman geleceğe yönelir. Şehir ve kır krizi karşısında, Lefebvre kent kavramını önermişti. Şimdi, mekân kavramı üzerinde düşünmektedir. Burada onun kitabından alıntı yapma niyetinde değilim. Kitap okurun gözü önündedir ve artık okumaya girişecektir...

* * *

Bu önsözü bitirmeden önce, izin verirsiniz, bu yeni bin yılın dönemecinde Henri Lefebvre'in düşüncesinin hangi koşullarda yeniden keşfedildiğine dair bir laf edeceğim. H. Lefebvre'in çok tercüme edilen bir yazar olduğunu söyledim. Ancak işin tuhafı, bütün kitapların aynı ülkelerde ve aynı dönemlerde tercüme edilmemiş olmasıdır. Japonlar bazı metinleri çevirdiler, Amerikalılar başkalarını... Almanya'da ve La-

7 Ayrıntılı bibliyografi için bkz. s. 427

8 H. Lefebvre'in Marx'tan aldığı (Sartre'ın da H. Lefebvre'den aldığı) bu yöntem Lefebvre'in eserini sunuşumda ayrıntılı olarak ele alınmıştır (a.g.e.). Tarihle sosyolojiyi, yatay ve dikey perspektifleri uzlaştırmaya çalışır. Burada yapamayacak olmaktan üzüntü duyduğum uzun açıklamaları hak eden bir yöntemdir.

tin ülkelerinde tercümenin bir mantığı vardır. Eserleri daha çıktığı anda yayımlayan ülkeler olduğu gibi, bu düşüncüyü geç keşfedenler de vardır (Koreliler günümüzde H. Lefebvre'in birçok kitabını tercüme ediyorlar). Fransa da bu hareketlilikten nasibini almaktadır. Haziran 1991'deki ölümünün ertesinde ortaya çıkan yeni siyasal koşullar (Marksizmin usulüne uygun eleştirisi) nedeniyle, onun düşüncesi gölgede kaldı. Bu durum zaten birkaç yıl önceden başlamıştı. Önemli gördüğüm iki kitap olan *Nationalisme contre les nations* [Uluslara Karşı Milliyetçilik] ile *La somme et le reste*'in [Toplam ve Kalan] 1988 ve 1989'da yayıma hazırladığım yeni baskıları kitapçılarda satış başarısı elde etmedi.

Bugün Syllepse Yayınları H. Lefebvre'in önemli eserlerini yeniden basma yönünde bir çaba sergilemektedir. *La conscience mystifiée* [Mistifiye Edilmiş Bilinç] ve *L'irruption, de Nanterre au sommet* [Baskın: Nanterre'den Zirveye] yeni bir ad altında, *Mai 68, l'irruption* [Mayıs '68, Akın] olarak yayımlandı... H. Lefebvre'in hiç bulunamayan bir eseri olan *Métaphilosophie*'nin [Meta-Felsefe] yakında basılacağı* duyurulmaktadır... Lefebvre'in önemli bir rol oynadığı bu dönemde, Anthropos Yayınlarına vermiş olduğu eserlerden birini yeniden basmayı bir yıl önce kabul eden yayınevi yöneticisi Jean Pavlevski'ye teşekkür ederim. O zamandan beri Anthropos'ta çok şeyler olup bitti... Bu kitabın yeniden yayına hazırlanması görevini bana emanet ettiği için de Catherine Lefebvre'e teşekkür ederim. Anthropos Yayınları beşeri bilimleri yeniden canlandırırken bu yayınevinin klasiklerinin yeni baskılarının bu sürece damgasını vurması bana çok ilginç gelmektedir. Bu eseri editoryal önceliklerinden biri olarak gören (Kültür Bakanlığı'nın, Centre National du Livre'in ve Direction de l'Architecture'ün uzantısı olan) *Librairie de l'architecture et de la ville*'in [Mimari ve Şehir Kütüphanesi] dileğiyle benim arzumun denk düşmüş olması muhtemeldir. Bu kitabın piyasada bulunmamasının bazı meslekler için, özellikle de mimarlar ve kent sosyologları için bir boşluk doğurduğu doğrudur. Ayrıca eserin, yayınevinin "Etno-sosyoloji" dizisini altında yayınlamasından da mutluyum.

Remi Hess

Paris VIII Üniversitesi'nde Profesör

* *Métaphilosophie*, 2000 yılında, Syllepse Yayınları tarafından yayımlandı. (e.n.)

GİRİŞ

MEKÂNIN ÜRETİMİ

On iki ya da on beş yıl önce bu kitap yazıldığında, mekân anlayışları bulanık, paradoksal ve tutarsızdı. Kozmonotların başarılarından ve gezegenler arası füzelerden sonra, mekân tartışmasız bir “moda” halini almıştı: falancanın mekânı, filancanın mekânı; resim, heykel, hatta müzik mekânı. Fakat insanların ve kitlelerin büyük çoğunluğu bu kelimeden, yeni ve tekil yan-anlamlarla yüklü (büyük harfle) Mekân’ı, yani Uzay’ı, sadece kozmik mesafeleri anlıyordu. Geleneksel olarak bakıldığında, terim matematikten, geometriden (Öklid) ve teoremlerinden, dolayısıyla bir soyutlamadan, içeriksiz bir içerikten başka bir şeyi pek çağırıştırmıyordu. Peki ya felsefede? Mekân çoğu zaman küçümseyeniyordu, diğer kategoriler arasında bir kategori olarak ele alınıyordu (Kantçılar bir “a priori” diyorlardı: Hissedilir olguları yerleştirmenin bir tarzı). Kimi zaman bütün yanılısma ve hatalar mekâna yükleniyordu: “Kendi” içselliğini, arzu ve eylemini dışarıya doğru, dolayısıyla psikolojik yaşamı dışarıya ve (dille birlikte ve dil olarak -Bergson-) parçalayan ve parçalanan cansıza yönelten şey. Mekânla ilgilenen bilimlere gelince, mekânı bölüyorlar, coğrafi, sosyolojik, tarihsel gibi basitleştirilmiş yöntemsel postülatlara göre parçalara ayırıyorlardı. Hatta mekân, içerenin içeriğe ilgisiz kaldığı, ama mutlak, optik-geometrik, Öklidçi-Kartezyen-Newtoncu gibi ifade edilmemiş kimi ölçütlere göre tanımlanmış boş bir çevre olarak görülüyordu. “Mekânlar”ın varlığı kabul edildiğinde, bunlar, kapsamı doğru dürüst belirlenmeden kalan bir kavramın içinde bir araya getiriliyordu. Doğru dürüst sindirilmemiş olan görecelilik mefhumu, hepsi de geleneğe has-

redilmiş kavram, temsil ve özellikle gündelik hayatın (üç-boyutluluk, mekân ile zaman, metre ile saat ayrımı, vb.) kıyısında oluşuyordu.

Paradoksal bir şekilde, yani ifade edilmemiş, itiraf edilmemiş, açıklanmamış (şeytani) bir çelişkiyle birlikte, -mevcut toplumda ve üretim ilişkisinde- pratik, bu parçalı temsil ve bilgilerden başka yönde gidiyordu. *Onlar* (siyasetçiler mi? Hayır; daha ziyade önemli bir yetkiye ve otoriteye sahip olan işbirlikçileri ve teknokrat yardımcıları), *onlar* mekânsal planlamayı icat etmişlerdi; özellikle de Fransa’da. “Olayların akışı”na bırakıldığında kötü bir görünüm edildiği (haklı gerekçelerle) görülen Fransa mekânını rasyonel olarak şekillendirmek, biçimlendirmek öneriliyordu: Bir yerde çölleşme, başka yerde aşırı kalabalıklaşma, vb. Özellikle Akdeniz’den başlayıp Rhone Vadisi, Saone ve Seine’den geçerek Kuzey Denizleri’ne dek uzanan “kendiliğinden” eksen zaten sorunsuz değildi. Paris’in etrafında ve bazı bölgelerde “dengeleyici metropoller”in inşası tasarlanıyordu. Güçlü ve merkezi bir örgütlenme olan “imar – iskân vekaleti”, ne imkân yetersizliği çekmektedir ne de hırs: Uyumlu bir ulusal mekân *üreterek*, yalnızca kâr arayışına itaat eden “vahşi” şehirleşmeye biraz düzen vermek gerekiyordu.

(Ne bilanço-madde planlamasıyla ne de sermaye kullanımını devletin kontrolüyle, yani mali açıdan planlamayla örtüşen) bu orijinal planlama teşebbüsünün günümüzde parçalandığının, neoliberalizm tarafından hiçe indirildiğinin, o zamandan beri de bir daha belini doğrultamadığının herkes farkında.

Mekân teorileri ile mekânsal pratikler arasında kayda değer ama yine de pek az dikkat çekmiş bir çelişki buradan kaynaklanır. Kavramsal ya da yöntemsel önlem olmadan, kozmolojik olandan insani olana, makrodan mikroya, işlevlerden yapılar sığrayan, mekân üzerine tartışmaları karmakarışık eden ideolojilerin örttüğü -boğduğu da denebilir- bir çelişki. Çok muğlak olan mekân ideolojisi, rasyonel bilgiyi, etkin ama otoriter planlamayı, önemsiz ve yaygın temsilleri çatıstırıyordu.

(Toplumsal) mekânla (toplumsal) zamanı az çok başkalaşmış “doğal” olgular olarak değil, basit “kültürel” olgular olarak da değil, *ürünler* olarak kabul eden kafa karışıklığından kurtulma çabası buradan kaynaklanır. Bu kafa karışıklığı, *ürün* teriminin kullanım ve anlamında bir değişime yol açar. Mekânın (ve zamanın) üretimi, mekânı ve zama-

nı, elden ya da makineden çıkma herhangi bir “nesne” ve “şey” olarak değil, fakat *ikincil doğanın* temel veçheleri olarak, toplumların “birinci doğa” üzerindeki, madde ve enerjiler türünden hissedilir veriler üzerindeki etkisinin sonucu olarak görüyordu. Ürün müdür bunlar? Özgül bir anlamda, evet; (üretilmiş ama “pay edilmiş” mekân ve zaman tam da “şeyler” ve nesneler gibi mübadele ediliyor, satılıyor, alınıyor olsa da) özellikle gündelik ve önemsiz anlamı içinde “ürünler”in, yani nesne, şey ve metaların sahip olmadıkları bir (“bütünsellik” değil ama) *genellik* niteliğiyle, evet.

Bu arada, daha o dönemde (1970’lere doğru) *kentleşme* sorunlarının (başka yere bakmayı tercih eden çoğu insan açısından körleştirici) bir kesinlikle ortaya çıktığını vurgulamak gerekir. Resmi metinler yeni barbarlığı ne kurala bağlamaya ne de maskeleyemeye yetiyordu. Kârların azamileştirilmesinden başka stratejisi olmayan, yaratıcı özgünlükten ya da rasyoneliteden yoksun, kütleli ve “vahşi” kentleşme ve inşaatlar, her yanda saptanabilen ve gözlemlenebilen felaket etkilerini daha o dönemde “modernite” kisvesi altında doğuruyordu.

Sitenin, Şehrin ve Kentin, düşüncenin, yaratıcılığın merkezleri, ayrıcalıklı yerleri, beşikleri olduğu tezi (Yunan-Latin tez; uygarlığımızın tezi!) yeni argümanlar olmadan nasıl savunulabilir? “Şehir-köy” ilişkisi, “aşırı” yorumlarla birlikte (“dünya şehri”ne karşı “dünya köyü”), dünya çapında dönüşüyordu. Şehrin işgal ettiği, sahip çıktığı (ya da sipsiz bıraktığı) mekân açık seçik tahayyül edilmeden Şehri (genelleşmiş dış ve iç patlamasını, modern Kenti) nasıl düşünebiliriz? Modern şehri ve kenti öncelikle ürün olarak düşünmeden, (kendi malzemelerini dönüştüren sanat yapıtının geniş ve güçlü anlamında) *yapıt* olarak düşünmek imkânsızdır. Ve bu ürün, tanımlı bir üretim tarzı içindedir. Bu üretim tarzı, güçten düşerken, aşırı sonuçlarını da gösterir ve kimi zaman, en azından, beklenti, gereklilik, çağrı şeklindeki “başka bir şey”i de algılamayı sağlar. Ekolojistler bu duruma önceden dikkat çekmişler ve kamuoyunu harekete geçirmişlerdi elbet: kirlenmiş toprak, çevre, hava ve su; Şehrin malzemesi, “hammadde”si olan ve hayasızca talan edilen doğa. Bu ekolojik eğilimde, mekân ile toplum arasındaki, teritorial, kentsel, mimari olan arasındaki ilişkinin genel bir teorisi eksikti...

Mekânın toplumsal ürün olarak kavranışı elbette kolay değildi; başka deyişle, kısmen yeni ve öngörülmemiş bir sorunsal içeriyordu.

Herhangi bir “ürünü”, şeyi ya da nesneyi değil, bir ilişkiler bütünü belirlen bu kavram, *üretim*, *ürün* ve bunların ilişkileri mefhumlarının derinleştirilmesini gerektiriyordu. Hegel’in dediği gibi, bir kavram ancak belirttiği şey tehdit altında olduğunda, sonuna -dönüşümüne- yaklaştığında ortaya çıkar. Mekân, pasif, boş bir şey olarak ya da “ürün” gibi, karşılıklı mübadelede bulunmaktan, tükenmekten ve yok olmaktan başka anlamı olmayan bir şey olarak düşünülemez. Bir ürün olan mekân, etki ya da tepki yoluyla bizzat üretime müdahale eder: Üretken emeğin örgütlenmesi, ulaşım, hammadde ve enerji akışı, ürün paylaşım ağları... Kendince üretken ve üretici olan mekân, üretim ilişkilerine ve (iyi kötü örgütlenmiş) üretici güçlere dahildir. Mekân kavramı tek başına bırakılamaz ve statik kalamaz; diyalektikleşir: Ürün-üretici olan mekân, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin dayanağıdır. Aynı zamanda, üretim aygıtının, genişletilmiş yeniden-üretimin, pratik anlamda “alanda” gerçekleştirdiği ilişkilerin *yeniden-üretiminin* içine de dahil değil midir?

Bu mefhum yeterince aydınlık değil midir? İfade edildiği andan itibaren birçok olguyu aydınlatmıyor mudur? Gerçeklik kazanamaz mı? Yani toplumsal üretim ve yeniden-üretim ilişkilerini, “alanda”, dolayısıyla *üretilmiş* bir toplumsal mekânda gerçekleştiremez mi? Bu ilişkiler “havada”, bilgi tarafından ve bilgi için yapılmış soyutlanmış olarak kalabilirler mi? Dahası, bu teorileştirme, (mevcut üretim tarzının sınırlı çerçevesi içinde kalan) *projenin*, yani mekânsal planlama projesinin özgünlüğünü anlamayı sağlar. Bunu anlamak, ama aynı zamanda, başka talep ve projelere bağlı olarak dönüştürmek, tamamlamak; fakat bunları yaparken, niteliğini, özellikle de kentleşmeyi dert ediyor olmasını dikkate almak; dolayısıyla, yeniden ele almak gerekir.

İkinci ve aynı ölçüde önemli güçlük: Katı Marksist gelenekte toplumsal mekân bir üstyapı olarak görülüyordu. Başka şeylerin yanı sıra, hem üretici güçlerin hem de yapıların, mülkiyet ilişkilerinin sonucu olarak kabul ediliyordu. Oysa mekân, üretici güçlere, işbölümüne dahildir. Mülkiyetle ilişkisi olduğu açıktır. Mübadeleyle, kurumlarla, kültürle, bilgiyle ilişkilidir. Satılır, alınır; mübadele değeri ve kullanım değeri vardır. Dolayısıyla, klasik olarak birbirinden ayrılan ve hiyerarşileştirilmiş “düzeyler”in, “planlar”ın herhangi birinde yer almaz.

Demek ki, (toplumsal) mekân kavramı ile mekânın kendisi, “temel-yapı-üstyapı” sınıflandırmasının dışında kalır. Zaman gibi mi? Belki. Dil gibi mi? Göreceğiz. Yine de Marksist analiz ve yönelimi terk etmemiz mi gerekiyor? Herkes buna davet ediyor, bu telkinde bulunuyordu. Üstelik yalnızca da mekân konusunda değil. Fakat, tersine, kaynaklara geri dönemeyiz miyiz, yeni kavramlar getirerek, yaklaşım tarzlarını incelterek ve yenilemeye çalışarak analizi derinleştiremeyiz miyiz? Bu eser buna çabalamaktadır. Mekânın kâh “düzey”lerin birinde kâh ötekinde ortaya çıktığını, şekillendiğini, müdahale ettiğini varsayıyoruz. Kâh emekte ve tahakküm (mülkiyet) ilişkilerinde, kâh üstyapıların (kurumlar) işleyişinde... Dolayısıyla, eşitsiz bir şekilde ama her yerde görülür. Mekânın üretimi üretim tarzında “hakim” olamaz, fakat pratiğin veçhelerini koordine ederek, özellikle bir “pratik” içinde birleştirerek bunları birbirine bağlar.

Hepsi bu değil. Dahası var. (Toplumsal) mekân, üretim tarzına hem sonuç, hem de neden ve gerekçe olarak müdahale etse de, bu üretim tarzıyla birlikte değişir. Bunu anlamak kolaydır: “Toplumlarla” birlikte değişir (eğer böyle ifade etmeyi tercih edersek). Dolayısıyla, *mekânın tarihi* vardır. (Tıpkı zamanın, bedenlerin, cinselliğin, vb. tarihinin olması gibi.) Hâlâ yazılmayı bekleyen bir tarihtir bu.

Mekân kavramı zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağlar. Karmaşık bir süreç oluşturur: (yeni, meçhul mekânların, kıtaların ya da evrenin) *keşfi*; (her topluma özgü mekânsal örgütlenmenin) *üretimi*; (yapıtların: manzaranın, anıtsallığı ve dekoruyla birlikte şehrin) *yaratılması*. Bu, evrimsel ve (doğuyla birlikte) genetik olarak işlese de bir mantığı vardır: *aynı-zamanlılığın* genel formudur bu mantık; çünkü her mekânsal düzenleme, zekânın üst üste binmesine ve eşzamanlılığı *üreten* öğelerin maddi olarak bir araya gelişine dayanır.

Bununla birlikte, olay karmaşıklaşır. (Söz konusu toplumun) üretim tarzı ile mekânı arasında, doğrudan, dolaysız ve dolaysızca kavranan, dolayısıyla şeffaf bir ilişki var mıdır? Hayır. Farklılıklar vardır: İdeolojiler araya girer, yanılısamalar müdahale eder. Bu eser, bunu aydınlatmaya başlamıştır. Örneğin, 13. ve 14. yüzyıllarda Toskana’da perspektifin icadı. Yalnızca resimde (Siena Okulu) değil, öncelikle

pratikte, üretimde. Kırsal yapı değişir: Feodal mülkten ortakçılığa geçilir; servilerle kaplı yollar, kişiyi ortakçılıkla işlenen çiftliklerden bulunmuş bir vekilharcın oturduğu efendinin konutuna götürür; çünkü mülk sahibi şehirde yaşamaktadır ve orada bankacılık, büyük tüccarlık yapmaktadır. Şehir, mimari sonuçlarıyla birlikte değişir; ön cephe, diziliş, ufuk... Bu yeni mekân üretimi ve perspektif, ekonomik bir dönüşümden ayrılamaz: Üretim ve mübadelenin büyümesi, yeni bir sınıfın yükselişi, şehirlerin önemi, vb. Fakat fiilen geçmiş olan şeyde, nedensel bir zincirlenişin basitliği yoktur. Yeni mekân hükümdarlar tarafından ve onlar için mi tasarlanmış, yaratılmış ve üretilmiştir? Zengin tacirler için mi? Bir uzlaşma yoluyla mı, yoksa mevcut haliyle şehir tarafından mı? Birçok nokta karanlıkta kalır. Mekânın tarihi (tıpkı toplumsal zamanın tarihi gibi) bir türlü tamamlanmaz.

Yine bu eserde sözü edilen ve yeterince aydınlatılmamış -daha şaşırtıcı- bir diğer örnek, *Bauhaus* ve Le Corbusier'dir. *Bauhaus*'lular, Gropius ve dostları, 1920-1930 arası Almanya'da birer devrimci ve Bolşevik olarak telakki edildiler ve zulüm görerek ABD'ye geçtiler. Orada modern denen mekânın, "ileri" kapitalizm mekânının *pratisyenleri* (mimarlar ve kentleşme uzmanları) ve hatta *teorisyenleri* oldular. Yapıtları ve öğretileriyle, modern mekânın inşasına, "alandan" gerçekleşmesine katkıda bulundular. Bir de Le Corbusier'nin trajik yazgısı ve başına gelen terslik var elbette! Le Corbusier'nin ardından, büyük toplu konutları ve "blokları", işçi sınıfının özgül yaşam alanı olarak kabul edenler için de talihsizlik! Onlar, modernite kisvesi altında kendi mekânını üreten ve böylece tamamlanan *üretim tarzı* kavramını ihmal ediyorlardı. "Modernite" mekânının belirgin özellikleri vardır: homojenlik – parçalılık – hiyerarşiklik. Bu mekân çeşitli nedenlerle homojenliğe yönelir: Elementlerin ve malzemenin imalatı; müdahillerin benzeşen gereklilikleri; yönetim ve denetim, gözetim ve iletişim yöntemleri. Plansız, projesiz homojenlik. Sahte "toplular", ki aslında bunlar toplumsal izolasyondur. Çünkü (yine) paradoksal olarak, bu homojen olması için planlanan mekân parçalanır: paylara, parsellere ayrılır. Kırıntılara dönüşür. Bu da gettolar, yalıtılmış alanlar, mahalle grupları, etrafla ve çeşitli merkezlerle doğru düzgün birleşmemiş sözde-topluluklar üretir. Katı bir hiyerarşileşme söz konusudur: konut mekânları, ticari mekânlar, boş zaman mekânları, marjinaler

için mekânlar, vb. Bu mekânın tuhaf bir mantığı hüküm sürer ve bu da, yanıltıcı bir şekilde, bilgisayarlaşmaya bağlanır ve homojenliğinin altında “gerçek” ilişki ve çatışmaları gizler. Ayrıca, bu yasa ya da kendi mantığıyla (homojenlik – parçalılık – hiyerarşiklik) birlikte bu mekân şeması, benzer etkilerle, bilgi ve kültürün içinde, bütün olarak toplumun içinde daha büyük bir kapsam edinmiş ve bir tür genellemeye erişmiş gözükmektedir.

Dolayısıyla bu eser yalnızca içinde yaşadığımız mekânı ve doğuşunu nitelemeye değil, üretilen mekân dolayısıyla ve aracılığıyla, günümüz toplumunun doğuşunu da yeniden tarife çalışmaktadır. Kitabın adı bu amacı açıkça ifade etmemektedir. Takip edilen yöntemle içkin olan bu niyeti özetleyelim: Toplumsal mekânın tarihi ve doğuşu içinde, şimdiki zamandan yola çıkıp doğuşuna doğru giderek, “geriye dönük” incelenişi; ardından da, imkânları ve geleceği öngörmeyi değilse de sezmeyi sağlayan güncele geri dönüş. Bu yaklaşım, yerel incelemelere, çeşitli ölçeklere yer bırakırken, bunları genel analizin, teorinin genelinin içine dahil eder. Mantıksal içerimler ve üst üste binmeler bu şekilde anlaşılır; ama bu kavrayışın çatışmaları, mücadeleleri, çelişkileri dışlamadığı (bilakis, içerdiği) bilinmektedir. Uyumlar, anlaşmalar ve ittifaklar da dışlanmamıştır. Yerel, bölgesel, ulusal ve dünya çapında olan iç içe girer ve üst üste binerken, mekâna özgü olan ile güncel ya da potansiyel çelişkiler de burada varlık sürdürür, ortadan kaldırılmamıştır. İçerimler ve çelişkiler, mekânın ve diğer alanların içinde, günümüzde, bu kitabın yazıldığı dönemden daha fazla yer kaplamaktadır. İçerim ilişkileri, pazarlardaki ve silahlanmadaki, dolayısıyla mekândaki rakip stratejileri ortadan kaldırmaz.

Toprakla, kentle ve mimariyle ilgili olanın da kendi aralarında, içerimler – çatışmalar şeklinde benzer ilişkileri vardır. Bu, ancak burada belli bir açıdan sergilenmiş ve ortaya konmuş, başka bir yerde ise açıklanmış (bkz. *Logique formelle, logique dialectique*, 3. baskı Messidor, 1981) olan “mantık – diyalektik”, “yapı – konjonktür” ilişkileri anlaşılmissa kavranabilir. Hem soyut hem de somut olan bu ilişkiler, bu “karışıklığı” başka yerde aramak için bir yana bırakan felsefi ve siyasi bir “kültür”ün içinde kavranır.

Toplumsal mekân üzerine araştırma, toptancılığa yöneltir. Tekrar edelim, belirgin ve belirli “alan” araştırmalarını dışlamamaktadır. Bu-

nunla birlikte, “noktasal” olanın -denetlenebilir, kimi zaman ölçülebilir olduğu için bu sıfatla değerlendirilenin- tehlikesi, içine dahil olanı ayırması, “eklemlenen” parçalamasıdır. Dolayısıyla parçalanmayı kabul eder ya da benimser. Bu da, mekân içindeki ağ, bağ ve ilişkileri, dolayısıyla üretimi ortadan kaldırarak toplumsal mekânı parçalayan, aşırı yoğunlaşmama, merkezileşmeme pratiklerine yöneltir. Bu durum, birçok pedagojik, mantıki, siyasi sorunu es geçer...

Bitirmeden önce üzerinde durmamız gereken temel tez şudur. Üretim tarzı, bazı toplumsal ilişkilerle birlikte, kendi mekânını (ve zamanını) örgütler-üretir. Üretim tarzı ancak bu şekilde gerçekleşir. Peki ya “sosyalizm” bir mekân yarattı mı? Yaratmadıysa, sosyalist üretim tarzı henüz somut olarak var olmadığındandır. Üretim tarzı bu ilişkileri alana yansıtır, bu ilişkiler üzerinde etkide bulunur. Toplumsal ilişkiler ile mekânsal (ya da mekânsal-zamansal) ilişkiler arasında, önceden benimsenmiş doğru bir denklik yoktur. Kapitalist üretim tarzının, günümüzde bütün gezegene yayılan kendi mekânsal kapsamını, esin gücüyle ya da zekâsıyla daha baştan “düzenlediğini” söyleyemeyiz! Öncelikle mevcut mekân kullanılır; örneğin su yolları (kanallar, ırmaklar, denizler), sonra karayolları; ardından demiryolları inşa edilir, otobanlarla ve havaalanlarıyla devam edilir. Mekân içindeki hiçbir ulaşım aracı tamamen yok olmamıştır; ne yürümek, ne at, ne bisiklet... Yine de, 20. yüzyılda dünya ölçeğinde yeni bir mekân oluşmuştur; bu mekânın henüz sonuca ermemiş üretimi sürmektedir. Yeni üretim tarzı (yeni toplum) önceden var olan, önceden şekillenmiş mekânı sahiplenmekte, yani amaçlarına göre düzenlemektedir. Bu ağır dönüşümler, zaten sağlam bir mekâna nüfuz ederlerken, kimi zaman da onu sertçe altüst ederler (20. yüzyılda köylerin ve kırsal ortamın durumu buna örnektir).

Demiryollarının sanayi kapitalizminde, ulusal (ve uluslararası) mekânının örgütlenmesinde başat bir rol oynadığı kesindir. Fakat, aynı zamanda, kent ölçeğinde de tramvaylar, metrolar, otobüsler aynı işlevi görmüştür. Dünya çapında baktığımızda ise hava ulaşımları... Önceki örgütlenme parçalanmıştır ve üretim tarzı, sonuçları kendine dahil etmiştir. Onlarca yıldır kırlarımızda ve şehirlerimizde görülen bu ikili süreç, yakın dönem tekniklerinin yardımıyla birlikte, merkezlerden uzak perifelere doğru yayılmaktadır.

Merkezileşmiş ve yoğunlaşmış mekânın örgütlenmesi hem siyasal iktidara hem de maddi üretime yarar, kârları optimize eder. Toplumsal sınıflar, işgal edilen mekânların hiyerarşisi içinde, buraya yatırım yapar ve burayı dönüştürür.

Bununla birlikte, ulusalı ve yereli bütünleştirip parçalayan yeni bir mekân dünya ölçeğinde oluşma *eğilimindedir*. Çelişki dolu bu süreç, kapitalist üretimin tarzı içinde gezegen çapında bir işbölümü ile daha rasyonel bir başka dünya düzenine yönelik çaba arasındaki çatışmaya bağlıdır. Mekânın bu duhulü ve mekân içine bu duhul, tarihsel bakımdan, kurumsal olanın içine duhul yoluyla hegemonyanın fethi kadar önemlidir. Bu duhulün nihai olmasa da temel noktasını oluşturan mekânın askerileştirilmesi, bu eserde (haklı olarak) yer almasa da, hem gezegen çapında hem de kozmik ölçekte bu örneği tamamlamaktadır.

Bu tez, hem homojen hem parçalı (tıpkı zaman gibi!) mekân tezi gibi, on yıldır birçok itiraza yol açmıştır. Bir mekân bütünlük kurallarına tâbi toplumsal bir “nesne” oluştururken nasıl olur da un ufak olabilir?

Yakın dönemde ortaya çıkmış ünlü *fraktal nesne* (B. Mandelbrot) teorisinin, burada ileri sürülen parçalı mekân teziyle alakası olmadığını ileri sürmeye gerek yoktur. Bununla birlikte, hem teorilerin kısmen eşzamanlılığını belirtebiliriz, hem de fizik-matematik teorisinin sosyo-ekonomik teoriyi daha erişilir ve kabul edilebilir kıldığını. Fizik-matematik mekân, boşluklar ve doluluklar, girintiler ve çıkıntılar içerir; parçalanmanın “etkisi altında” olsa da tutarlılığını korur. Demek ki bu teorik teşebbüsler arasında benzerlik vardır (bkz. *La Recherche*, 1985 Kasım sayısı, s. 1313 ve devamı. Keza Paul Virilio’nun *L’espace éclaté* adlı eseri).

Geriye kalan şey, bu parçalı mekân ile parçalanmayla mücadele eden ve rasyonel bir birlik değilse de en azından homojenlik oluşturan çok sayıda ağ arasındaki ilişkiyi aydınlatmaktır. Hiyerarşileşme aracılığıyla ve hiyerarşileşmeye karşı, şurada veya burada, mimari bakımdan ya da kentsel olarak mevcut üretim tarzından çıkan, çelişkilerini bir peçeyle örten değil de onları açığa çıkararak bu çelişkilerden doğan “bir şey” görebilir miyiz?

Bir özeleştiriy yapalım: Banliyölerin, gettoların, tecrit mekânlarının, sahte “toplu” konutların üretiminin doğrudan, keskin, hatta yergili ta-

rifi bu kitapta eksiktir. Yeni bir mekân projesi belirsiz kalmaktadır. Bu taslak metne bugün birçok özellik eklenebilir. Mekân *kullanımında* mimarının rolü her zaman açık seçik görülmemektedir.

Bununla birlikte bu kitabın birçok merkezi vardır ve günümüzde bu eseri (bilgi edinmek amacıyla) yararlı bir şekilde kullanan bir yöntem vasıtasıyla *yeniden okumak* mümkündür.

Birinci zaman ya da moment: Elementler ve bunları tek başına bırakan analiz, üretimin “aktörleri”, elde edilen kârlar, vb.

İkinci zaman: Aydınlatılmış paradigmatik karşıtlıklar; kamusal ve özel – mübadele ve kullanım – devlete özgü olan ile özel olan – cephesel ve kendiliğinden – mekân ve zaman...

Üçüncü zaman: Bu statik tablonun diyalektikleştirilmesi; güç, ittifak ilişkileri – çatışmalar, toplumsal ritimler ve bu mekânın içinde ve bu mekân tarafından üretilen zamanlar...

Bu okuma, bu çalışmayı ü-topya (sözel boşluk içinde kurgusal yapım) ve de a-topya (sadece toplumsal boşluk bırakmak için somut mekânın ortadan kaldırılması) olduğu kınamasından sakınmalıdır.

Henri Lefebvre
Paris, 4 Aralık 1985

İLETİ

Dört duvar arasına kapatılmış
(kuzeyde, bilmeme kristali,
icat edilecek manzara

güneyde yansımali bellek
doguda ayna
batıda taş ve sessizliğin ezgisi)
cevapsız mesajlarımı yazıyordum.

Octavio Paz

I.

ESERİN AMACI

I, 1. – Mekân! Daha birkaç yıl öncesine dek bu terim geometrik bir kavramdan, boş bir ortam kavramından başka bir şeyi çağrıştırmıyordu. Her eğitimli kişi de kavrama derhal bilgiççe bir terim ekliyordu, örneğin “Öklidçi mekân” ya da “izotrop” veya “sonsuz” kelimesiyle birlikte anıyordu. Mekân kavramının matematikten, üstelik yalnızca bu bilimden kaynaklandığı genel bir kanıydı. Peki ya toplumsal mekân? Bu kelimeler ise şaşırtırdı.

Mekân kavramının uzun bir felsefi hazırlık sürecinden geçtiği biliniyordu. Fakat felsefenin tarihi aynı zamanda bilimlerin -özellikle de matematiğin- ortak gövdelerinden -eski metafizik- özgürleşmesini de özetliyordu. Descartes, mekân kavramının ve özgürleşmesinin oluşumunda belirleyici bir evre olarak görülmüştü. Batı düşüncesinin çoğu tarihçisine göre, mekânın ve zamanın *kategorilerin* parçası olduğunu ileri süren Aristotelesçi geleneğe son veren Descartes’tı. Aristotelesçi geleneğe göre, hissedilir olguları adlandırmayı ve sınıflandırmayı mekân ve zaman sağlıyordu, fakat statüleri belirsiz kalıyordu; bu anlamda, bunlar, ya bu hissedilir olguları sınıflandırmanın ampirik tarzları olarak ya da bedendeki organların verilerinden üstün, yüksek genellemeler olarak kabul ediliyordu. Kartezyen akılla birlikte, mekân mutlak olanın alanına girer. Özne karşısında Nesne’dir; “res cogitans”ın karşısında “res extensa”dır, onda bulunandır, duyuları ve bedeni içerdiği için hakim olandır. Peki, tanrısal öznitelik midir? Bütün varolanların içkin düzeni midir? Descartes’ın ardından gelen filozoflar -Spinoza, Leibniz, Newtoncular- mekân sorununu bu şekilde ortaya koydu. Ta ki Kant eski *kategori* mefhumunu -değiştirerek- yeniden ele alana dek...

Bilginin aracı, fenomenlerin sınıflanması olan nispi mekân, (zaman ile beraber) ampirik olandan yine ayırır; Kant'a göre, ("özne"nin) bilincin(in) *a priori*'sine, içsel ve ideal, dolayısıyla aşkın, dolayısıyla kendi içinde kavranılmaz yapısına bağlıdır.

Bu uzun ihtilaflar, mekân felsefesinden mekân bilimine geçişe damga vurdu. Peki, bu tartışmalar geçerliliğini yitirmiş midir? Hayır. Bunların, Batı Logos'unun akışı içinde, moment ve evrelerin anlamından farklı bir anlamı vardır. Batı Logos'unun çöküşünün "saf" denen felsefeye atfettiği soyutlama içinde mi cereyan eder bu ihtilaflar? Hayır. Bunlar, belirgin ve somut sorunlara bağlanıyordu. Bu sorunlar arasında simetri ve disimetri, simetrik nesneler, *nesnel* yansıma ve ayna etkileri de yer almaktadır. Bu sorunlar bu eserde yeniden ele alınacak ve toplumsal mekân analizi içinde etkili olacaktır.

1, 2. – Ardından modern anlamda matematikçiler geldi. Bunlar felsefeden kopmuş bir bilimin (ve bilimselliğin) yandaşlarıydılar ve kendilerini elzem ve de yeterli kabul ediyorlardı. Bu matematikçiler mekânı (ve zamanı) ele geçirip, burayı kendi alanları yaptılar; ama paradoksal bir biçimde mekânlarla birlikte bir belirsizlik icat ettiler: Öklidçi olmayan mekânlar, eğimli mekânlar, x boyutlu ve hatta sonsuz boyutlu mekânlar, konfigürasyon mekânları, soyut mekânlar, bir deformasyon ya da dönüşümle tanımlanan mekânlar, topoloji, vb. Çok genel ve çok uzmanlaşmış olan matematik dil, bu sayısız mekânı kesin bir şekilde ayırt edip sınıflandırır (bütünü ya da mekânların mekânını tahayyül etmek, anlaşıldığı kadarıyla bazı güçlükler içermektedir). Matematik ile (fiziksel, toplumsal) gerçek arasındaki ilişki, kendi doğallığında ortaya çıkan bir şey değildi, aralarında bir uçurum açılmaktaydı. Bu "sorunsal" ortaya çıkaran matematikçiler, çözümünü filozoflara bırakınca, onlar da tehdit altındaki konumlarını düzeltmenin bir yolunu bulmuş oldular. Böylece mekân, felsefi bir geleneğin -Platonculuğun-, kategoriler doktrinine karşı çıkardığı şey oldu (ya da yeniden böyle oldu): "Zihinsel bir şey" (Leonardo da Vinci). Matematiksel teorilerin (topolojilerin) çoğalması, "bilgiyle ilgili" denen eski problemi iyice şiddetlendiriyordu. Matematik mekânlardan, yani insan türünün, mantığın zihinsel kapasitelerinden, önce doğaya, sonra da pratiğe ve yine mekânın içinde cereyan eden toplumsal yaşam teorisine nasıl geçilir?

I, 3. – Bu silsile (matematiğin gözden geçirip düzelttiği mekân felsefesi) içerisinde yer alan modern bir araştırma -epistemoloji-, mekânın “zihinsel şey” ya da “zihinsel yer” olarak belli bir statüsünü alıp kabul etti. Bu yerin mantığı olarak sunulan kümeler teorisi, yalnızca filozofları değil, yazarları, dilbilimcileri de büyülemişti. Tekrarlanma eğiliminde olan bir senaryoya göre, “kümeler” (kimi zaman *pratik*¹ ya da *tarihsel*² “kümeler”) ve yardımcı “mantıklar” her yerde hızla çoğaldı; bu küme ve mantıkların ise Kartezyen teoriyle ortak hiçbir yanı yoktu.

Mantıksal tutarlılıkla pratik tutarlılığın, kendi kendini düzenlemenin ve parçaların bütünle ilişkisinin, bir yerler kümesi içinde benzerin benzerden doğuşunun, içeren ile içerik mantığının, konuyu ele alan yazarlara bağlı olarak birbirine karıştığı ve doğru dürüst açıklanamayan *zihinsel mekân* kavramı, bundan böyle, hiçbir engelle sınırlanmadan genelleşir. Bunun ve/veya şunun mekânı söz konusu edilir daima: edebi mekân,³ ideolojik mekânlar, düş mekânı, psikanalitik topos’lar, vb. Oysa, temel ya da epistemolojik denen bu araştırmalarda “bulunmayan” şey sadece “insan” değil, aynı zamanda mekândır, ama yine de her sayfada bundan söz edilir.⁴ “Bir bilgi, aynı zamanda bir mekândır; özne bu mekânın içinde konumlanarak, kendi söyleminde geçen nesnelerden söz eder” diye açıklar M. Foucault sakın sakın (*Archéologie du Savoir*, s. 328);⁵ ve hangi mekândan söz ettiğini, teorik (epistemolojik) olandan pratiğe, zihinselden toplumsala, filozofların mekânından nesnelerle işi olan insanların mekânına nasıl atladığını düşünmez. (Edinilmiş bilgi üzerine “epistemolojik” denen düşünüm yoluyla tanımladığımız) bilimsellik ve mekânsallık, bilimsel söylem için aşikâr olan ve asla kavrama yönelik olmayan, varsayımsal bir bağlantıya göre “yapısal olarak” birbirine eklemlenir. Bilimsel söylem, olduğu yerde dönüp durmaktan çekinmeden, mekân statüsü ile “özne” statüsünü, düşünen “ben” ile düşünülen nesneyi karşı karşıya getirir; böylece

- 1 J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, I, Théorie des ensembles pratiques, Gallimard, 1960.
- 2 Michel Clouscard, *L’Être et le Code*, Procès de production d’un ensemble précapitaliste, Mouton, 1972.
- 3 M. Blanchot, *L’Espace littéraire*, Gallimard, coll. Idées, 1968.
- 4 Bkz. *Panorama des sciences humaines* başlıklı derleme, N.R.F., 1973 (en ufak kusuru budur).
- 5 Ayrıca bkz. s. 196: “Le parcours d’un sens”, s. 200, “l’espace des dissensions”, vb.

bazı düşünürlerin “kapadıklarını” sandığı Kartezyen (Batılı) Logos’un tutumunu yeniden benimser.⁶ Dilbilimcilerin teorik çabalarıyla birleşen epistemolojik düşünüm, tuhaf bir sonuca varır. “Kolektif özne”yi, yani falanca dilin üreticisi olan, falanca etimolojik sekansların taşıyıcısı olan halkı tasfiye etmiştir. Şeyleri adlandıran tanrının vekili olan somut özneyi uzaklaştırmıştır. Genel olarak dili, sistemi üreten kişisiz gizli özneyi öne çıkarmıştır. Ama yine de bir özne gerekir; bu durumda, soyut özne, Felsefi Cogito yeniden belirir. Bilen Özne ile Tahayyül Edilen Öz’ün (kısmen totolojik), “akış”a (yaşantıya) içkin özdeşliğini, sonuç olarak, biçimsel bilgi ile pratik bilginin neredeyse “saf” özdeşliğini -çok da fazla dert etmeden- ortaya koyan Husserl aracılığıyla eski felsefenin “neo” şeklinde yeniden güncellenmesi buradan kaynaklanır: neo-Hegelci, neo-Kantçı, neo-Descartesçi.⁷ Dolayısıyla büyük dilbilimci N. Chomsky’nin ortaya koyduğu üzere, her bir cümle, basit bir mekanizma tarafından “soldan sağa” yaratılmış belli türdeki unsurların sonlu dizisi olarak temsil edilemediği dilsel bir düzeyin varlığının Kartezyen Cogito’yu (özneyi)⁸ yeniden oluşturduğuna şaşırmamak gerekir; fakat, Chomsky’nin de söylediği üzere, “yukardan aşağıya” düzenlenmiş düzeylerin sonlu kümesini keşfetmek lazımdır (bkz. *Structures syntactiques*, Fransızca tercüme, s. 27). N. Chomsky, başka bir gelişim biçimi olmadan, tanımlı özelliklere -yönelimler ve simetrikler- sahip zihinsel bir mekânı ileri sürer. Bu zihinsel dil mekânından, dilin pratik halini aldığı toplumsal mekâna geçişi -kat ettiği uçurumu ölçmeden- cömertçe benimser. Aynı şekilde J. M. Rey de şöyle der:⁹ “Anlam, önceden düzenlenmiş ve hesaplanmış bir tutarlılık mekânı içinde, aynı yatay zincir üzerinde, gösterenlerin yerine geçecek yasal bir iktidar olarak kendini gösterir.” Kusursuz biçimsel kesinliği benimsemiş bu yazarlar ve başkaları, mantık-matematik bakış açısından kusursuz hata -paralojizm- işlerler: Zincirlenme dizilişi es geçerek, bütün bir bölgenin üzerinden atlarlar; durumun ihtiyaçlarına göre kullanılan

6 Bkz. J. Derrida: *Le vivre et le phénomène*, P.U.F., 1967.

7 Bkz. Michel Clouscard’ın eleştirel düşünceleri, *L’Être et le Code*, Giriş. Lenin, *Materiyalizm ve Ampriokritisizm*’de sorunu ortadan kaldırarak sertçe çözdü: Mekân düşüncesi nesnel mekânı bir kopya ya da fotoğraf olarak yansıtır.

8 *La linguistique cartésienne*, Seuil, 1969.

9 *L’enjeu des signes*, Seuil, 1971, s. 13.

“kesinti” ya da “kopuş” mefhumu bu atlayışı belli belirsiz meşrulaştırır. Böylece, kendi yöntemlerinin men etmesi gereken bir süreksizlik adına, akıl yürütmenin sürekliliğini kesintiye uğrattılar. Bu şekilde düzenlenen boşluk ile bu yokluğun kapsamı, yazarlara ve uzmanlıklara göre değişir. Ne J. Kristeva ve onun “semiotik”i, ne J. Derrida ile “gramatoloji”si, ne de R. Barthes ile genelleştirilmiş semiyolojisi bu eleştiriden muaf tutulabilir.¹⁰ (Başarı elde ettikçe) giderek dogmatikleşen bu okulda [semiyoloji], şu temel sofizmanın hatası sıklıkla işlenir: Felsefi-epistemolojik kökenli mekân fetişleşir ve zihinsel mekân, fiziksel mekânla toplumsal mekânı kapsar. Bu yazarlardan bazıları bir dolayımın varlığından ya da gerekliliğinden kuşku duysalar da,¹¹ çoğu, zihinselden toplumsala başka bir gelişim tarzı olmaksızın sıçrar.

(Kendi bilimselliğine güçlü biçimde bağlı kalan) güçlü bir ideolojik akım, mütehakkim temsilleri, yani hakim sınıfın temsillerini, belki de onların sınırlarını çizerek ya da onları yolundan saptırarak, hayranlık verici bir bilinçdışı biçimde *ifade eder*. Belli bir “teorik pratik”, ideolojinin yanıltıcı biçimde dışında, *zihinsel bir mekân* doğurur. Kaçınılmaz bir dolayım ya da çemberle, bu zihinsel mekân da, sırası geldiğinde, Bilgi’nin ekseni, temel ögesi ya da merkezi halini alan, toplumsal pratikten farklı bir “teorik pratik” yeri olur.¹² Mevcut “kültür” için ikili avantajdır bu: Doğruluğa hoşgörü gösteriyor, hatta bunu teşvik ediyor gözükürken, bu “zihinsel mekân” içinde, olumlu olsun, polemik amaçlı olsun, kullanılabilir birçok küçük olay cereyan eder. Bu zihinsel mekânın, bürolarının sessizliği içinde çalışan teknokratların mekânına özellikle benzemesinin

10 Bu eleştiri, doğrudan ya da burada bahsedilenler aracılığıyla başkalarına da yöneltilebilir. R. Barthes J. Lacan’dan şu terimlerle söz eder: “Onun topolojisi *içeri* ve *dışarı* topolojisi değildir; *yukarı* ve *aşağı* topolojisi hiç değildir, daha ziyade hareketli bir *ters* ve *yüz* topolojisidir; dil, rolleri özellikle değiştirmeye ve yüzeyleri döndüren -ve başlangıç olarak var olmayan- bir şeyin etrafında döndürmeye devam eder” (*Critique et vérité*, s. 27).

11 Bütün eserlerinde zihinsel olanı toplumsal olanla, daha toplumun başından itibaren (mübadale ilişkilerinin) nomenklatura(sı) aracılığıyla özdeşleştiren Claude Lévi-Strauss’un durumu böyle değildir. Buna karşılık, J. Derrida “grafi”yi “foni”nin önüne, yani yazıyı sesin önüne koyarak, ya da J. Kristeva bedene seslenerek, önceden ortaya koydukları, dolayısıyla varsayılmış zihinsel mekân ile fiziksel-toplumsal mekân arasında bir geçiş (eklemlenme) ararlar.

12 Bu iddia, daha önce adını andığımız *Panorama des sciences humaines* adlı derlemenin her bölümünde kendini gösterir.

üzerinde daha ilerde tekrar duracağız.¹³ Epistemolojiden yola çıkarak bu şekilde tanımlanan ve ideolojiden ya da hareket halindeki bilimden az çok incelikli bir şekilde ayrılan Bilgi'ye gelince, Hegelci Kavram'dan ve onun -büyük Kartezyen ailenin mirasçısı olan- Öznellik ile birleşmesinden doğrudan türemiş bir soy değil midir bu?

Zihinsel mekân (epistemoloji filozoflarının ve matematikçilerin mekânı) arasında varsayılan kısmen mantıksal özdeşlik şu üç terim arasındaki uçurumu iyice derinleştirir: zihinsel, fiziksel, toplumsal. Bazı ip cambazları, seyircilere güzel bir gösteri sunarak ve onları hoş bir şekilde ürperterek uçurumu aşabiliyorken, genel olarak felsefi denen düşünüm, uzmanlaşmış filozofların düşünümü, "ölüm atlayışını" deneemez bile. Peki, bunlar deliği fark ediyorlar mı? Gözlerini kaçırıyorlar. Profesyonel felsefe, güncel bilme sorunsalını ve "bilgi teorisi"ni terk ederek, mutlak ya da mutlak olma iddiasındaki bilgiye, felsefe ve bilimlerin tarihi bilgisine indirgemeci bir şekilde geri çekiliyor. Böyle bir bilgi hem ideolojiden hem de bilgi-olmayan'dan, yani "yaşantı"dan ayrılır. Gerçekleştirmesi imkânsız olan bu ayrımın avantajı, zımnen hedeflenen sıradan bir "konsensüs"ü bozmamasıdır: Doğru'yu kim reddeder? Hakikat, yanılsama, yalan, görünüm ve gerçeklik üzerine bir söyleme girişildiğinde ne işler çevrildiğini herkes bilir ya da bildiğini sanır.

I, 4. – Epistemolojik-felsefi düşünüm, çok sayıda yayın ve çalışmanın uzun süredir aradığı bir eksen *mekân bilimine* sağlamamıştır. Araştırmalar, (analitik momente erişmeden; teorik olana hiç erişmeden) ya tanımlara ya da mekânın parçalanmasına ve kopmasına varır. Oysa, tanımların ve kopmaların ancak *mekân içinde* olanın *envanterini* çıkardığını, en fazla *mekân üzerine* bir söylem oluşturduğunu, ama asla *mekânın* bilgisini ortaya çıkarmadığını düşünmeye yol açacak birçok neden vardır. Mekânın bilgisi olmadığında, toplumsal mekânın özniceliklerinin ve "özellikleri"nin önemli bir kısmı mevcut haliyle söyleme, dile, yani zihinsel mekâna aktarılır.

Tamamlanmamış bir bilgi olan *semyoloji*, yayıldığı ve (güçlülükle de olsa konulması gereken) sınırları tanımadığı ölçüde, çetrefil sorunlar ortaya çıkar. Mekânlara (örneğin kentsel mekânlara) edebi metinler-

13 Bkz. H. Lefebvre: *Vers le Cybernanthrope*, yeni baskı, Denoël, 1972.

den yola çıkarak hazırlanmış kodlar uygulansa bile, böyle bir uygulama tanımlayıcı kalır; ki bunu göstermek güç değildir. Böyle bir kodlama-toplumsal mekânı deşifre eden bir prosedür- oluşturma çabası, bu kodlamayı bir mesaja, sıklığını ise bir *okumaya* indirgeme riski taşımaz mı? Bu, tarihi ve pratiği es geçmek olur. Bununla birlikte, 16. yüzyıl (Rönesans ve Rönesans şehri) ile 19. yüzyıl arasında hem mimari hem de şehircilikle ilgili politik bir kod, köylerde ve şehirlerde yaşayanların, yetkililerin, sanatçıların ortak bir dili, sadece bir mekânı “okumayı” değil üretmeyi de sağlayan bir dil vaktiyle yok muydu? Eğer bu kod vardıysa, nasıl yaratıldı? Nerede, nasıl, neden yok oldu? Bu sorular cevaplarını sonradan bulacaktır.

Kopuş ve parçalanmalara gelince, bunlar tanımsız ve tanımlanamaz olana kadar uzanırlar. Kopuş, fenomenlerin kaotik akışları içinde “elementleri” basitleştirmeyi ve ayırt etmeyi sağlayan bilimsel bir teknik (“teorik bir pratik”) olarak görüldüğü ölçüde bu böyledir. Matematiksel topolojilerin uygulanmasını şimdilik bir yana bırakalım. Yetkili kişilerin resim mekânı üzerine, Picasso’nun mekânı üzerine, *Avignonlu Kızlar*’ın ve *Guernica*’nın mekânı üzerine söylevlerini dinleyelim. Başka yetkililer ise mimari mekândan, plastik ya da edebi mekândan, falanca yazarın, filanca yaratıcının “dünyası” sıfatıyla söz ederler. Uzmanlık yazıları, okurlarını özel olarak uzmanlaşmış her türlü mekân üzerinde bilgilendirirler: boş vakit mekânları, çalışma, oyun, ulaşım, donanım, vb. mekânları. “Hasta mekân”dan ya da “mekânın hastalığı”ndan, deli mekândan ya da delilik mekânından söz etmekten bile çekinmeyenler vardır. Üst üste (ya da iç içe) olmak üzere, sonsuz sayıda mekân ortaya çıkar: coğrafi, ekonomik, demografik, sosyolojik, ekolojik, politik, ticari, ulusal, kıtasal, dünyasal... Doğanın (fiziksel) mekânını, akışların (enerjilerin) mekânlarını da unutmamalı.

“Bilimsellik” adı altında kabul gören bu prosedürlerin herhangi birini özel olarak ve ayrıntılı bir şekilde çürütmeden önce, bir ön saptamada bulunalım: Tanımların ve kopuşların sonsuz çokluğu, bunları güvenilirmez kılar. Bunlar mevcut toplumun (üretim tarzının) bağrındaki çok güçlü, belki de egemen bir eğilim yönünde mi işliyorlar? Bu üretim tarzının içindeki entelektüel emek -tıpkı maddi emek gibisiz- sonsuzca bölünür. Dahası, *mekânsal pratik*, *toplumsal pratiğin* bütün veçhe, eleman ve momentlerinin, ayrılarak, “alana” yansımından

ibarettir; ve bu da, genel denetimi, yani bütün toplumun *politik pratiğe*, devlet iktidarına tabi kılınmasını, bir an bile terk etmeden olur. Görüleceği gibi, bu *praksis* birden fazla çelişkiyi içerip derinleştirir, ama henüz bunları dile getirmenin yeri değildir. Eğer bu analiz doğrudanlarsa, aranmakta olan “mekân bilimi”:

a) *bilginin* politik (Batı söz konusu olduğunda “neo-kapitalist”) kullanımına denktir. Bu bilginin giderek daha “dolaysız” bir şekilde üretici güçlere ve “dolaylı” bir şekilde de toplumsal üretim ilişkilerine dahil olduğu bilinmektedir;

b) bu kullanımı maskeleyen bir *ideolojiyi* ve prensip gereği *çıkarsız* bir bilginin en üst derecede *çıkara dayalı* kullanımına içkin çelişkileri içerir; bu ideoloji, ideoloji adını taşımaz ve bu pratiği kabul edenler açısından bilgiyle karışır;

c) olsa olsa *teknolojik bir ütopyayı*, gerçeğin, yani mevcut üretim tarzının çerçevesi içinde geleceğin (olasılığın) simülasyonunu ya da programlanmasını içerir. Bu işlem, üretim tarzı içine *entegre olmuş ve entegre edici* bir bilgiden yola çıkarak gerçekleşir. Bilimkurgu romanlarını dolduran bu teknolojik ütopyaya, mekânla ilgili -mimari, kent-sel, planlamacı- bütün projelerde rastlanır.

Bu önermeler daha sonra açıklanmalı, argümanlara dayandırılmalı ve kanıtlanmalıdır. Eğer doğrulanırlarsa, öncelikle, *mekânın hakikati* (bu toptan hakikati ortaya çıkaran açıklamanın ardından gelen analiz) olduğu içindir; yoksa ister epistemologların ve filozofların düşündüğü gibi genel olsun, ister mekânla ilgili herhangi bir bilimsel disiplin uzmanlarının sandığı gibi tikel olsun, *hakiki bir mekânın* oluşumu ya da yapımı olduğundan değildir. İkinci olarak, bu, egemen *eğilimi*, bir merkeze ya da merkezi iktidara tabi olan ve iktidar adına bilginin gerçekleştirdiği, parçalanmaya, ayırmaya, un ufak etmeye doğru götüren *eğilimi tersine çevirmek* gerektiği anlamına gelir. Bu tersine çevirme kolay meydana gelmez; genel kaygıların yerine “anlık” kaygıları geçirmek bunu gerçekleştirmeye yetmez. Tersine çevirmenin birçok gücü seferber edeceği varsayılabilir. Bunu, işleyiş sürecinde, aşama aşama motive etmek, yönlendirmek uygun düşecektir.

I, 5. – Binaların inşasından yatırımların paylaşımına ve bütün gezen üzerinde işbölümüne dek uzanan mekânsal pratik sorunlarda sermayelerin ve kapitalizmin “etkisini” günümüzde pek az insan reddedebilir. Fakat, “kapitalizm” ve “etki” derken ne anlamaktadırlar? Kimileri “parayı” ve “paranın” müdahale kapasitesini ya da ticari mübadeleyi, metayı ve metanın genelleşmesini anlar, çünkü “her şey” alınıp satılmaktadır. Diğerleri, daha net bir şekilde oyunun aktörlerini anlar: ulusal ve uluslararası “şirketler”, bankalar, öncülük edenler, yetkililer... Müdahale gücüne sahip her amilin kendi “etkisi” vardır. Böylece hem kapitalizmin birliği hem de çeşitliliği, dolayısıyla çelişkileri paranteze alınmış olur. Bunlar kimi zaman ayrı faaliyetlerin basit bir toplamı olarak görülür, kimi zaman ise yapılandırılmış ve kapalı, uyumlu bir sistem –çünkü sürmektedir ve sadece sürdüğü için böyledir. Oysa kapitalizmi oluşturan birçok unsur vardır. Toprak sermayesi, ticari sermaye, mali sermaye, her biri az ya da çok büyük imkânlarla, vakti geldiğinde, aynı soydan ya da bir başka soydan gelen kapitalistler arasında çatışma yaratacak şekilde pratiğe müdahale eder. Bu çeşitli sermaye (ve kapitalist) biçimleri, iç içe giren çeşitli pazarlarla -meta, el emeği, bilgi, sermaye, toprak pazarları- birlikte, kapitalizmi oluşturur.

Kimileri kapitalizmin bir başka veçhesinin daha olduğunu, bunun kuşkusuz paranın işleyişine, çeşitli pazarlara, toplumsal üretim ilişkilerine bağlı olduğunu, fakat bunun ayrı, çünkü hakim bir veçhe -bir sınıfın *hegemonyası*- olduğunu kolaylıkla unutuyorlar. Başka bir toplumun inşasında işçi sınıfının rolünü öngörmek için Gramsci’nin getirdiği hegemonya kavramı, burjuvazinin eylemini de (özellikle mekânı ilgilendiren eylemini) analiz etmeyi sağlar. Hegemonya kavramı, burjuvazininin ardından gelen (biraz ağır ve kaba olan) proletarya “diktatörlüğü” kavramını inceltmektedir. Bir etkiden daha fazlasını, hatta baskıcı şiddetin daimi kullanımından bile fazlasını belirtmektedir. Hegemonya, (kültür ve bilgi de dahil) bütün toplum üzerinde uygulanır. Uygulayanlar da genellikle aracı kişilerdir: politikacılar ve politik partiler, aynı zamanda da çok sayıda entelektüel ve bilgin. Dolayısıyla hegemonya kurumlar ve temsiller üzerinde uygulanır. Günümüzde, hakim sınıf, hegemonyasını bilgi dahil her araçla korumaktadır. *Bilgi* (savoir) ile *iktidar* arasındaki bağın belirginleşmesi, eleştirel ve yıkıcı bilgiyi (connaissance) asla engellemez; tersine, iktidarın hizmetindeki

bilgi (savoir) ile iktidarı tanımayan bilme (connaître) arasındaki çatışmalı farklılığı tanımlar.¹⁴

Hegemonya, mekânı bir yana nasıl bırakabilir? Mekân, pasif bir toplumsal ilişki yeri, bu ilişkilerin istikrar kazanmış birleşme ortamı mıdır, yoksa ilişkilerin sürdürülme yöntemlerinin toplamı mıdır? Hayır. Mevcut üretim tarzı içinde mekânın aktif (işlemsel, araçsal) yanını, bilgi ve eylemi, daha ilerde göstereceğiz. Mekânın altında yatan bir mantık tarafından, bilginin ve tekniklerin kullanımı tarafından bir “sistem” oluşturan mekân aracılığıyla, onun hizmet ettiği ve hegemonyanın da uygulandığını göstermiş olacağız. Gayet tanımlı bir mekân yaratan kapitalizmin mekânı (dünya pazarı) çelişkilerden arınmış mıdır? Hayır. Eğer böyle olsaydı, “sistem” haklı olarak ölümsüzlük iddiasında bulunabilirdi. Bazı sistem anlayışları, kapitalizme, burjuvaziye, baskı kurumlarına karşı beddua ile çılgınca hayranlık, büyülenme arasında gidip gelir. Kapanmamış (bu yüzden de şiddete ihtiyaç duyan) bu bütünlüğe, onda eksik olan uyumluluğu getirirken, toplumu, tamamlayarak kapatmaya can attıkları bir sistemleştirmenin “nesnesi” yaparlar. Eğer bu tamamlanma doğruysa, bu hakikat çöker. Sistemi tanımlamayı sağlayan kelimeler, kavramlar nereden kaynaklanır? Bunlar sadece birer araç olur.

I, 6. – Kritik bir momentin gerçekleşmemesinden dolayı ortaya çıkmayan, dolayısıyla dönüp dolaşıp kısıntı biçimindeki bilgi haline geri dönen bu aradığımız teori, analogi yaparsak, “birlikçi (üniter) teori” olarak adlandırılabilir. Bu, tıpkı fizikteki moleküler güçler, elektromanyetik ve çekim güçleri gibi ayrı ayrı mevcut bulunan “alanlar” arasındaki teorik birliğin keşfi ya da yaratılması gibidir. Kastedilen alanlar hangileridir? Öncelikle *fiziksel* alan, yani doğa, kozmos; ardından, (mantığın ve biçimsel soyutlamanın da dahil olduğu) *zihinsel* alan; nihayet, *toplumsal* alan gelir. Başka deyişle, teori arayışı, *mantıksal-epistemolojik* mekânı-toplumsal pratik mekânını-, hissedilir fenomenlerin işgal ettiği mekânı, proje ve yansımaları, sembolleri, ütopyaları kapsar.

Birlik gerekliliği başka türlü ifade edilebilir, ki bu da bu gerekliliği vurgular. Düşünümsellik, toplumsal pratiğin ayırdığı “düzeyleri” kâh iç

14 Bilmek ile *bilme* arasında çatışmalı ve sonuç olarak *farklaştırmacı* farklılığı M. Foucault *Bilginin Arkeolojisi*’nde “Oyun mekânı” (s. 241) içinde ve kronoloji yoluyla, zaman içinde tekrar yoluyla (s. 244 x 8 sekans) ayırt ederek gizler.

içe sokar, kâh ayırır. Böylece, bunlar arasındaki ilişki sorununu ortaya koyar. Mesken* konut, -deyim yerindeyse- “habitat”, mimariyi ilgilendirir. Şehir, kent mekânı, bir uzmanlığa bağlıdır: şehircilik. Daha geniş mekân olan toprağa [*territoire*] (bölgesel, ulusal, kıtasal, dünyasal toprak) gelince, bu, farklı bir yetkiye, planlamacıların, ekonomistlerin yetki alanına bağlıdır. Dolayısıyla, kimi zaman bu “uzmanlıklar” iç içe girer, ayrıcalıklı bir failin –siyasal olanın (*le politique*)- sultanı altında çatışırlar. Kimi zaman ise birbirlerinin dışına düşerler ve bütün ortak projeleri ve her teorik ortaklığı dışarda bırakırlar.

Birlikçi bir teori, önceki mülahazaların eleştirel analizini yapa yapa bitiremedikleri bu duruma son vermelidir.

Maddi doğanın bilinmesi, (bir içeriğe sahip) bilimsel soyutlama ve genellenmenin en yüksek düzeyinde kavramları tanımlar. Bu kavramlar ile bunlara denk düşen fiziksel gerçeklikler arasındaki bağlantılar henüz tanımlanmış olmasa bile, bu bağlantıların var olduğu ve bunların içerdiği kavram ve teorilerin -enerji, mekân, zaman- ne karışacağı ne de ayrılacağı bilinmektedir. Ortak dilsel kullanımda “madde”, “doğa” ya da “fiziksel gerçek” diye adlandırılan şey -ilk analizlerin momentlerini ayırt ettiği, hatta ayırdığı şey- belirgin bir birliğe kavuşmuştur. Toprağın ve bilinçli insan türünün ait olduğu bu kozmosun (ya da bu “dünya”nın), felsefenin eski söz dağarını kullanırsak “tözü.” Bu töz, şu üç terimle özetlenen özelliklere sahiptir: “Enerji”den söz eden birisi, bu “enerji”nin mekân içinde yayıldığını da hemen eklemelidir. “Mekân”dan söz eden birisi, “mekân” içinde neyin nasıl bulunduğunu da hemen söylemelidir: Enerjinin “noktalar” etrafında ve zaman içinde yayılması. Birisi “zaman” derse, neyin hareket ettiğini ya da değiştiğini de söylemelidir. Ayrı ele alınan mekân, boş soyutlama olur; enerji ve zaman için de aynısı geçerlidir. Bu “töz”ü tahayyül etmek güç olsa da

* Buradaki *habiter* ve *habitat* kavramlarını karşılarken, doğrudan birincil anlamları kullandık. Ama Lefebvre’in de ileride göstereceği gibi, *habiter* kavramı, sadece “mesken” anlamına denk düşmez, bunlarla kazanılan “alışkanlıklar”ı, “gündelik yaşam”ı (ki Lefebvre literatüründe oldukça merkezi bir kavramdır), bunlar üzerinden gelişen toplumsal ilişkileri de işaret eder. Mesken kelimesini, “sükûn” kökü itibarıyla bu içerimleri tam olarak karşılayamasa da, belirli bir yerleşikliği ifade ettiği için tercih ettik. *Habitat* kavramı ise, Lefebvre’in de eleştirdiği üzere, bu ilişkilerden soyutlanmış ve bir takım temel “insani” (ya da “hayvani”) fonksiyonların görüldüğü, indirgenmiş bir alana tekabül eder. (e.n.)

(ki kozmik düzeyde daha da güçtür), aşikâr bir şekilde göz önünde olduğu da söylenebilir: Duyular ve düşüncenin kavradığı ancak “töz”dür.

Toplumsal pratiğin bilinmesi, beşeri denen gerçekliğin genel bilimi, fizikten ödünç alınına bir modele göre mi işlemektedir? Hayır. Bu yöndeki çabalar hep başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹⁵ Fizik teorisi, toplum teorilerinin kimi yaklaşımlarını, özellikle düzey, alan ve bölge ayrımını engeller; dağınık unsurları bir araya getiren birlikçi yaklaşımları teşvik eder. Dolayısıyla bir model değil, engel işlevi görür.

Birlikçi bir teorinin sürdürülmesi, bilginin içindeki çatışmaları, ihtilaf ve polemikleri asla engellemez; tersine. Fizikte ve matematikte bile engellemez! Filozofların diyalektik momentlerden arındırdıkları için “saf” sandıkları bilimde bile çatışmalı momentler vardır.

İçinde yayılan enerji olmaksızın fiziksel mekânın herhangi bir “gerçekliği”nin olmadığı bilinmektedir. Bu yayılmanın ne şekilde olduğu, merkez, çekirdek, yoğunlaşma ile periferi arasındaki fiziksel ilişkiler ise tahmini kalır. Genleşme teorisi başlangıçta bir çekirdeğin olmasını, ilk patlamayı gerektirir. Kozmosun başlangıçtaki bu birliği, kısmen teolojik (teogonik) niteliği nedeniyle birçok itiraza yol açmıştır. F. Hoyle bunun karşısına çok daha karmaşık bir teori çıkartır: Enerji, sonsuz derecede küçük ve sonsuz derecede büyük halde her yönde yayılır. Kozmosun tek bir merkezinin olması, ister başlangıçta olsun ister sonda, hayal edilebilir bir şey değildir. Enerji-mekân-zaman, yerlerin sonsuz çokluğunda (yerel mekânlar-zamanlar) yoğunlaşır.¹⁶

Beşeri denen mekân teorisi bir fizik teorisine bağlanabiliyorsa, neden bu teoriye bağlanmasın? Mekân enerjinin ürünü olarak kabul edilir. Enerji, boş bir içereni dolduran bir içeriğe benzetilemez. Metafizik soyutlamaya bulanmış bir nedenselliği ve erekselliği çürüten de budur. Kozmos, çok sayıda nitelenmiş mekân sunar ve bu mekânların çeşitliliği birlikçi bir teoriden, yani kozmolojiden kaynaklanır.

Bu analojinin sınırları vardır. Toplumsal enerjileri fiziksel enerjilerle, “beşeri” denen kuvvet alanlarını fiziksel kuvvet alanlarıyla örtüşürmenin hiçbir nedeni yoktur. Başka indirgemeciliklerle birlikte, bu indirgemecilik de açıkça çürütülecektir. Bununla birlikte, insan toplu-

15 Claude Lévy-Strauss’un Mendeleyev’in elementleri sınıflandırmasından ve genelleşmiş bileşimden ödünç aldığı model de dahil.

16 F. Hoyle: *Les frontières de l’astronomie*.

lukları (tıpkı insan olsun ya da olmasın, canlı bedenler gibi), kozmos (dilerseniz “dünya” da diyebilirsiniz) dışında düşünülemez. Kozmoloji, tıpkı devlet içindeki devlet gibi, bunların bilgisini özümsemese bile bir yana bırakamaz!

I, 7. – Fiziksel, zihinsel, toplumsal, çeşitli mekânları, uzakta, birbirleri dışında tutan ayrımı nasıl adlandırmalıyız? Uyumsuzluk, farklılık, kopma, kırılma olarak mı? Adın pek önemi yoktur. Önemli olan, zihinsel (mantıksal-matematiksel) kategorilerle alâkalı bulunan “ideal” mekânı, toplumsal pratiğe ait olan “gerçek” mekândan ayıran mesafedir. Bunların her biri diğerini içerir, ortaya koyar ve varsayar.

Bu durumu aşarak aydınlatacak teorik araştırma için hangi çıkış alanı seçilmelidir? Felsefe mi? Hayır; çünkü felsefe “tarafı” ve “kararlı” konumdur. Filozoflar, soyut (metafizik) mekân temsillerini, diğerlerinin yanı sıra Kartezyen mekânı, mutlak, sonsuz, homojen (izotrop) olduğu için sadece sezgiyle kavranan tanrısal öznitelik olan “res extensa”yı oluşturarak, uçurumun derinleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Başlangıç dönemindeki felsefe “gerçek” mekânla -Yunan sitesi- sıkı ilişkiler kurmuş olduğundan ve sonra da bu bağ koptuğundan, bu duruma üzüntü duyulabilir. Yine de bu saptama, felsefeye, felsefi kavram ve anlayışlara başvurmayı engellemez. Sadece felsefeden yola çıkmayı engeller. Peki ya edebiyat? Neden olmasın? Yazarlar bilhassa bolca yer ve manzara tasviri yapmışlardır. Fakat hangi *metinler*? Neden bu metinler oluyor da şunlar olmuyor? Céline, Paris mekânlarını, banliyöleri, Afrika’yı anlatmak için gündelik söylemi gayet iyi kullanır. Platon *Kritias*’ta (ve başka yerlerde) kozmik mekânı ve kozmosun imgesi olan site mekânını mükemmel biçimde tarif etmişti. Düşündeki kadının gölgesini Londra sokaklarında takip eden ilham almış bir Quincey ya da *Paris Tabloları*’nın Baudelaire’i de kent mekânından Victor Hugo ya da Lautréamont kadar iyi söz etmiştir. Analiz, mekânı edebi metinlerde aradığında, her yerde ve her yanıyla keşfeder: içerilmiş, tanımlanmış, yansıtılmış, düşünmüş, kurmacalaştırılmış. “Metinsel” bir analiz, hangi ayrıcalıklı metinlerden yola çıkabilir? Toplumsal bakımdan gerçek mekân söz konusu olduğunda, mimarlık ve bununla ilgili metinler, başlangıçta edebiyattan daha fazla öne çıkarlar. Fakat mimarlık nedir? Bunu tanımlamak için, mekânı analiz etmiş, sonra da sergilemiş olmak gerekir.

Genel bilimsel mefhumlardan, “metin” kadar genel olan, örneğin yeni oluşan enformasyon ve iletişim, mesaj ve kod, gösterge kümesi gibi mefhumlardan yola çıkamaz mıyız? Fakat bu durumda, mekân analizi bir uzmanlığın içine kapanma riski taşır ki bu, ayrışmaları açıklamak yerine ağırlaştırır. Geriye, görünüşte felsefeden kaynaklanan, hiçbir uzmanlık alanına girmeyen *evrensel* mefhumlar kalır. Böyle mefhumlar var mıdır? Hegel’in *somut evrensel* diye adlandırdığı şeyin hâlâ bir anlamı var mıdır? Bunu göstermek gerekecektir. *Üretim* ve *üretmek* kavramlarının talep edilen somut evrenselliği temsil ettiklerini şimdiden belirtebiliriz. Felsefenin işlediği bu kavramlar felsefeyi aşar. Siyasal iktisat gibi uzmanlık bilimleri geçmişteki bir dönemde bu kavramları kullanmışsa da, kavramlar bu gasptan kurtulacaklardır. Marx’ın kimi metinlerinde sahip oldukları geniş anlama yeniden kavuşan *üretmek* ve *üretim* kavramları, ekonomistlerin getirdiği yanıltıcı kesinliği az çok yitirmişlerdir. Bunların yeniden ele alınması, eyleme sokulması, kolay olmayacaktır. “Mekânı üretmek” kelimeleri şaşırtıcıdır: Boş mekânın, burayı işgal edenden önce var olduğu şeklindeki taslak hâlâ çok güçlüdür. Hangi mekânlar? Mekânla ilgili olunca, “üretmek” ne demektir? Oluşmuş, dolayısıyla biçimlendirilmiş kavramlardan, saf-sata vesilesi olan açıklamalara ve örneklemelere düşmeden bu içeriğe geçmek gerekir. Dolayısıyla, bu kavramların ve bir yandan aşırı biçimsel soyutlamayla (mantıksal-matematik mekân), diğer yandan pratik-duyumsalla ve toplumsal mekânla ilişkilerinin eksiksiz bir *sunumunu* vermek gerekecektir. Başka türlü yaklaşıldığında, somut evrensel ayrışır ve kendini Hegel’in de varsaydığı momentlerinin içinde bulur: *tikel* (burada kastedilen şey, tarif edilen ya da kopuşa maruz kalan toplumsal mekânlardır), *genel* (mantık ve matematik), *tekil* (yalnızca fiziksel ve hissedilir bir gerçekliğe sahip, doğal kabul edilen “yerler”).

I, 8. – Bir apartmanın “oda”sından, bir sokağın “köşe”sinden, “meydan”dan, pazardan, ticaret ya da kültür “merkezi”nden, kamusal bir “yer”den, vb. söz edildiğinde neyin kast edildiğini herkes bilir. Gündelik konuşmanın bu kelimeleri, mekânları tecrit etmeksizin birbirinden ayırt eder ve toplumsal bir mekân tarif ederler. Bu kelimeler, mekânın belirli bir kullanımına, dolayısıyla söyledikleri ve yazdıkları da mekânsal birer pratiğe denk düşerler. Bu terimler belli bir düzene

göre birbirine bağlanır. Önce bunların dökümünü çıkarmak,¹⁷ sonra hangi paradigmanın onlara anlam verdiğini ve hangi sentaksa göre örgütlendiklerini bulmak gerekmez mi?

Bu terimler ya meçhul bir kod oluştururlar ve bunları düşüncenin yeniden oluşturması ve açıklaması gerekir; ya da düşünce, bu malzemelerden (kelimeler) ve bu materyalden (kelimeler üzerindeki işlemler) yola çıkarak bir mekân kodu inşa edebilir.

Her iki durumda da düşünce bir “mekân sistemi” inşa eder. Oysa, belirli bilimsel deneyimlerle biliyoruz ki, böyle bir sistem “nesne”ye dolaylı olarak yönelir ve aslında sadece nesne *üzerine* söylemi içerir ve bununla ilgilenir. Burada ana hatları çizilen projenin hedefi, mekân üzerine (belirli) bir söylem yaratmak değil, çeşitli mekânları ve bunların doğuş tarzlarını bir teoride birleştirerek, bizzat mekân üretimini göstermektir.

Bu kısa saptamalar, bir probleme cevabın ana hatlarını çizmektedir. Bu gerçekten ele alınabilir bir problem midir, yoksa kökenler üzerine muğlak bir sorgulama mıdır sorusunu ise daha sonra titizlikle incelemek gerekecektir. Dil, toplumsal mekândan (mantıksal, epistemolojik, genetik olarak) önce mi geliyor, yoksa bu mekâna eşlik mi ediyor, veyahut ardından mı geliyor? Dil, toplumsal mekânın koşulu mudur, yoksa ifadesi mi? Dilin önceliği tezi kendini dayatmaz. Toprağı belirleyen, iz bırakan, ortak tutum ve işleri örgütleyen faaliyetler, gayet kurallı, gayet iyi eklemlenmiş dillerden (mantıksal, epistemolojik bakımdan) önce değil midir? Eklemlenmeye içkin olan “mantıksallık”, daha baştan itibaren, şeylerin (pratik-duyumsal olanın) algısıyla birlikte kaotik olarak verili niteleyiciyi indirgeyen mekânsallık olarak faaliyet gösterdiğinden, belki de mekân ile dil arasında hâlâ gizli bazı ilişkiler keşfetmek gerekir.

Bir mekân ne ölçüde okunur, kodu çözülür? Soruya tatmin edici bir cevap hemen verilemez. Gerçekten de, mesaj, kod, enformasyon gibi mefhumlar, bir mekânın doğuşunu takip etmeyi (yukarıda dile getirilen, argüman ve kanıt bekleyen önerme) sağlamasa da, üretilen bir mekân deşifre edilir, okunur. Bu mekân, gösteren bir süreç içerir. Mekânın dile ya da dillere içkin genel bir kodu olmasa da, belki de özel kodlar tarih boyunca yerleşmiş ve çeşitli etkileri de beraberinde getir-

17 Bkz. Matoré, *L'espace humain*, 1962.

miştir. Öyle ki herhangi bir toplumun üyesi olan ilgili “özneler” hem *kendi* mekânlarına hem de bu mekânda etkin olan, (terimin en güçlü anlamında) onu içeren “özne” niteliklerine kavuşuyorlardı.

Klasik perspektife ve Öklidçi mekâna dayalı, şehir, köy ve siyasal toprak (*‘territoire’*) arasındaki belli bir ilişkinin pratik temeli üzerinde kodlanmış bir dil (kuşkusuz 16. yüzyıldan itibaren ve 19. yüzyıla dek) eğer varsa, bu kodlandırma neden ve nasıl parçalandı? Toplumun çeşitli üyeleri –bir yerde kullanım hakkına sahip olanlar ve oranın ahalisi, yetkililer, ~~teknisyenler~~ (mimarlar, şehirciler, planlamacılar)– arasında böyle bir ortak dili yeniden inşa etmeye çabalamak gerekir mi?

Teori ancak bir *üst-kodlama* düzeyinde oluşabilir ve formüle edilebilir. Bilgiyi, “iyi yapılmış” bir dille özdeşleştirmek yanlış bir kullanım olur. Bilgi, kavramlar düzeyinde yer alır. Dolayısıyla, (bu kavramlar mevcut haliyle *dilin bilimine* denk düşseler de) ne ayrıcalıklı bir dilden ne de bir meta-dilden ibarettir. Mekânın bilgisi başlangıçta bu kategoriler içine kapatılamaz. Peki, bu bilgi kodların kodu mudur? Böyle de denebilir; fakat teorisinin bu “ikincil” işlevi pek bir şey açıklamamaktadır. Her mekânsal (toplumsal) pratiği niteleyen mekân kodları olmuşsa, eğer bu kodlandırmalar denk düşen mekânla birlikte *üretilmişse*, ancak bu durumda teori bunların doğuşunu, müdahalesini ve yok oluşlarını ortaya koyabilir. Bu alandaki uzmanların çalışmalarına bağlı olarak analizin yer değiştireceği açıktır: Kodların biçimsel kesinliği üzerinde ısrar etmek yerine, mefhum *diyalektikleştirilir*. Analiz, pratik bir ilişki içinde ve “özneler”in kendi mekânlarıyla, çevreleriyle etkileşimleri içinde yer alacaktır. Kodlandırmanın ve kod çözmenin doğuşu ve yok oluşu gösterilmeye çalışılacaktır. İçerikler -biçimlere içkin toplumsal (mekânsal) pratikler- aydınlatılacaktır.

I, 9. – Gerçeküstücülük günümüzde yarım yüzyıl önce ortaya çıktığı halinden farklıdır. Politikanın yerine şiirin geçirilmesi ve şiirin politikleşmesi ya da aşkın bir vahiy ~~fıkrı~~ gibi bazı savları yok olmuştur. Yine de bu edebi okul, (başlangıçta lanetlediği) edebiyata indirgenemez. Dolayısıyla, başlangıçta yıkıcı olan, ardından da her yolla -şerhler, metin yorumları ve açıklamalar; şöhrat ve reklam...- geri alman bir tutum olan bilinçdışının araştırılmasına bağlı basit bir edebiyat olayı (otomatik yazı) değildir.

Belli başlı gerçeküstücüler iç mekânı deşifre etmeye giriştiler ve bu öznel mekândan maddeye, bedene ve dış dünyaya, keza toplumsal yaşama geçişi aydınlatmaya çabaladılar. Bu durum gerçeküstücülüğe başlangıçta fark edilmemiş bir teorik kapsam verir. Daha sonradan karartılan bir araştırmanın habercisi olan bu birlik teşebbüsü, André Breton'un *Çılgın Aşk*'ında kendini gösterir. Hayal gücünün ve büyü- nün dolayımı ("Böylece bir kadının ortaya çıkmasını sağlamak için bir kapıyı açtığımı, kapadığımı, telrar açtığımı gördüm. Bunun yetersiz olduğunu fark ettiğimde, bir kitabın sol ya da sağ sayfasındaki falan- ca satırın o kadının ruh hali konusunda az çok dolaylı şekilde beni bilgilendireceğini, o kadının pek yakında gelip gelmeyeceğini bana söyleyeceğini varsayıldan sonra, rastgele seçilmiş bir kitabın arasına bir ayraç sokuverdim. Sonra nesnelerin yerlerini değiştirmeye, birbir- leri karşısındaki konumlarını araştırmaya, onlara alışılmadık konumlar vermeye başladım." Bkz. *L'Amour fou*, özgün baskı, s. 23), bu tuhaf- lık, eserin haberci değerini asla ortadan kaldırmaz.¹⁸ Bununla birlikte, bu şiirsel teşebbüsün başarısızlığının sınırları da görülebilir. Bunun nedeni, gerçeküstücü şiirin anlamı sergileyişinde kavramsal hazırlığın yetersiz olması değildir (gerçeküstücülüğün teorik metinleri -ister ma- nifesto olsun ister başka şey- eksik değildir; hatta bu fazlalık olmasa gerçeküstücülükten geriye ne kaldığı bile sorulabilir). Bu şiire içkin kusurlar daha derindedir. *Görmenin* ötesindeki *görselliği* öne çıkar- maktadır; ender olarak "dinleme"nin ve "söyleyiş"in içindeki -özellik- le de, merkezi "görüntü"nün içindeki- müzikali tuhaf bir şekilde ihmal eder. "Sanki insan varlığının derin gecesi aniden delinmişti, sanki do- ğal zorunluluk mantıksal zorunlulukla bir olmaya rıza göstermişti de, her şey tam bir şeffaflığa teslim edilmişti..." (a.g.e., s. 6)

Başlangıçtaki Hegelci proje (bizzat A. Breton'a göre, bkz. s. 61), sembollerin aşırı-yüceltilmesi yoluyla, (sevilen) "nesne"nin duyumsal, dolayısıyla öznel olan aşırı yükü boyunca sürer. Hegelci tarihin sonunu, üzerinde fazla konuşmadan ve göstermeden, şiirleri içinde ve şiirleri dolayısıyla ileri süren gerçeküstücüler, tarihin lirik bir meta-dilini, aş- kınsal bir metabolizma içinde özneye nesnenin yanıltıcı kaynaşmasını ortaya koymuşlardı. Sözel başkalaşım [metamorfoz], yansıtılan nesne-

18 Éluard'ın birçok şiiri için de yıllar sonra aynı değerlendirmede bulunulabilir.

nin deformasyonu [anamorfoz], “özneler” (insanlar) ile şeyler (gündelik olan) arasındaki ilişkinin önyinelenmesi [anaforizasyon] yoluyla aşırı anlam yüklüyor, ama hiçbir şey değiştirmiyorlardı. Çünkü, sadece dili kullanarak, (malların) mübadelesinden kullanımına geçemiyorlardı.

Gerçeküstücülerinki gibi, G. Bataille’ın eserleri de günümüzde, sağlığında olduğundan başka bir gözle görülmektedir. Bataille da (başka niyetlerinin yanı sıra) içsel deneyim mekânını fiziksel doğanın mekânıyla (bilinç seviyesinin altında: ağaç, cinsiyet, başsız*) ve toplumsal mekânla (iletişimin, sözün mekânı) birleştirmek istememiş miydi? Gerçeküstücüler gibi, fakat hayali sentezin dışındaki bir yolla, G. Bataille, gerçek, alt-gerçek ve üst-gerçek arasındaki güzergâhı işaretlede. Yol hangisidir? Nietzsche’nin çizdiği yol; volkan gibi püsküren, bozguncu [*disruptif*] yol. G. Bataille aralıkları vurgular, çukurları doldurmak yerine iyice açar; sonra, bir kıyıdan diğerine, yeryüzünden güneşe, geceden gündüze, yaşamdan ölüme giden patlayıcı sezginin yönelimin şimşegi fişkirir. Ama aynı zamanda, mantıktan hetero-mantığa, normalden hetero-nomiğe (a-nomik olanın çok ötesine ve berisine) gider. Bütün mekân, zihinsel, fiziksel ve toplumsal mekân *trajik biçimde* kavranır. Merkez ve periferi varsa, merkezin trajik gerçekliği vardır; kurban etmenin, şiddetin, patlamanın gerçekliğidir bu. Periferinin de kendince trajik bir gerçekliği vardır.

Gerçeküstücülerin ve G. Bataille’ın tam tersine, aynı dönemde, tekniğin bir teorisyeni birlikçi bir mekân teorisi tahayyül ediyordu. Fazlasıyla unutulmuş olan J. Lafitte, maddi gerçekliğin, bilginin, toplumsal mekânın araştırılmasını bir “mekanoloji”ye, yani teknik düzeneklerin genel bilimine bağlıyordu.¹⁹ J. Lafitte’in sürdürdüğü bazı Marx araştırmaları K. Axelos tarafından özetlenmiştir.²⁰ Lafitte gereken tüm un-

* Doğada başsız bir şekilde bulunan, bazı yumuşakça türlerinde (örneğin *Pecten maximus*) veya kurtçuklarda rastlanan bir durum. Kavram aynı zamanda, doğal duruma referans yaparak nihilist ve anarşist düşünce içerisinde de sembolik anlama kavuşmuştur. Ayrıca Lefebvre burada terimi Bataille ile de ilişkilendirir, zira Acéphale (Başsız) 1936-1939 tarihleri arasında Bataille’ın kurup çıkarttığı bir düşünce dergisinin de ismidir. (e.n.)

19 Bkz. *Réflexions sur la science des machines*, 1932, yeni baskı 1972 (Vrin, Paris, J. Guillerme’in önsözüyle).

20 *Marx, penseur de la technique*, Éditions de Minuit, 1961.

sur ve kavramlara sahip değildi; bilgi-işlemi ve sibernetiği, dolayısıyla bilgi-işlem makineleri ile kütleli enerji makinelerini bilmiyordu. Yine de J. Lafitte teknokratik-işlevsel-yapısalcı ideolojinin karakteristik bir “kesinliği”yle birlikçi hipotezi güncellemişti. Bu kesinlik, en riskli önermelere, bilimkurguya yakışır kavram dizilerine varıyordu. Teknokratik ütopyaydı bu. Böylece, bu yazar, tarihi açıklayıcı bir yol olarak, “pasif” yani statik makineler ile mimari ve bitkisel arasında analogiler kuruyordu; daha dinamik, daha “refleks” olan “aktif makineler” ise hayvanlara denk düşüyordu. Bu kavramlardan yola çıkan J. Lafitte mekânı dolduran evrimsel diziler inşa eder; doğanın, bilginin, toplumun doğuşunu, “hem ayrık hem de tamamlayıcı olan bu üç büyük kopukluğun uyumlu gelişiminden yola çıkarak” (a.g.e., s. 92 ve devamı) cesurca yeniden-üretir.

J. Lafitte’in hipotezi, başka birçok benzer hipotezin habercisiydi. Tekniğe dair bu düşünömsellik, açıklanmış, duyurulmuş olanı, yalnızca *rasyonel* olanı değil *entelektüel* olanı da öne çıkarırken, aynı zamanda, yatay olanı, hetero-mantıksal olanı, praksisin içinde gizleneni ve aynı zamanda, gizleneni ortaya çıkaran düşünceyi uzaklaştırıyordu. Sanki düşüncenin ve toplumsalın mekânı içinde her şey cepheselliğe, “karşı karşıyalığa” indirgeniyor gibiydi.

I, 10. – Birlikçi bir (fiziksel, zihinsel, toplumsal) mekân teorisi arayışının onlarca yıldır sürdüğü doğruysa, neden ve nasıl terk edilmiştir? Çok kapsamlı olduğu için mi? Kimilerinin şiirsel, öznel ve spekülâtif, diğerlerinin ise tekniğin pozitif yanının damgasını taşıyan temsillerin kaosundan doğmasından mı? Yoksa kısır olduğundan mı?...

Olup biteni anlamak için Hegel’e, yani ortasında felsefi-politik Anıtın bulunduğu türden bir Étoile Meydanı’na* kadar uzanmak gerekir. Hegelciliğe göre, tarihsel Zaman, Devletin yayıldığı ve egemenlik kurduğu Mekânı doğurur. Tarih, aklı varlığın arketipini bireyin içinde değil, bir Devletin egemenliğindeki ulusal bir toprağı tutan kurum, grup ve kısmi sistemlerin (hukuk, ahlak, aile, şehir, meslek, vb.) bağ-

* Place de l’Étoile: Paris’in batı tarafında, aralarında Champs-Élysées ve Avenue de la Grand Armée gibi büyük caddelerin de yer aldığı 12 caddenin kesiştiği, tam ortasında ise Napoléon Savaşları’nın (1803-1815) anısına 1806-1836 yılları arasında yapılmış ünlü Zafer Paktı’nın (Arc de Triomphe) bulunduğu meydan. (e.n.)

daşık bütünü içinde gerçekleştirir. Dolayısıyla Zaman, mekâna içkin olan rasyonellik içinde donar ve sabitlenir. Hegelci tarihin sonu, tarihselliğin ürününün yok olmasına yol açmaz. Tersine: Bilginin (kavram) harekete geçirdiği ve bilincin (dil, Logos) yönlendirdiği bir üretimden çıkan bu ürün, bu elzem ürün, kendi yeterliliğini ileri sürer. Kendi gücüyle varlık içinde ayak direr. Yok olan şey, eylemden anıya, üretimden tefekküre dönüşen tarihtir. Zaman mı? Zamanın artık bir anlamı yoktur; tekrarın, daireselliğin, gerçekleşmiş Aklın yeri ve ortamı olan hareketsiz bir mekânın inşasının egemenliğindedir.

Mekân devletin emrinde bu şekilde fetişleştirilince, felsefenin ve pratik faaliyetin tek yapabileceği şey, zamanın restorasyonudur.²¹ Tarihsel zamanı devrim zamanı olarak yeniden oluşturan Marx'ta bu güçlü bir şekilde görülür. Bergson'da (ruhsal süre, bilincin dolayimsızlığı), Husserl fenomenolojisinde (fenomenlerin "Heraklitoscu" akışı, Ben'in öznelliği) ve belli bir filozoflar şeceresinde,²² bu, incelikli bir şekilde, fakat uzmanlık işi olduğundan soyut ve belirsiz bir tarzda görülür.

G. Lukacs'ın anti-Hegelci Hegelciliğinde ise mekân, şeyleşmeyi ve yanlış bilinci belirler. Sınıf bilincinin tarihin dolambaçlarını şöyle bir göz atarak kavradığı, mekânsallığın önceliğini parçaladığı yüce noktaya kadar yükselen bu bilincin egemenliğindeki zamandır, yeniden bulunan zamandır bu.²³

Mekânın üstünlüğünü ve mekânsallık sorunsalını koruyan yalnızca Nietzsche'dir: Zaman içinde çeşitli olarak ortaya çıkanın ve çeşitli zamanlarda doğanın kendiliğindenliği, tekrar, dairesellik. Oluş'un içinde, fakat zamanın akışına karşı, her türlü tanımlı biçim -ister fiziksel, isterse de zihinsel ya da toplumsaldan kaynaklansın- mücadele ederek yerleşmeye, varlık bulmaya çalışır. Tarihsel zamanın ürünü ve kalıntısı olan Hegelci mekânla Nietzscheci mekânın hiçbir ortaklığı yoktur. "Ben, kuvvetin dayanağı olan, onu sınırlandıran, şekillendiren mutlak mekâna inanıyorum." Kozmik mekân, enerji, kuvvet içe-

21 Bkz. H. Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Éd. Minuit, 1970. Keza A. Kojève'in Hegel ve Hegelcilik üzerine incelemeleri.

22 Buna M. Merleau-Ponty ve G. Deleuze, F. Guattari (*Anti-Edipe*, s. 114) bağlanır.

23 Bkz. J. Gabel, *La fausse conscience*, Éditions de Minuit, 1962, s. 193 ve devamı. Elbette G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*.

rir ve bunlardan kaynaklanır. Tıpkı yersel ve toplumsal mekân gibi. “Nerede mekân varsa, orada varlık vardır.”²⁴ Kuvvet (enerji), zaman ve mekân arasındaki ilişkiler sorun oluşturur. Örneğin ne bir başlangıç (bir köken) düşünülebilir ne de bunu düşünmekten kaçınılabilir. Farklılaşan ve farklılıkları belirten zorunlu faaliyet uzaklaşır uzaklaşmaz, “kesintili olanla ardışık olan çakışır.” Bir enerji, bir kuvvet ancak mekân içindeki etkileriyle saptanır; “kendi içinde” (peki ama herhangi bir “gerçeklik”, enerji, zaman, mekân “kendi içinde” nasıl kavranacaktır, analitik zekâyla mı?) kuvvetler etkilerinden farklılaşsa bile bu böyledir. Nasıl ki Nietzscheci mekânın Hegelci mekânla hiç ortak yönü yoksa, aynı şekilde, evrensel trajedinin sahnesi, ölümün ve yaşamın mekân-zamanı, döngüsel, telâfîye dayalı Nietzscheci zamanın da Marksist zamanla, endüstriyel, proletaryan, devrimci rasyonelliğin tatminkâr (iyimser) tarzda yönlendirdiği üretici güçlerin öne ittiği tarihsellikte ortak bir yanı yoktur.

İmdi, “bizim” tanık olduğumuz 20. yüzyılın ikinci yarısında neler olmaktadır?

a) Devlet dünya çapında güçlenmektedir. Toplumun (toplumların) üzerine bütün ağırlığıyla binmektedir; politik ideolojiler, tarihsel geçmiş, iktidardaki insanların toplumsal kökeni ne olursa olsun, türdeş olmasa da benzeş önlemler dayatan bilgilerin ve tekniklerin katkısıyla toplumu “rasyonel olarak” planlamakta, örgütlemektedir. Devlet farklılıkları (“denge”, “feed-back”, “düzenlemeler” vb. diye adlandırılan) tekrarlara, daireselliklere indirgeyerek zamanı ezer. Mekân Hegelci şemaya göre baskın çıkar. Bu modern Devlet, toplumların ve (ulusal) mekânların kesinlikle istikrarlı merkezi olarak kendini gösterir ve dayatır. Hegel’in sezdiği gibi, tarihin sonu ve anlamı olarak, toplumsal olanı ve “kültürel olanı” ezer. Çatışmalara ve çelişkilere son veren bir mantığın hüküm sürmesini sağlar. Direnç gösteren şeyi etkisizleştirir: hadım etme, ezme. Toplumsal entropi midir, canavarca aşırı büyümenin normallik halini alması mı? Sonuç ortada.

b) Bununla birlikte, bu mekânın içinde kuvvetler kaynaşır. Devletin, tekniklerin, plan ve programların rasyonelliği tartışmaya neden

24 (Haksız yere) *Volonté de puissance* [Güç İstenci] diye adlandırılmış seçki, tercüme G. Bianquis, Gallimard, 1935, fragman 315, 316 ve devamı.

olur. İktidarın şiddetine yıkıcı şiddet karşılık verir. Savaşlar ve devrimler, yenilgiler ve zaferler, çatışmalar ve çalkantılarla modern dünya Nietzsche'nin trajik görüşüne denk düşmektedir. Devletin olağan hali, sürekli ihlali dayatır. Peki ya zaman? Negatif olan mıdır bu?* Bunlar patlayarak ortaya çıkarlar. Bunların yeni, trajik olumsuzluğu kendini gösterir: Süreğen şiddet. Kaynaşan kuvvetler, tencerenin -devlet ve mekân- kapağını açar. Farklılıklar asla son sözlerini söylemezler. Onlar mağlup halde varlıklarını sürdürüyorlar. Kimi zaman vahşice dövüşüp, bu sınavla kendilerini ortaya koyuyor ve dönüşüyorlar.

c) İşçi sınıfı da son sözünü söylemedi; yolculuğunu kâh yerin kâh gökkubbenin altında sürdürmektedir. Sınıf mücadelesi adını taşıyan, sürdürücüleri Marx'a atfetseler de Marx'ta bulunmayan zayıf şemadan farklı, çeşitli biçimler alan sınıfların mücadelesinden kolay kolay kurtulunamayacaktır. İşçi sınıfının burjuvaziye karşıtlığının, ölümcül bir denge içinde kalarak bir antagonizmaya ulaşmaması da mümkündür; toplum yıkıma doğru giderken, devlet olduğu yerde çürür ya da çırpırırken sağlamlaşır. Bir belirsizlik döneminin ardından dünya devrimi patlak verebilir ya da dünya pazarı ölçeğinde, gezegen çapında bir savaş patlak verebilir. Her şey olabilir... Sanayileşmiş ülkelerdeki emekçiler sonsuz bir büyüme ve birikim yolunu ya da devleti yok oluşturan sürükleyen şiddete dayalı devrim yolunu değil de, bizzat çalışmanın çöküşü yolunu tutmuşlar gibi cereyan eder her şey. Olasılıkları basitçe incelersek Marksist düşüncenin yok olmadığı ve yok olamayacağı görülecektir.

Hegel'in, Marx'ın, Nietzsche'nin tez ve hipotezleri arasında çatışma başlar. Ama bu çatışma rahatça yaşanmaz. Mekân ve zaman üzerine felsefi düşünce ve düşünüm ikiye bölünmüştür. Zaman ve süre felsefesi de tarihsel zaman, toplumsal zaman, ruhsal zaman gibi kısmi düşünüm ve değerlendirmeler halinde parçalara ayrılmıştır. Diğer yanda ise, kendi soyut mekânını oluşturan ve (mantıksal-matematiksel) soyut mekânlar üzerinde düşünen epistemolojik düşünüm vardır. Yazarların hepsi olmasa da çoğu zihinsel mekânın (dolayısıyla yeni-Kantçı ya da yeni-Descartesçi mekânın) içinde oldukça rahat etmektedir. Böylece, "teorik pratiğin", uzmanlaşmış Batılı entelektüelin ben-merkezci dü-

* *Le négatif*: Lefebvre, Hegel diyalektiğindeki ilk olumsuzlama aşamasını, antitezi kast ediyor. (e.n.)

şünümüne ve ardından, tamamen bölünmüş (şizoid) bilince varacak denli daraldığı kanıtlanır.

Bu durumu parçalamamız gerekir. Mekân konusunda, modern dünyayı -rehberlik etmeseler bile- aydınlatan fikir ve önermeler arasındaki çatışmanın izini sürmemiz gerekir. Bu önermeleri tek tek tezler ya da hipotezler olarak, sonradan incelenen “düşünceler” olarak değil, modernitenin sınırında yer alan haberci figürler olarak ele almak gerekir.²⁵ Mekân üzerine olan bu eserin niyeti budur.

I, 11. – Niyet, mevcut mekânı kabul eden tanımların ve bölümlerinin yerine geçen; keza, genel olarak toplumun, siyasal iktisadın, kültürün eleştirel teorilerinin yerine geçen *eleştirel* bir mekân *teorisi* oluşturmak mıdır? Hayır. Mekân konusunda olduğu gibi, “insan” ya da “toplum” konusunda da teknolojik ütopyanın yerine negatif ve eleştirel bir ütopyanın konması yetmez. Muhalefete, hatta radikal muhalefete varan eleştirel teori (ister “noktasal” olarak, zaaflı herhangi bir “noktaya” saldırırsın, isterse de topyekun olsun) vaktini doldurmuştur.

Mekânla ilgili *kodların* yöntemsel imhasını birincil görev olarak benimsemek mi gerekiyor? Hayır. Sorun tam tersidir. Bilgiye ya da toplumsal pratiğe içkin olan bu kodlar uzun süredir yok olup gitmektedir. Sadece kalıntılar -kelimeler, imgeler, metaforlar- varlığını sürdürmektedir. Fark edilmemiş olsa da, her an kendini hatırlattığından temel olan olay: Sağduyunun, bilginin, toplumsal pratiğin, politik iktidarın ortak uzamı, gündelik söylemin ve soyut düşüncenin içeriği, mesajların ortamı ve kanalı, klasik perspektifin ve geometrinin ortamı, Yunan mirasından (Öklid ve mantık) yola çıkarak Rönesans’tan beri oluşmuş, Batı’nın sanatı ve felsefesi aracılığıyla şehrin içine dahil olmuş bu

25 İşte, renklerini şimdiden belli eden birkaç kaynak (fazla ironiye kaçmadan belirtelim): Charles Dodgson’un eserleri (takma adı Lewis Carroll), *Through the looking glass*, *Alice in Wonderland* dense, özellikle *Symbolic Logic*, *The game of logic* ve *Logique sans peine*. Hermann Hesse’in *Le jeu des perles de verre*’i; özellikle tercümesinin s. 126 ve devamı; oyun teorisi ve dil ve mekânla ikili ilişkisi üzerine bölüm, La Castalie. Hermann Weyl: *Symétrie et mathématique moderne*, 1952, Fransızca tercüme Flammarion, 1964. Nietzsche’den *Das Philosophen Buch*, özellikle dil üzerine fragmanlar ve “hakikat ve yalan üzerine teorik giriş”, tercümenin 185. sayfası.

Önemli saptama: Burada ve daha ilerde belirtilen metinler, mekânsal pratikle ve düzeyleriyle -planlama, “kentleşme”, mimari- olan bağ bakımından anlam bulur.

mekân, 1910 yılına doğru sarsılmıştır. Bu mekân öyle şoklara maruz kalmış ve öyle saldırılara uğramıştır ki, pedagojik gerçekliğini tutucu bir öğreti içinde çok güçlüklerle korur. Öklid mekânı ve perspektif, diğer ortak yerlerle (şehir, tarih, babalık, müzikteki tonal sistem, geleneksel ahlak, vb.) birlikte, bir referans sistemi olarak ortadan kaybolur. Kilit bir momenttir bu. Öklidci ve perspektife dayalı “sağduyu” mekânının, temel cebir ve aritmetik gibi, dilbilgisi gibi, Newtoncu fizik gibi, bilinçlerde, bilgi ve pedagojide iz bırakmadan bir anda yok olamayacağı zaten kolayca anlaşılır. Bir eleştirel teorinin kodlarını yok etmek değil, bu kodların yıkımını açıklamak, etkilerini saptamak ve (belki de) teorik *üst-kodlama* aracılığıyla yeni bir kod inşa etmektir söz konusu olan.

Egemen eğilimin ikamesi değil ama tersine dönmesi, önceden gösterilen bu işlem, giderek ayyuka çıkar. Marx’ın döneminde olduğu gibi, tersine dönme, (yakından ya da uzaktan incelenmiş, sayılmış) *ürünlerden üretime* geçişten ibarettir (ve bu, kanıtlanmasa da uzun uzun gösterilecektir).

Eğilim ve anlamın bu tersine dönmesinin, entelektüalist “saf” teori kaygısı adına, gösterilenlerin gösterenlere dönmesiyle ortak hiçbir yanı yoktur. Gösterilenin geri çekilmesi, “ifadeci” olanın paranteze alınması, sadece biçimsel gönderenlere çağrı çıkarılması; bütün bunlar, ürünlerden üretici faaliyete giden eğilimin tersine dönmesine *öncülük eder*. Bu işlemler, üretici faaliyeti, dil üzerine, yani netice itibarıyla edebiyat üzerine soyut bir müdahaleler dizisine indirgeyerek taklit ederler.

I, 12. – (Toplumsal) mekân (toplumsal) bir üründür. Bu önerme, to-tolojiye, dolayısıyla aşikâr bir duruma yakın gözük-mektedir. Bununla birlikte, bu önermeyi yakından incelemekte, kabul etmeden önce içe-rimlerini ve sonuçlarını tahayyül etmekte yarar vardır. Güncel üretim tarzı içinde ve mevcut haliyle “fiili toplum” içinde, mekânın, meta, para, sermayeyle aynı sıfatla ve aynı genel süreçte, fakat ayrı bir şekilde, kendine özgü bir tür gerçeklik edinmiş olduğunu birçok kişi kabul etmeyecektir. Bu paradoks karşısında, başkaları kanıt talep edecektir. Üstelik bu şekilde üretilen mekân, düşünceye olduğu kadar eyleme de aygıt olarak hizmet ettiğinden, bir üretim aracı olmanın yanında, bir denetim, dolayısıyla tahakküm ve güç aracıdır; fakat, mevcut haliyle bu mekân, kendisini kullananlardan kısmen kurtulur. Bu mekânı doğu-

ran toplumsal ve politik (devletsel) güçler ona hakim olmaya çabalasa da başaramaz; mekânsal gerçekliği hakim olunması imkânsız bir tür özerkliğe yöneltenler bile, onu köleleştirmek için sabitlemeye, ortadan kaldırmaya çabalarlar. Peki, bu mekân soyut mudur? Evet, ama somut soyutlamalar olan meta ve para gibi o da “gerçek”tir. Somut mudur? Evet, ama bir nesne gibi, herhangi bir ürün gibi değil. Araçsal mıdır? Kuşkusuz; fakat bilgi gibi, o da araçsallığı aşar. Peki, bir yansımaya, bir bilginin “nesneleşmesine” indirgenebilir mi? Hem evet, hem hayır: Bir ürünün içinde nesneleşen bilgi, teorik bilgiyle çakışmaz. Mekân, toplumsal ilişkileri içerir. Nasıl? Niçin? Hangi ilişkiler?

Bütünün uzun uzadıya sergilenme ve titiz bir şekilde analiz edilme gerekliliği buradan kaynaklanır. Yeni fikirler de işin içine girer: Öncelikle, parçalanmadan ve sonsuzca bölünmeden ayrı olarak, mekânın çeşitliliği ve çokluğu fikri. “Tarih” diye adlandırılan ve bundan böyle yeni bir gözle bakılan yerde mekân artık bu şekildedir.

Toplumsal mekân, (filozofların ve matematikçilerin tanımladığı) zihinsel mekânla, keza (pratik-duyumsal olanla ve “doğa” algısıyla tanımlanan) fiziksel mekânla artık örtüşmediğinde, kendi özgüllüğünü ortaya koyar. Bu toplumsal mekânın, şeyler dizisinden, (hissedilir) olgular toplamından, keza bir paket gibi içine çeşitli maddeler doldurulmuş bir boşluktan ibaret olmadığını; fenomenlere, şeylere, fiziksel maddiliğe dayatılmış bir “biçime” indirgenemeyeceğini göstermek gerekecektir. Burada öncül (hipotez) olarak ileri sürülen, mekânın toplumsal karakteri kendini ortaya koyarak onaylanacaktır.

I, I3. – (Toplumsal) mekânın bu hakikatini, yani (toplumsal) bir ürün olduğunu gizleyen şey nedir? İkili bir yanılsamanın her iki tarafı da diğerine gönderme yapar, diğerini güçlendirir, diğeriyle örtülür: Şeffaflık ve geçirimsizlik (*‘opacité’*) yanılsaması (“gerçeğimsi” yanılsama).

a) *Şeffaflık yanılsaması.* – Mekân mı? Aydınlık, kavranabilir mekân, eyleme kendi serbest alanını sunar. Mekân içinde gerçekleşen şey karşısında düşünce hayran kalır: Düşüncenin bir *niyet* (ya da *taslak*; bu iki kelimenin yakınlığının bir anlamı vardır)* içinde cisimleşmesi. Ni-

* Fransızcadaki *dessein* ile *dessin* kelimelerinin benzerlikleri kastediliyor (“çizim” anlamına gelen *dessin* yerine “taslak” kelimesi, belirtilen bağlama daha uygun görülmüştür). (ç.n.)

yet, icat etme yetisine sahip olan zihinsel faaliyet ile gerçekleştirme yetisi olan toplumsal faaliyet arasında sadık bir aracı olarak hizmet eder; niyet, mekân içinde yayılır. Şeffaflık yanılması, gizli derinlikleri, tuzakları olmayan mekânın masumiyeti yanılmasıyla örtüşür. Saklı, gizli, dolayısıyla tehlikeli olan ise şeffaflığın zıddıdır; seyrettiği şeyi aydınlatan tinin gözüyle bakış, şeffaflığı kavrar. Kavrayış, algıladığı şeyi, nesnesini, karanlık bölgelerden aydınlık bölgelere, aşamaz engeller olmadan geçirir; nesneyi ya keskin bir ışıqla kat ederek ya da bazı önlemlerle, karanlıktan aydınlığa dönüştürerek, yerini değiştirir. Böylece, toplumsal mekânla zihinsel mekân, düşünülen yerlerin mekânıyla (topos'la ilgili) konuşulan yerlerin mekânı aşağı yukarı örtüşmüş olur. Hangi güzergâh, hangi büyü bunu sağlar? Önce sözün, ardından da yazının müdahalesiyle, şifre rahatlıkla çözülür. Salt topolojik değişimle, yer değiştirerek, basitçe konum değiştirme ve basitçe aydınlatma yoluyla şifrenin çözüldüğü söylenir ve buna inanılır.

Bilinenin ve şeffaf olanın mekânsallık içinde denk olduğunu ifade etmek neden gereksin? Bu, (klasik felsefeden bu yana) yaygın bir ideolojinin postulatıdır. Batı “kültürü”ne karışmış bu ideoloji, gizlediği toplumsal pratiğin zararına, söze değer verir, yazıya aşırı değer verir. Konuşma fetişizmine ve sözün ideolojisine karşılık düşen şey, yazı fetişizmi ve ideolojisidir. Kimilerine göre, konuşma iletişimin aydınlığı içinde -açıkça ya da zımmen- gelişip sergilenir, saklı olanı ortaya çıkartır, onu kendini göstermeye mecbur eder ya da ölümcül beddualarla bunaltır. Başkalarına göre ise, söz yetersizdir; bedduayı ve kutsamayı yaratan yazının sınanması ve ilave işlemi gerekir. Yazma edimi, dolaysız etkilerinin ötesinde, “nesne”yi -yazan ve konuşan- “özne” için ve “özne” dolayısıyla kavrayabilen bir disiplin gerektirir. Her iki durumda da söz ve yazı (toplumsal) pratiğin yerini tutar; bir arada görülen saçmalık ile karanlığın, “nesne” ortadan kaybolmadan dağıldığı ortadadır. İletişim, iletilemez olanın nesnesini iletilenin içinde taşır (iletilemez olanın, hep ardından koşulan bir kalıttan başka varlığı yoktur). Mekânın şeffaflığını ortaya koyarak, bilgiyi, enformasyonu, iletişimi özdeşleştiren bu ideolojinin postulatları bunlardır. Hatta, oldukça uzun bir dönem boyunca devrimci bir dönüşümün iletişim yoluyla gerçekleşebileceğine bile inanılmıştır. “Her şeyi söylemeli!”, “Hiç durmadan konuşmalı! Her şeyi yazmalı! Dili, dolayısıyla toplumu dönüştürücü

yazı... Gösteren pratiği olan yazı!” Devrim ve şeffaflık artık özdeşleşme eğilimindedir.

Filozofların eski dilini belli bir momentte geri alan şeffaflık yanılsaması, aşkınsal bir yanılsama olarak kendini gösterir: Bir tuzak gibi, kendine ait büyüye benzer gücüyle işler, ama böylece ve aynı zamanda, başka tuzaklara, bu tuzakların şaşırtmaca ve maskelerine gönderme yapar.

b) *Gerçeğimsilik yanılsaması*. – Naifliğin ve naiflerin yanılsamasını filozoflar ve dil teorisyenleri çeşitli bahane ve kelimelerle -doğallık, tözsellik- göstermişlerdi. Eskinin idealist eğilimli filozoflarına göre, sıradan anlamdaki saflık, “şeyler”in varlığının “özne”den, “özne”nin düşünce ve arzusundan daha belirgin olduğu şeklindeki aldatıcı kanaate yol açar. Bu yanılsamanın reddi, “saf” düşünceyi, Tin’i, Arzu’yu benimsemeye yöneltir. Böylece, gerçeğimsilik yanılsamasından şeffaflık yanılsamasına geçilir.

Dilbilimcilere, semantikçilere ve semiyologlara göre, naifliğin ilk ve son hali, dil aslında biçimle tanımlanırken, dilin “tözel gerçekliği”ni kabul etmektir. Dil bir “kelime çantası” olarak görülür; her “nesne”ye uygun kelime denk düştüğünden, naifler çantanın içinden nesneye uygun düşen kelimeyi bulup çıkaracaklarına inanırlar. Her okuma esnasında, imgesel ve sembolik, görünüm, okuyucunun güzergâhını çevreleyen ufuk, yanıltıcı olarak, kendini “reel”in yerine koyar, çünkü metnin *gerçek* (*vrai*) nitelikleri, keza gösteren biçim ile sembolik içerik naifin bilinçdışına kaçar (bu yanılsamaların “naiflere” zevk verdiği, yanılsamaları ortadan kaldıran bilginin de bu zevkleri ortadan kaldırdığı unutulmamalıdır! Bilim, gerçek ya da kurmaca doğallığın masum hazları yerine, daha zevkli olduklarını kimsenin kanıtlanmadığı ince-likli, sofistike zevkler koyar).^{*} Tözsellik, doğallık, mekânsal geçirimsizlik yanılsaması, kendi mitolojisini beslemektedir. Mekân sanatçısı,

* İmgesel, sembolik, reel (*l’imaginaire, le symbolique, le réel*): Psikanalist Jacques Lacan’ın üç parçalı psikanaliz teorisinde yer alan düzenler. İmgesel, Freud psikanalizindeki egonun oluşumunu ayna evresinde gerçekleştirdiği düzen iken, simgesel öznenin toplumsal varlığının dil, kültür, vs. aracılığıyla olduğu düzendir. Reel ise, imgesel düzene karşı ve sembolik düzenin ötesinde konumlanan, ‘imkansızlığın’ düzeni olarak tarif edilir. Reel imgelere indirgenemez ve çeşitli semboller, örneğin konuşma yoluyla sembolik düzende ifade edilemez. Daha geniş bilgi için bkz. Dylan Evans. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londra, New York: Routledge. 1996. (‘imaginary’, ‘symbolic’ ve ‘real’ maddeleri) (e.n.)

doğrudan doğruya Tabiat Ana'dan kaynaklanan sert ya da kalın bir gerçeklik içinde çalışır. Ressamdan ziyade heykeltıraş, müzisyen ya da şairden ziyade mimar olan bu sanatçı, direnç gösteren ya da elinden kaçan bir madde üzerinde çalışır. Mekân, geometricinin elinin ürünü olmasa da, yeryüzünün fiziksel özelliklerine ve niteliklerine sahiptir.

Birinci yanılsama olan şeffaflık yanılsaması felsefi ideale yaklaşıırken, ikincisi (doğalcı ve mekanik) materyalizme yakındır. Bununla birlikte, bu yanılsamalar, zırh gibi kapanan ve birbirini yok etmeye çalışan felsefi sistemler gibi mücadele etmezler. Her yanılsama diğerini içerir ve onu besler. Birinden diğerine geçiş, kırışma, salınma, tek başına ele alınan her yanılsama kadar önemlidir. Doğadan gelen sembolizmler, Batı'nın kendi tarihinden, doğa üzerinde elde edilmiş tahakkümden kaynaklanan rasyonel aydınlığı karartır. Çöküş halindeki tarihsel ve politik karanlık güçlerin (devlet, uyruklu) edindikleri belirgin yarı saydamlık, yeryüzünden ve doğadan, babalıktan, annelikten gelme imgelere kavuşur. Rasyonel olan doğallaşır ve doğa aklın yerine geçen nostaljilerle örtülür.

I, 14. – Programlı olarak ilerleyip, devamını belirtirsek, başlangıçtaki önermenin, yani (*toplumsal*) *mekân* (*toplumsal*) bir üründür ifadesinin kimi içerim ve sonuçlarını şimdiden sayabiliriz.

Birinci içerim: (Fiziksel) doğa-mekân geri dönüşsüz bir şekilde ortadan kaybolur. Kuşkusuz bu, başlangıçtaki ortak alandır ve ortak alan olarak kalır: Köken, toplumsal sürecin başlangıcı, belki de her “özgünlüğün” temeli. Doğa-mekân sahneden elbette doğrudan doğruya çıkmaz. Tablonun fonu olarak, dekor ve dekordan daha fazlası olarak varlığını sürdürür ve her ayrıntı, doğanın her nesnesi (en küçük hayvan, ağaç, ot, vb.) sembol halini alarak değer kazanır. Kaynak ve imkân olan doğa, çocukluk ve kendiliğindenlik gibi, belleğin filtresinden geçerek zihne musallat olur. Onu korumayı, kurtarmayı kim istemez? Otantikliğe kavuşmayı kim istemez? Kim bu doğa-mekânı yok etmek ister? Kimse. Bununla birlikte, doğaya zarar vermek için herkes el birliği etmektedir. Doğa-mekân gitgide kayboluyor: Arkaya dönüp bakanlar için ufuk geridedir; düşünce artık onu kavrayamaz, elinden kaçırır. Doğa nedir? İnsanların ve mahvedici aletlerinin varlığından ve müdahalesinden önceki doğayı nasıl yeniden ele geçirebiliriz? Doğa, bu güçlü mit bir kur-

macaya, negatif ütopyaya dönüşür: Çeşitli toplumların üretici güçlerinin kendi mekânlarını üretmek için üzerinde çalıştıkları *hammaddeden* başka bir şey değildir. Dirençlidir elbette ve derinlemesine sonsuzdur, ama mağluptur, tahliye edilmekte ve boşaltılmakta olandır...

I, 15. – İkinci içerim: Her toplum (dolayısıyla, içerdiği çeşitliliklerle birlikte her üretim tarzı, genel kavramın kendini gösterdiği tikel toplumlar) bir mekân üretir, kendi mekânını üretir. Antik Site, *mekânın içindeki* insanlar ve şeyler dizisi olarak anlaşılamaz. Keza, Platon'un *Kritias* ve *Timaeus*'u ya da Aristoteles'in *Metafizik*'inin A Kitabı gibi bazı eserler yeri doldurulamaz bilgiler getirse de, *mekân üzerine* kimi metin ve söylemlerden yola çıkarak da anlaşılamaz. Site'nin kendi mekânsal pratiği vardı; o kendi mekânını şekillendirmiş, yani *sahiplenmiştir*. Bu mekânı, mevcut haliyle, doğuşu ve biçimi içinde, kendi zamanı ya da özgül zamanları (gündelik hayatın ritimleri) ile birlikte, merkezleri ve çok-merkezliliğiyle (agora, tapınak, stadyum, vb.) birlikte kavrayan yeni bir incelenmenin gerekliliği buradan kaynaklanır.

Yunan sitesi burada sadece yol üzerindeki güzergâhlardan biri olarak gündeme gelir. Program açısından bakıldığında, kendi mekânı olan her toplum bu “nesne”yi analize olduğu kadar genel teorik sunuma da önerir. Her toplum mu? Evet; çünkü her üretim tarzı, kayda değer değişikliklerle birlikte, bir takım üretim ilişkilerini içerir. Bu durumun da güçlükleri vardır ve bu güçlüklerin çoğuyla, engeller, aralıklar, boşluklar biçiminde daha sonra ilgileneceğiz. Batılı kavramları araç olarak kullanan bizler, Avrupa'da, Asya tipi üretim tarzı hakkında, bu tarzın mekânı, şehirleri ve şehirle köy arasındaki ilişkileri hakkında ne biliyoruz? Bu ilişkiyi betimleyerek verdiği ileri sürülen ideogramları biliyor muyuz?

Daha genel bir ifadeyle, bizzat *toplumsal mekân* mefhumu, yeniliği, belirttiği gerçeğin ve biçimin karmaşıklığı bakımından analize direnir.

Toplumsal mekân, *toplumsal yeniden-üretim ilişkilerini*, yani ailenin özgül örgütlenmesiyle birlikte, cinsiyetler, yaşlar arasındaki biyolojik-fizyolojik ilişkileri ve *üretim ilişkilerini*, yani işbölümünü ve örgütlenmesini, dolayısıyla hiyerarşikleşmiş toplumsal işlevleri -bunlara (az çok) uygun yerler atfederek- içerir. Üretimle yeniden-üretim bu **ikili** zincirleşimi birbirinden ayıramaz: İşbölümü aile içinde yankı bulur ve oradan beslenir; tersine, ailenin örgütlenmesi ise işbölümüyle bir-

likte işin içine girer. Toplumsal mekân ise, bu faaliyetleri “yerli yerine oturtmak” için birbirinden ayırır. Bunda başarısızlıkların olmadığı ise söylenemez!

Özellikle de, kapitalizme gelene kadar, biyolojik yeniden-üretim düzeyi ile sosyo-ekonomik üretim düzeyi iç içe girer. Böylece toplumsal yeniden-üretimi; çatışmalara, sürtüşmelere, mücadelelere ve savaşlara rağmen kuşaklar boyunca süren toplumun yeniden-üretimini kapsar. Bu süreklilik içinde mekânın belirleyici bir rol oynadığını göstermek gerekecektir.

Kapitalizmle ve özellikle de “modern” yeni-kapitalizmle birlikte durum karmaşıklaşır. Üç düzey iç içe girer: *Biyolojik yeniden-üretim düzeyi* (aile); *iş gücünün yeniden-üretimi düzeyi* (mevcut haliyle işçi sınıfı); *toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi* düzeyi. Yani, kapitalist toplumu oluşturan -giderek daha fazla (ve giderek daha iyi) böyle olması istenen ve dayatılan- ilişkiler. Bu üçlü düzenleme içinde mekânın rolü özel olarak incelenmelidir.

Mekânın, (üretim ve yeniden-üretimden kaynaklanan) toplumsal ilişkilerin bu ikili ya da üçlü iç içe geçişlerinin kimi temsillerini de içermesi, durumu daha karmaşıklaştırır. Sembolik temsiller aracılığıyla, bu ilişkileri birlikte var kılar ve bağdaşık halde tutar. Doğa'nın yardımıyla ve Doğa zemininde bu ilişkilerin yerini değiştirerek, dolayısıyla sembolik tarzda gizleyerek onları sergiler. Yeniden-üretim ilişkilerinin temsilleri -gençlik ve yaşlılık gibi yaşla ilgili semboller olsa da olmasa da- cinsel sembollerden, dişilik ve erkeklik sembollerinden oluşur. Bu sembolleştirme gösterdiğinden fazlasını gizler. Öyle ki bu ilişkiler, cephesel, kamusal, ilan edilmiş ve dolayısıyla kodlanmış ilişkilere ve gizli, yasadışı, bastırılmış ve bundan böyle -sadece mevcut haliyle cinselliği içermekle kalmayan, koşulları ve sonuçlarıyla birlikte cinsel hazzı da içeren- ihlalleri tanımlayan ilişkilere bölünürler.

Dolayısıyla, mekân, bu işe ayrılmış yer ve alanlarda, bu sayısız keşişmeyi içerir. Güç ilişkileri içeren üretim ilişkilerinin temsillerine gelince, bunlar da mekânın içinde gerçekleşirler ve mekân bunların temsillerini binalarda, anıtlarda, sanat eserlerinde içerir. Cephesel ilişkiler, dolayısıyla çoğu zaman sert olan ilişkiler, yasadışı ve yeraltı veçheleri tamamen engellemez; işbirlikçiler ve polis olmadan iktidar yoktur.

Böylece ortaya çıkan üçlü üzerinde defalarca duracağız:

a) Üretimi ve yeniden-üretimi, nispi bir bağlılık içinde sürekliliği sağlayan her toplumsal oluşuma has özgül yerleri ve mekânsal kümeleri kapsayan *mekânsal pratik*. Bu bağlılık, toplumsal mekân ve herhangi bir toplumun her üyesinin mekânıyla ilişkisi açısından, hem belli bir *yeterli-ği* [*compétence*] hem de belli bir *performansı* gerektirir.²⁶

b) Üretim ilişkilerine, bunların dayattığı “düzene” ve dolayısıyla, bilgilere, işaretlere, kodlara, “cephesel” ilişkilere bağlı *mekân temsilleri*.

c) Toplumsal yaşamın yasadışı ve yeraltı tarafına bağlı, aynı zamanda, muhtemelen mekân kodu olarak değil, temsil mekânlarının kodu olarak tanımlanabilecek sanata da bağlı karmaşık sembolizmleri (kodlu ya da kodsuz) temsil eden *temsil mekânları*.

I, 16. – Gerçeklikte, toplumsal mekân toplumsal edimleri “kendine katar”. Bunlar, doğan ve ölen, durgun duran ve eyleme geçen, hem kolektif hem de bireysel öznelerin edimleridir. Onlara göre, kendi mekânları hem yaşamsal hem de ölümcül davranırlar; bu mekânda serpilip gelişirler, birbirleriyle konuşurlar ve yasaklarla karşılaşır; sonra ölürler ve mekânları onların da mezarını içerir. Bilgi için ve bilgi karşısında, toplumsal mekân –kavramsal haliyle birlikte– toplumun analizcisi olarak işlev görür. Basitleştirici bir şema -edimlerle toplumsal yerler arasında, işlevlerle mekânsal biçimler arasında terimi terimine (noktasal) denklik şeması- hemen bir kenara ayrılır. Bu “yapısal” -çünkü kaba- şema, bilinçlere ve bilgiye musallat olmaya devam etmektedir.

Uygun bir toplumsal mekân yaratmak (üretmek) ve bu mekânın içinde de yaratıcı toplumun hem kendini hem de toplumsal mekânı temsil ederek -onunla örtüşmese bile ve kendi mekânı onun hem mezarı hem de beşiği olsa bile- şekil bulması, bir günde gerçekleşecek şey değildir. *Bu bir süreçtir*. Bu toplumun pratik kapasitesinin ve egemen güçlerinin ayrıcalıklı yerlere -dinsel ve politik yerlere- sahip olması gerekir (bu kelimeler, özellikle açıklanması gereken bir zorunluluğun ifadesidir). Pre-kapitalist toplumlar söz konusu olduğunda (bunlar siyasal iktisattan çok, antropolojiyi, etnolojiyi, sosyolojiyi ilgilendirirler), cinsel birleşmelerin ve sembolik ölümlerin gerçekleştiği, verimli-

²⁶ Terimler dilbilimden (N. Chomsky'den) alınmış olsa da, mekân teorisini asla dilbilime tabi kılmazlar.

lik ilkesinin (Anne) yenilendiği, babaların, şeflerin, kralların, rahiplerin ve kimi zaman tanrıların öldürüldüğü yerler gerekir. Öyle ki mekân hem kutsallaştırılmış, hem de iyicil ve kötücül güçlerden kurtulmuş olur: Bu güçlerin toplumsal sürekliliği sağlayan yanları korunurken, çok tehlikeli yanları tırpanlanır.

Hem doğal hem toplumsal, hem pratik hem sembolik olan mekânın üstün bir “gerçeklik”le (*‘réalité’*) dolu olarak (gösteren ve gösterilen) ortaya çıkması gerekir; örneğin karanlıkların, gecenin, dolayısıyla ölümün karşıtı olarak Işık (güneşin, ayın, yıldızların ışığı), Gerçek’le (*‘Vrai’*), hayatla, dolayısıyla düşünce ve bilgiyle ve -belirsiz dolayımmlarla da olsa- mevcut iktidarla özdeşleşen ışık. Bu ışık Batı’nın ve Doğu’nun mitsel anlatılarında belirse de, ancak (dinsel-politik) mekân içinde ve mekân dolayısıyla edimsellik kazanır. Her toplumsal pratik gibi, mekânsal pratik de tasarlanmadan önce yaşanır; fakat tasarlananın yaşanan üzerindeki spekülâtif önceliği, hayatla birlikte pratiği de ortadan kaldırır; mevcut haliyle yaşananın “bilinçdişi”na karşılık vermekte güçlük çeker.

(Sınırlılığına karşın uzun süre çok geniş olan) *ailenin*, toplumsal pratiğin biricik merkezi (tek odağı) olduğunun -ki bu toplumun çözünmesine yol açıyordu- reddedilmesi ve aynı zamanda, doğaya, toprağa, üremeye, dolayısıyla yeniden üretime bağlı, kişisel ve dolaysız ilişkilerin “temeli” olarak korunması ve sürdürülmesi de gerekir.

Son olarak, ölümün de betimlenmesi ve reddedilmesi gerekmektedir: Ölümün de “yeri bellidir”, fakat uygun mekânın altında ya da üstündedir, toplumsal pratiğin serpilip geliştiği, bu mekânı kurmuş olan Yasa’nın hüküm sürdüğü sonluluktan kurtulmak (arınmak) için sonsuza gönderilmiştir. Toplumsal mekân toplumun mekânıdır. İnsan sadece kelimelerle yaşamaz; her “özne” kendini tanıdığı ya da yitirdiği, dolayısıyla yararlandığı ya da değiştirdiği bir mekânın içine yerleşir. Paradoks: Buraya erişmek için, zaten orada bulunan kişi (çocuk, ergen) sınavlara tabi tutulmalıdır; bu sınav da toplumsal mekânın içine bir tür inisiyasyon yerleri olan rezerv mekânları yerleştirir. Kutsal-lanetli her yer, *tanrıların* ve *ölülerinin* var olduğu ve olmadığı yerler, gizli güçlerin ve bunların defedilme yerleri elbette birer rezervdir. Öyle ki mutlak mekân içinde mutlağın yeri yoktur (olsaydı, bir “olmayan-yer” olurdu). Bu durum, dinsel-politik mekânın tuhaf bir bileşimini, çıkarıp alınmış ve rezerve, dolayısıyla esrarengiz yerler kümesini çağrıştırır.

Büyünün ve gözbağcılığın da kendine özgü mekânları vardır. Bu mekânlar, dinsel-politik mekânı varsayarak, bu mekâna karşı dururlar. Bunlar da rezerve ve çıkarılıp alınmış mekânlardır, kutsanmış ve yararlı olmaktan ziyade lanetlidirler. Bazı oyun mekânları da (kutsal dansa, müziğe, vb.) adanmış olup, lanetli ve kötücül olmaktan ziyade, daima iyicil olarak kendini gösterirler.

Toplumsal mekânın nihai temeli *yasak* mıdır? Bu temel, toplum üyeleri arasındaki iletişimlerde söylenmeyen; bu üyeler arasındaki mesafe, bedenler ve bilinçler arasındaki mesafe ve alışveriş güçlüğü; toplum üyelerinin en dolaysız ilişkilerinin (çocuğun annesiyle ilişkisi) ve bedenselliklerinin parçalanması ve ardından da, asla tamamen gerçekleşmeyen bu ilişkilerin, yasakların ve buyrukların özelleştirdiği yerlerin devamı olan bir “çevre”de onarılması mıdır?

Bu yönelim içinde, toplumsal mekânı ikili bir *yasakla* açıklamaya kadar varabiliriz: Erkek çocuğu annesinden uzaklaştıran -çünkü ensest yasaktır- yasak ile kendi bedeninden uzaklaştıran yasak -çünkü dil, bilinci oluştururken, bedenin dolaysız birliğini de parçalar; çünkü erkek çocuk sembolik olarak hadım edilir ve kendi fallusu onun için dışsal gerçeklik olarak nesneleşir. Lanetli-kutsalın içinde Anne’yi, onun cinselliğini ve kanını reddeden şeyle birlikte cinsel haz da büyüleyici ve erişilmez kılınmıştır.

Bu tez²⁷ dilin mekân karşısında mantıksal, epistemolojik, antropolojik önceliğini varsayar. Aynı zamanda, üretici faaliyeti değil, yasakları (başka şeylerin yanı sıra, ensestin yasaklanmasını) toplumun kökenine yerleştirir. Başka bir sınama olmaksızın kendine nesnel, yansız ve boş bir mekân ayırır ve sadece sözün (ve de yazının) mekânını yaratır. Bu öncüllerin uygun olmadığı, çünkü -hayali bir toplum içinde değilse eğer- bu ideolojinin oluşturduğu ve bütün “gerçek” (*réel*) toplumlarda cesaretle özdeşleştirdiği model ya da ideal tip olan toplumsal-mekânsal pratiği açıklamadıkları görülecektir. Bununla birlikte, mekânın içinde (uzaktan gelen fakat vurgulanacak birkaç eğilimi olan) *fallik dikeyliğin* varlığı bir yorumu gerektirir. Keza, duvarın, çitin, fasadın hem (bir şeylerin cereyan ettiği) *sahneyi* hem de *müstehceni*, *sahne dışını** tanım-

²⁷ Doktor Jacques Lacan’ın ve okulunun yazılarına özgüdür.

* *Scène* ve *obscène* kelimelerinin ortak kökenine gönderme yapıldığından, “sahne” ve “sahne dışı” olarak karşılamak uygun görülmüştür. (ç.n.)

ladığı genel olgu da bu mekânda meydana gelemez ve gelmemelidir. Bu, bir hududun ötesinde ve berisinde kendi gizli mekânı olan “kabul edilemez”, “kötücül” ve “yasak”tır. Her şeyi psikanalizle ve bilinçdi-şıyla açıklamak, katlanılmaz bir indirgemeciliğe ve dogmatizme yönel-tilir; “yapısal” olanın abartılması da aynı sonuca varır. Yine de yapılar vardır, “bilinçdişi” vardır; bilincin bilmediği şey, bu araştırmaya gerçek yerini verir. Örneğin her toplumun ve özel olarak da şehrin bastırılmış bir hayatı ve bir yeraltı hayatı, dolayısıyla bir “bilinçdişi” olduğu ortaya çıkarsa, çöküş halindeki psikanalize olan ilgi sıçrama gösterecektir.

I, 17. – Önerilen hipotezin bir diğer içerimini açıklamak, daha fazla çaba gerektirir. Eğer mekân bir ürünse, bilgi bu üretimi yeniden-üretecek, onu sergileyecektir. İlgi ve “nesne”, mekân içindeki şeylerin yerini bizzat mekânın üretimine kaydırır. Bu ifadenin de daha fazla açıklanması gerekmektedir. *Mekânın içine* yerleşmiş kısmi ürünler, bir yanda şeyler ve diğer yanda *mekân üzerine* söylemler, (gösteren süreçleri -indirgeme-den- içeren) bu üretici süreçler üzerine bilgi ve tanıklıktan başka bir işe yaramazlar. Dolayısıyla, önem taşıyan şey, herhangi bir şeyin mekânı de-ğil, bütünsellik ya da toptanlık olan mekândır; ki bu da, bundan böyle, sa-dece analitik olarak incelenmekle kalmaz (bu, analitik niyete tâbi olarak, sonsuz parçalanmalara ve bölünmelere yol açma riski taşır), teorik bilgi dolayısıyla ve bu bilgi içinde *yaratılır*. Teori, kavramların zincirleştiği içinde, fakat çok güçlü bir anlamda, yaratıcı süreci *yeniden-üretir*: Sade-ce dışardan (betimleyici olarak) değil, içerden; toptan olarak, dolayısıyla geçmişten güncele (ve tersi yönde) hiç durmadan geçer. Gerçekten de, tarihsel olan ile sonuçları, “diyalektik” olan ve yerlerin etimolojisi, yani yerleri ve alanları dönüştürerek olup biten şey; bütün bunlar, mekânın içine dahil olur. Geçmiş, izlerini, yazıtlarını, zaman yazısını ardında bı-rakmıştır. Fakat bu mekân, her zaman, geçmişte olduğu gibi günümüzde de, mevcut bir mekândır; fiili ilişki ve bağlantılarıyla birlikte, güncel bir bütün olarak verilmiştir. Öyle ki, üretim ve ürün, ayrılabilir iki temsil olarak değil, ayrılmaz iki yan olarak kendini gösterir.

Bir itiraz: Falanca dönemde, (antik-köleci, ortaçağ-feodal, vb.) fa-lanca toplumdaki aktif gruplar kendi mekânlarını bir vazo, bir mobilya, bir ev, bir meyve ağacı “üretir” gibi “üretmediler.” Bu durumda, nasıl davranmışlardı? Son derece makul olan bu soru, söz konusu “alanları”

kapsar. Gerçekten de, neo-kapitalizm ya da örgütlenmiş kapitalizm bile, teknokratik planlamacılar ve programcılar bile, nedenleri, sonuçları, mantık ve içerimleri tamamen ve bütünüyle bilerek bir mekân üretmezler.

Birçok “disiplinin” uzmanları bu soruya cevap verebilir ya da vermeye çalışabilir. Örneğin ekolojist, doğadaki eko-sistemlerden yola çıkacaktır; insan gruplarının eyleminin bu eko-sistemlerin dengesini nasıl altüst ettiğini ve “teknik-öncesi” ya da “arkeo-teknik” toplumlar söz konusu olduğunda, birçok durumda bu dengelerin nasıl yeniden oluştuğunu gösterecektir; ardından, şehir ile kırsal arasındaki ilişkileri, şehrin getirdiği karışıklıkları, yeni bir denge ihtimalini ya da imkânsızlığını inceleyecektir. Böylece, modern toplumsal mekânın doğuşunu kendi bakış açısından aydınlatmış ve açıklamış olur. Tarihçiler, kendi yöntemlerine ve eğilimlerine göre farklı hareket edeceklerdir; olayları inceleyenler sitelerin topraklarla ilişkisiyle, anıtların inşasıyla ilgili kararların kronolojik tablosunu oluşturacaklardır; başkaları binalar yapan kurumların yükselişini ve düşüşünü tahayyül edecektir; başkaları ise sitelerle topraklar, şehirlerle şehirler arasındaki, devletlerle şehirler arasındaki ekonomik alışverişleri inceleyecektir, vb.

Daha ileriye gidebilmek için, önceden belirtilen ve hazırlığı sürmekte olan kavramları ele alalım.

a) Bir toplumun *mekânsal pratiği* kendi mekânını yaratır. Bu mekâm diyalektik bir etkileşim içinde ortaya koyar ve varsayar: Ona hakim olarak ve ona sahip çıkarak yavaşça ve kesin olarak üretir. Analize tabi tutulduğunda, bir toplumun mekânsal pratiği mekânını deşifre ederek keşfedilir.

Neo-kapitalizmde mekânsal pratik nedir? Gündelik gerçeklik (zaman kullanımı) ile kentsel gerçekliği (çalışma yerlerini, “özel” yaşam ve boş vakit yerlerini birbirine bağlayan güzergâh ve ağlar) algılanan mekânın içinde sıkı sıkıya birleştirir. Bu birleştirme şaşırtıcıdır; çünkü birleştirdiği bu yerler arasında en uca vardırılmış ayrımı kendine dahil eder. Bu toplumun her bir üyesine özgü mekânsal yeterlilik ve performans ancak *ampirik* olarak değerlendirilir. Demek ki “modern” mekânsal pratik, anlamlı *sınır*-durum olarak, banliyödeki bir toplu konutta* oturan birinin gündelik

- **HLM** (*‘Habitation à loyer modéré’*): Lefebvre’in metin içerisinde aslen kullandığı bu terim, Türkçede ‘uygun kirali yerleşim’ anlamına gelmektedir ve bilhassa Paris çevresindeki banliyölerde işçi sınıfının, göçmenlerin, vd. kimi zaman oldukça zor koşullarda ve standartlarda yaşadıkları toplu konutları ifade eder. (e.n.)

hayatıyla tanımlanır. Bu durum, otobanları ve havacılık politikalarını bir yana bırakmaya izin vermez. Mekânsal bir pratik belli bir bağlantı taşımalıdır, ama bu (entelektüel olarak oluşturulmuş, tasarlanmış ve mantıklı) tutarlılık anlamına gelmez.

b) *Mekân temsilleri*, yani *tasarlanmış mekân*; bilginlerin, planlamacıların, şehircilerin, “parçalayan” ve “düzenleyen” teknolojilerin, yaşananı ve algılananı (sayılar üzerine bilgiçe spekülasyonların -“altın sayı”, oran ölçüleri ve “kanonlar”- karıştırdığı) tasarlananla özdeşleştiren, bilsimselliğe yakın kimi sanatçıların mekânı. Bu, bir toplumun (bir üretim tarzının) içindeki egemen mekândır. Mekân kavrayışları, (üzerinde durmak gerekecek bazı çekincelerle birlikte) sözel, dolayısıyla entelektüel olarak oluşturulmuş bir göstergeler sistemine yönelme eğilimi gösterir.

c) *Temsil mekânları*, yani mekâna eşlik eden imgeler ve semboller aracılığıyla *yaşanan mekân*, yani “oturanların”, “kullananların” mekânları, aynı zamanda kimi sanatçıların ve belki de o mekânı *tarif edenlerin* ve sadece tarif ettiğine inananların -yazarlar, filozoflar- mekânları. Bu, imgelemin değiştirmek ve sahiplenmek istediği, egemen olunan, dolayısıyla maruz kalan mekândır. Fiziksel mekânı, nesnelerini sembolik olarak kullanarak kapsar. Öyle ki, bu temsil mekânları sembollerin ve sözel olmayan göstergelerin az çok bağdaşık sistemlerine (öncekiyle aynı çekincelerle) yönelir.

Mekânın -özellikle (örgütlü) kapitalizm ve neo-kapitalizm içinde- uzun bir sürecin sonucunda “gerçeklik” olarak (nispi) özerkleşmesi yeni çelişkiler getirir. Mekânın çelişkileri sonradan keşfedilecektir. “Algılan, tasarlanan, yaşanan” üçlüsünün içindeki diyalektik ilişki burada yalnızca kendini gösterir.

Üçlü: iki değil, üç terim. İki terimli bir ilişki, karşıtlığa, kontrasta, engele indirgenir; anlamlı bir etkiyle tanımlanır: yankı, yansıma, ayna etkisi. Felsefe, özne ve nesne, Descartes’ın “res cogitans” ile “res extensa”sı, Kantçıların, post-Kantçıların ve neo-Kantçıların Ben ve Ben-Olmayan’ı gibi iki terimli ilişkileri güçlülükle aşmıştır. “İkiliçilikçiliğin”, iki kozmik ilke arasındaki amansız mücadeleye dair Manici kavrayışlarla hiç alakası yoktur; bu düşünce zihinselleşerek, canlı faaliyeti oluşturan her şeyi hayattan, düşünceden, toplumdan (fiziksel olandan, zihinsel olandan, toplumsal olandan, yaşanandan, algılanandan, tasarlanandan) çıkarıp atar. Hegel’in ve Marx’ın devasa çabasından sonra

Felsefe “makul” denen karşıtlıkların içine yeniden düşerek, birçok uzmanlaşmış bilimi peşinden sürükledi (ya da onlar tarafından sürüklendi) ve *şeffaflık* kisvesi altında, karşıtlıklardan ve karşıtlık sistemlerinden yola çıkarak kavranılır olanı belirledi. Böyle bir sistemin ne maddiliği ne de kalıntısı olur; kusursuz bir sistem olduğundan, zihinsel incelemeye kendini rasyonel bir kesinlik olarak sunar. Paradigmanın büyümlü gücü şudur: Karanlık olanı şeffaf olana dönüştürmek, karanlığın “nesnesini” şekilsizleştirmeden -yalnızca formülasyonu sayesinde- aydınlığa taşımak. Kısacası, deşifre etmek. Bilgi, direnişleri, gölgeleri ve “varlıklarını” ortadan kaldırarak, hayranlık verici bir bilinçdışıyla iktidarın hizmetine girer.

Üç momentli toplumsal mekânı anlamak için *bedene* gönderme yapılabilir. Bir grubun ya da bir toplumun üyesi olan bir “özne”nin mekânla ilişkisi, kendi bedeniyle ilişkisini (ve de tersini) içerdiğinden bu mümkündür. Toptan bir şekilde ele alınan toplumsal pratik, bir beden kullanımı gerektirir: Ellerin, uzuvların, duymasal organların, çalışma hareketlerinin ve çalışma dışı faaliyet hareketlerinin kullanımı. Bu, *algılanandır* (psikologların anladığı anlamda dış dünya algısının pratik temeli). *Beden temsillerine* gelince, bunlar, ideolojiyle karışarak yayılan bilimsel (anatomik, fizyolojik, hastalıklar ve çareleri, insan bedeninin doğayla, çevre ve “ortam”la ilişkisi) bir kazanımdan kaynaklanırlar. Bedenen *yaşanmış olan* ise, karmaşıklığın ve tuhaflığın en üst düzeyine erişir; çünkü “kültür”, kimi yanlarını psikanalizin ortaya serdiği uzun Yahudi-Hıristiyan gelenek ve sembolizmler içinde, dolaylısızlık yanılsaması altında buraya müdahale eder. (Sıkıntı ve hastalıklara varana dek) yaşanan “kalp”, düşünülen ve algılanan kalpten tuhaf bir şekilde farklıdır. Cinsellik daha da farklıdır. Bunların yerinin belli olmasının kolaylaştırıcı bir yanı yoktur; *yaşanan* beden, ahlakın baskısı altında, organsız, cezalandırılmış, iğdiş edilmiş beden tuhaflığına varır.

Üçlü: algılanan – tasarlanan – yaşanan (mekânsal olarak: mekân pratiği – mekân temsili – temsil mekânları), soyut bir “model” statüsü atfedilirse kapsamım yitirir. Ya somutu (“dolaysız”ı değil) ele geçirir ya da kısıtlı -diğer ideolojik dolayım-lardan biri olmak gibi- bir önem taşır.

Yaşananın, tasarlananın, algılananın birbirine yaklaşması, dolayısıyla “özne”nin, herhangi bir toplumsal grup üyesinin kendini kaybetmeden bunların birinden diğerine geçebilmesi kendini dayatan bir şey-

dir. Peki, bunlar bir bağdaşıklık mı oluşturur? Belki; uygun koşullarda. Kuşkusuz ki bu durumda ortak bir dil, bir konsensüs, bir kod vardır. Batı şehrinin, İtalyan Rönesansından 19. yüzyıla dek böyle bir şans olduğu varsayılabilir. Mekânın temsili, sembolik figürlere -cennet ve cehennem, şeytan ve melekler- indirgenmiş (dinsel kökenli) temsil mekânına hakim ve tâbi oldu. Toscanalı ressam, mimar ve teorisyenler, o dönemde bir mekân temsili oluşturdular; toplumsal bir pratikten yola çıkan perspektif de -görüleceği gibi- “şehir-kır” ilişkisini dönüştüren tarihsel bir değişimin sonucudur. Az çok sessizliğe indirgenmiş olan sağduyu ise, Roma ve Hristiyan yüzyılları boyunca Etrüsklerden gelen bir temsil mekânını kısmen değiştirerek korumuştur. Ufuk çizgisi, paralellerin “sonsuz” kaçışı ve orada buluşması, bir tür “görselleştirme mantığı” içinde bakışın önceliğine yol açan, hem entelektüel hem de görsel bir temsili belirlemiştir. Oluşumu yüzyıllar süren bu temsil, mimari ve kentsel pratiğe katıldı: *perspektifler*, kod.

Bu soruşturmayı sonlandırmak ve böylece oluşturulan teoriyi mümkün olduğunca kanıtlamak için, öne sürülen ayrımları bütün toplumlara, bütün dönemlere, bütün “üretim tarzlarına” yayarak genelleştirmek gerekir. Burada, bu görevi tamamlamayı ummadığımızdan, birkaç argümanla yetinilecektir. *Mekân temsillerine* daima nispi ve dönüşüm halinde olan (öğrenilenlerle ideolojinin karışımı olarak) *bilgi* nüfuz eder. Dolayısıyla bu temsiller gözden geçirilebilir olsa da nesneldirler. Doğru mudurlar yanlış mı? Sorunun her zaman tanımlı bir anlamı yoktur. Perspektif doğru mudur yanlış mıdır? Kesinlikle soyut olan mekân temsilleri toplumsal ve politik pratiğe nüfuz eder; temsil edilen mekânın içindeki nesnelerle insanlar arasında kurulan ilişkiler bunları er geç parçalar, çünkü bağdaşıklıktan yoksundur. Tasarlanmış olmaktan çok yaşanmış olan *temsil mekânları* ne tutarlılığa ne bağlantıya mecburdur. İmgelemin ve sembolizmin nüfuz ettiği bu mekânların kökeni tarihtir; bir halkın ve bu halka mensup her bir kişinin tarihi. Etnologlar, antropologlar, psikanalistler, bu temsil mekânlarını -bunu bilerek ya da bilmeyerek- incelerlerken, genellikle, bunları bir arada var olan, kendi aralarında uyum sağlayan ya da iç içe geçen mekân temsilleriyle karşı karşıya getirmeyi unuturlar, üstelik mekânsal pratiği de ihmal ederler. Bu bilginler kendilerini ilgilendiren şeyi burada kolaylıkla tanır: çocukluk anıları, düşler, döl yatağının imge ve sembol-

leri (delikler, koridorlar, labirentler). Temsil mekânı yaşanır, konuşur; duyumsal bir çekirdeği ya da merkezi vardır. Ego, yatak, oda, konut ya da ev; meydan, kilise, mezarlık... Bu mekânlar, tutku ve eylem yerlerini, yaşanan durumların yerlerini kapsar, dolayısıyla zamanı doğrudan içerir. Öyle ki, yönse, durumsal, ilişkisel -çünkü esas olarak niteleyicidir, akışkandır, dinamikleşmiştir- çeşitli nitelemeler edinebilir.

Ayrım genelleşseydi, tarihin yeniden dikkate alınmasını gerektirirdi. Sadece mekânın tarihini incelemek değil, temsillerin tarihini de, bunların kendi aralarındaki, pratikle, ideolojiyle bağlarının tarihini de incelemek uygun düşer. Böyle bir tarih, demek ki, bu mekânların doğuşunu içerir; ama özellikle onların bağlantılarının, çarpılmalarının, yer değiştirmelerinin, iç içe geçmelerinin ve toplumların (üretim tarzları) mekânsal pratiğiyle bağlarının doğuşunu da içerir.

Mekân temsillerinin pratik bir kapsamı olduğu, etkin bilgi ve ideolojilerin izi olan mekânsal *dokuların* içine bunları dönüştürerek kattıkları tahmin edilebilir. Böylece mekân üretiminde mekân temsillerinin önemli bir kapsamı ve özgül bir etkisi olur. Nasıl? Tek başına herhangi bir “gayri menkulün”, bir sarayın, bir anıtın inşası olarak değil, mekânsal bir bağlama dahil olan bir proje ve bir doku olarak tasarlanmış yapım, yani mimari yoluyla; ki bu, sembolik ya da imgesel olanın içinde kaybolmayan “temsiller” gerektirir.

Buna karşılık, temsil mekânları, genellikle biricik olan, kimi zaman “estetik” bir yönü belirten bir dizi ifadeye ve imgelemin içine düzenlenen seferlere yol açtıktan sonra, belli bir sürenin ardından yok olan sembolik eserler dışında, üretici değildir.

Böyle bir ayrım fazlasıyla ihtiyatla kullanılmalıdır. Üretici birliği tesis etmesi gerekirken, tam tersine hemen ayrışmalara yol açar. Dahası, bu ayrımın genelleşebileceği baştan kesin değildir. Doğu (Çin), mekân temsilleri ile temsil mekânları arasındaki farklılığı tanımış mıdır? Buna dair kesin bir şey söylenemez. Tersine, Doğu’nun ideogramlarının dünyanın düzeninin (mekân-zaman) sunumu ile somut mekân-zamanın kavranmasını ayrılmaz bir şekilde içeriyor olması muhtemeldir. Sembolizmler bu ideogramlar içinde sergilenir, sanat eserleri bunlardan oluşur, yapılar, tapınak ve saraylar bunlarla inşa edilir. Doğu’ya dair kesin bilgi yokluğu nedeniyle cevap veremesek de, daha ilerde bu soruna tekrar döneceğiz. Buna karşılık, Batı’da ve Batı’nın pratiğiyle ilgili olarak,

Yunan ve Roma'dan itibaren bu ayrımın doğuşu, kapsamı ve anlamı gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrımın modern çağa dek değişmeden süreceği ya da durumun (örneğin temsil mekânlarının üretkenliği) tersine dönmeyeceği ise elbette kesin değildir.

Falanca halk (örneğin Chavin döneminde [M.Ö. 900–200] Peru'nun And Dağlarında yaşayanlar) tapınak ve saray planlarının tanıklık ettiği bir mekân temsili²⁸ ile sanat eserlerinde, çizgilerde, kumaşlarda vb. yer alan bir temsil mekânı gerçekleştirmiş olsun. Bir dönemin bu iki veçhesi arasında nasıl bir ilişki vardır? Bilgi, günümüzde, önceden var olan bir bilginin “gerçekliğine” hiç uygulanamayan bir bağlantıyı kavramsal yolla yeniden oluşturmaya çalışır. Bu yeniden oluşturmadaki aşırı güçlük buradan kaynaklanır: Hissedilen ve önceden hissedilmiş semboller, mevcut halleriyle, bizim soyut, bedensiz, zamansallıktan yoksun, sofistike, etkili, fakat bazı “gerçeklikler” karşısında “gerçekdışı” kalan bilginin dışında kalırlar. İki şey arasında ya da aralıkta, mekân temsilleri ile temsil mekânı arasında ne vardır? Bir kültür mü? Kuşkusuz, fakat kültür kelimesinin eksiksizliği aldatıcıdır. Sanat çalışması mı? Elbette, fakat kim ve nasıl? Hayal gücü mü? Belki, ama ne için ve kimin için?

Günümüz teorisyen ve pratisyenleri, her biri kendi açısından, kimileri temsil mekânları, diğerleri ise mekân temsilleri oluşturarak işlem yapsalardı, önerilen ayrımın kapsamı çok daha büyük olurdu. İsim verirsek, Frank Lyoyd Wright'ın, Kutsal Kitap'tan ve Protestan gelecekte kaynaqlanan cemaatçi (*communautaire*) bir temsil mekânını kabul ettiğini, Le Corbusier'nin ise teknikçi, bilimci, entelektüelleşmiş bir mekân temsili oluşturduğunu düşünebiliriz.

Belki de daha öteye gitmek ve mekân üreticilerinin daima bir temsile göre hareket ettiklerini, “kullanıcılar”ın ise kendilerine dayatılan, temsil mekânlarına az çok dahil olmuş ya da bu mekân içinde doğrulanmış şeye maruz kaldıklarını kabul etmek gerekir. Bu tür manipülasyonlar nasıl gerçekleşebiliyordu? Buna cevap verecek olan analizdir. Mimarların (ve şehircilerin) eğer bir mekân temsili olduğu doğruysa,

28 Bkz. F. Hebert Stevens, *L'Art de l'Amérique du sud*, Arthaud, 1973, s. 55 ve devamı. Ortaçağ mekânında mekân temsili – temsil mekânını kavramak için, *le Grand et le Petit Albert*'i ve özellikle *Le traité des influences astrales*'ı (yeni baskı Albin Michel, 1971) okuyun.

bu temsilin kaynağı nedir? Bu temsil kimin yararına “işlemselleşmektedir”? Mekân “sakinlerinin” bir temsil mekânı olduğu doğruysa, tuhaf bir yanlış anlama ortaya çıkmaya başlar. Ama bu, toplumsal ve politik pratikte yok olduğu anlamına gelmez.

Eleştirel teori hâlâ zorunlu kabul etse bile, modası geçmişlik damgası taşıyan *ideoloji* mefhumu yok oluşa doğru gitmektedir. Bu kavram asla aydınlanmamış, kötüye kullanılmıştır: Marksist ideoloji, burjuva ideolojisi, proleter, devrimci, sosyalist ideoloji... Bunlar, genel ideoloji ile tikel ideolojiler arasında, “ideolojik aygıtlar” ile bilgi kurumları arasında yersiz ayrımlardır.

Gönderme yaptığı, tarif ettiği, söz dağarını ve bağlantılarını kullandığı, kodunu içerdği bir mekân olmasa bir ideoloji nedir? Yahudi-Hristiyan türdeki dinsel ideoloji, kilise, günah çıkarma yeri, sunak, tapınak, kürsü, kutsal eşya dolabı gibi yerlere ve buraların adlarına dayanmasa ne olurdu? Kiliseler olmadan kilise kurumu ne olurdu? Bilinebilir ve bilinmeyen bir Yahudiliğin (Tanrı baba, vb.) taşıyıcısı olan Hristiyan ideoloji, kendi süresinin güvencesi olan mekânlar yarattı. Daha genel olarak, “ideoloji” diye adlandırılan şey ancak toplumsal mekânda vücut bulabilmek için bu mekânın üretimine müdahil olur ve bu mekânda istikrar kazanır. “İdeoloji”, kendi içinde, özellikle bu mekân üzerine bir söylemden ibaret değil midir?

Eğer bilgi -Marx’ın iyi bilinen bir ifadesine göre- dolaylı olarak değil, dolaysız olarak üretici bir güç halini alıyorsa ve kapitalist üretim tarzından beri bu böyleyse,²⁹ bu durumda, ideoloji-bilgi ilişkisi değişir. Bilgi, ideolojinin rolünü üstlenir. Bilgiden ayrı olan ideoloji, retorikle, meta-dille, dolayısıyla boş laf ve zırvayla nitelenir (yoksa, felsefi-metafizik sistematikleşmeyle, “kültür” ve “değer”lerle değil). Dahası: İnatçı bir bağdaşıklık ve tutarlılık arayışı, çelişkileri yukarıdan -enformasyon ve bilgi- ve aşağıdan, gündelik hayat mekânından yok ettiği ölçüde, İdeoloji ile mantık birbirine karışabilir.

Bir *mekân temsili*, (toplumsal-mekânsal) bir pratik içinde, ideoloji ile bilgiyi birbirine karıştırdı. Bunun tipik örneği klasik perspektiftir. Günümüzde planlamacıların mekânı, her faaliyete belli amaca yönelik bir yer atfeden yer belirleme mekânı da böyledir.

²⁹ Bkz. *Grundrisse*.

Birbirinden güçlkle ayırt edilen ideolojiyle bilgi, bundan böyle ideoloji kavramının yerine geçen daha geniş *temsil* kavramına dahildir. Bu kavram, mekânların ve bu mekânları yaratmış olan ve bu mekânlar içinde kavranan toplumların analizinde (işlemsel) araç olarak hizmet edebilir.

Ortaçağda mekânsal pratik, hem köy topluluklarının, manastır ve şatoların yakınındaki yol ağlarını, hem de şehirleri, büyük hac ve sefer yollarını kapsıyordu. Mekân temsillerine gelince, bunlar, Aristoteles ile Ptolemaios'un -Hristiyanlığın dönüştürdüğü- anlayışlarını ödünç alıyordu: Toprak; yeraltı "dünyası"; ve adaletli olanların, Tanrı Baba, Oğlu ve Ruh'un oturduğu meleklerin gökyüzü olan ışıklı evren. Sonlu bir mekânda, yeryüzünden bütünüyle kopuk sabit bir küre; altında cehennemler, üstünde ise, kürenin üst bölümünde, Gökkubbe, sabit duran yıldızları taşıyan kubbe, gezegen daireleri, tanrısal mesajların ve habercilerin kat ettiği, Kutsal Üçleme'nin aydınlık Zaferi'yle dolu mekân. Aziz Tomasso'daki (Aquino Thomas) ve *İlahi Komedya*'daki anlayış budur. Temsil mekânlarına gelince, köy kilisesini, mezarlığı, belediyeyi ve tarlaları ya da şehir meydanını ve gözetleme kulesini çevrenin merkezine yerleştirir. Bu temsil mekânları kozmolojik temsilleri kimi zaman mükemmel biçimde yorumlar: Örneğin Saint-Jacques yolu, gökkubbede Yengeç burcundan Oğlak burcuna giden Yolun yeryüzündeki ikizidir; tanrısal spermelerin izi olan Samanyolu'nda, yokuş aşağı inen Ruhlar yeryüzüne düşerler ve eğer yapabilirlerse, kurtuluş yolunu bulurlar: Compostelle'e (yıldız tarlası) götüren hac yolu. Mekânla ilgili temsiller oyununa elbette beden de dahil edilmişti: "*Boğa* boyuna hakimdir; *İkizler* omuzlara; *Yengeç* ellere ve kollara; *Aslan* göğse, kalbe ve diyaframa; *Başak* mideye; *Terazi* böbreklerin ikinci kısmına bakar; *Akrep* tensel isteklerle ilgili yerlere..." diye açıklamıştı Büyük Albert.

Mekânsal pratiğin, mekân temsillerinin ve temsil mekânlarının, mekân üretimine, niteliklerine ve özelliklerine göre, toplumlara (üretim tarzları) göre, dönemlere göre farklı şekilde müdahale ettikleri varsayılabilir. Bu üç moment -algılanan, tasarlanan, yaşanan- arasındaki ilişkiler asla basit ya da istikrarlı değildir, Keza, bu üç moment, "negatif" in, deşifre edilemez, söylenmeyen, yasağın, bilinçdışının karşısı anlamında "pozitif" de değıllerdir. Bu momentler ve değışen

bağlantıları bilinçli midir? Evet, ama yine de bilinmezdirler. Bunların “bilinçdışı” oldukları söylenebilir mi? Evet, çünkü genel olarak bilinmemektedirler ve bunları ortaya çıkaran şey, hata riski olsa da- analizdir. Bu bağlantılardan *konusmak* her zaman gerekmişse de, bu onları -“bilinçdışı”nda bile olsa- *bilmenin* dengi değildir.

I, 18. – Mekân üretimi ve mekânın üretim süreci varsa, tarih de vardır. Dördüncü içerim böyle formüle edilebilir. Mekânın tarihi, mekânın “gerçeklik” olarak üretiminin, biçim ve temsillerinin tarihi “tarihsel” (belli bir tarihe bağlı) olguların nedensel zincirlenişiyle, ya da gelenek ve yasaların, fikir ve ideolojilerin, sosyo-ekonomik ya da kurumsal yapıların (üstyapılar) -ereklilikli ya da erekliliksiz- ardışıklığıyla karıştırılmamalıdır. Üretici güçler (doğa, çalışma ve çalışmanın örgütlenmesi, teknik ve bilgiler) ve elbette üretim ilişkileri, mekân üretiminde -belirlenmesi gereken- bir role sahiptirler.

Bir üretim tarzından diğerine geçişin çok büyük teorik önem taşıdığı önceden belirtilmişti; çünkü bu, mekânı altüst ederek mekâna dahil olabilen toplumsal üretim ilişkileri içindeki çelişkilerin etkisidir. Her üretim tarzı -hipotez gereği- kendine *uygun* mekâna sahip olduğundan, bu geçiş sırasında yeni bir mekân üretilir. Tamamlanmış (kapalı sistem) olarak kabul edilen üretim tarzı ayrıcalıklı nesne olarak görülür; şeffaflığa ya da tözselliğe -veyahut ikisine birden- aç düşünce, falanca “nesne”yi tercih eder. Geçişler ise, tersine, yeni bir mekân üretimini, ardından da mekân düzenlenişini ortaya koyacaktır. Feodal ilişkilerin çözüldüğü ve ticari kapitalizmin büyüdüğü yer olan Rönesans şehri bu türdendir. İma ettiğimiz kod, ki (paradigmaya vurgu yapan) analizine daha ilerde epey yer verilecektir, böyle oluşur. Antikçağdan beri oluşmakta olan bu kod (Yunan ve Roma sitesi, keza Vitruvius’un ve filozofların çalışmaları), yazarlara bir dil sağlayacaktır. Bu dil, mekânsal pratiğe ve (kuşkusuz ki büyüye ve dine bulanmış olan temsil mekânlarından ziyade) mekân temsiline denk düşer. Kodun yerleşmiş olması, “insanlar”ın -bir mekânın sakinleri, inşaatçılar, politikacılar-, gerçekliği -şehri ve kıyı- deşifre ederek (şifresini çözerek), kentsel mesajlardan koda gitmekten vazgeçip, uygun söylem ve gerçeklikleri üretmek koddan mesajlara gitmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu kodun bir tarihi vardır ve bu da Batı’da şehrin tüm tarihinin sonucudur.

Defalarca altüst olan kentsel örgütlenmenin, bilgi ve iktidar olmasını, dolayısıyla kurumlaşmasını bu kod sağlamış olmalıdır. Bu kurumlaşma da çöküşü, tarihsel gerçeklik olarak şehirlerin ve kentsel sistemin özerkliğinin sonunu başlatır. Devlet, tarihsel şehirlerin üzerinde yükseilir; yapı ve kod yağdırır. Böyle bir kod bir üstyapıdır; bu kod, ne şehrin kendisi ve mekândır, ne de bu mekânın içindeki “şehir-kır” ilişkisidir. Alfabe ile şehir dili, temel işaretler, bunların paradigmaları ve sözdizimsel bağları bu kodla belirlenir. Daha soyut terimlerle fasadlar, perspektifleri belirlemek için birbirlerine bağlanırlar; girişler ve çıkışlar, kapılar, pencereler fasadlara, perspektiflere tabi olur; binaların, politik liderlerin saray ve kurumlarının etrafında sokak ve meydanlar düzenlenir (belediye yetkililerinin hâlâ bir üstünlüğü vardır). Aile konutundan anıta, “özel” mekândan ülke toprağına dek, bu mekânın unsurları çeşitli düzeylerde, hem bildik hem de şaşırtıcı bir tarzda düzenlenip oluşurlar; bu oluşum 20. yüzyıl sonunda cazibesini hâlâ korumaktadır. Mekânın kodu hem mekânda yaşamayı, hem de mekânı anlayıp üretmeyi sağlıyordu. Bu kod, basit bir okuma yöntemi değildi; sözel işaretlerle (gösteren bir sürecin sonucu olan anlamlarıyla birlikte, kelimeler ve cümleler) sözel olmayan işaretleri bir araya getiriyordu.

Mekânın tarihi, falanca kodun oluşumu, yerleşmesi, çöküşü ve parçalanması gibi ayrıcalıklı momentleri incelemekle yetinemez. Genel olanı -genelleme olan üretim tarzları; tekillikleri, olayları ve kurumlarıyla birlikte içerdikleri tikel toplumlar- bir yana bırakamaz. Mekânın tarihi, üretim sürecini dönemselleştirirken bunu, kabul görmüş dönemselleştirmelerle bütünüyle örtüşmeyen bir şekilde yapacaktır.

Mutlak mekân, kendi nitelikleri nedeniyle seçilmiş olan (mağara ya da dağ zirvesi, su kaynağı ya da nehir), fakat kutsanmaları nedeniyle bu doğal nitelik ve özellikleri ortadan kalkan doğa parçalarından oluşur. Mimari, bir yeri doğa özelliklerinden çıkartarak, sembolizm aracılığıyla politikaya tahsis eder (örneğin Yunan tapınağındaki yerel tanrı ya da tanrıça heykeli, Şintoist bir tapınakta içi boş ya da sadece bir ayna bulunan mabet, vb.). Kutsallaştırılmış iç mekân doğal dış mekânın karşıtıdır; ama yine de bu dış mekânı derleyip toparlar. Tören ve seremonilerin yapıldığı mutlak mekân, yaş, cinsiyet, cinsellik (doğurganlık) gibi doğanın bazı özelliklerini alıkoyar ve bunları dönüştürerek seremoniye dahil eder. Hem sivil hem dinsel olan mutlak mekân,

soyları, aileleri, dolaysız -fakat siteye aktarılan, şehir üzerinde kurulan politik devlete aktarılan- ilişkileri kendi içinde korur. Bu mekânı işgal eden sosyo-politik güçlerin idari ve askeri sonuçlarının dışında ne kâtipler ne de ordular kalır. *Mekânı yapanlar* (köylüler, zanaatkârlar), toplumsal üretimi ve yeniden-üretimi örgütlemek için mekândan yararlanarak onu *yönetenler*, yani rahipler, savaşçılar, kâtipler, hükümdarlar değildir. Bunlar başkalarının ürettiği mekâna sahip olurlar ve onu zevkle kullanırlar.

Kan, toprak, dil topluluklarının ürettiği dinsel ve politik mutlak mekândan, nispileşmiş, *tarihsel* mekân doğar. Ama mutlak mekân kaybolmaz; tarihsel mekânın tabakası ya da tortusu olarak, temsil mekânlarının dayanağı olarak (dinsel, büyüsel, politik sembolizmler) varlığını sürdürür. İçsel bir diyalektik hareket bu mekânı canlandırır, sonuna dek yönlendirir ve yine de onu sürdürür: “dolu olan” ve “boş olan” bu mekânın içinde mücadele ederler. Politik mekânın (Şehir-Devlet sitesinin) görünmez doluluğu (bir katedralin “nef”i ya da “iç mekân”ı misali), doğanın elinden alınmış doğal bir mekânın boşluğunda inşa olur. Ardından, tarihsellik, doğallığın harabeleri üzerinde (bütün zenginlik ve servetlerin: bilgiler, teknikler, para, değerli nesneler, sanat eserleri ve semboller) birikim mekânını inşa ederek doğallığı kesin olarak parçalar. Bu birikimin ve özellikle doğallıkla tarihselliğin güçlülükte ayrıldığı ilkel birikim döneminin teorisini Marx’a borçluyuz, ancak bunun üzerinde tekrar durmak gerekmektedir, çünkü eksik kalmıştır. Bu evreye egemen olan bir “özne” vardır: Hakim olduğu topraklarla birlikte Batı’nın tarihsel şehri. Bu dönem boyunca üretici faaliyet (emek), toplumsal hayatı sürdüren yeniden üretimle bir değildir; ondan kopar, fakat soyutlamanın eline düşer: soyut toplumsal çalışma, soyut mekân.

Tarihsel mekânın devamı olan bu *soyut mekân*, giderek zayıflayan temsil mekânlarının tortusu ve dayanağı şeklinde ayak direr. Soyut mekân, “nesnesel olarak” (*objectalement*), -cam ve taş, beton ve çelik, köşeler ve eğimler, dolular ve boşlar- biçimsel ilişkileriyle birlikte, şeyler-işaretler kümesi olarak işlev görür. Bu biçimsel ve niceliklendirilmiş mekân, farklılıkları inkâr eder; doğadan ve zamandan kaynaklı (tarihsel) farklılıkları inkâr ettiği gibi, beden, yaş, cinsiyet ve etnik kökenden kaynaklı olanları da inkâr eder. Böyle bir kümenin anlamlılığı, anlamdan kaçan bir üst-anlamlılığa gönderme yapar: Hem göz önünde

hem de gizli olan kapitalizmin işleyişi. Egemen mekân, zenginlik ve iktidar merkezlerinin mekânı, egemenlik altındaki mekânları -periferi mekânlarını- şekillendirmeye çabalar. Engelleri ve direnişleri genellikle şiddetli bir eylemle ortadan kaldırır. Farklılıklara gelince, bunlar, kendi hesaplarına, başlı başına soyut bir sanat biçimini benimsemek zorunda kalan sembolizmlere indirgenirler. Aslında, hissedilir, tensel ve cinsel olanın göz ardı edilmesinden, soyut mekânın şeylerine-işaretlerine içkin göz ardı edişten türeyen sembolik, sapma şeklinde nesneleşir: anıtların-binaların fallik hali, kulelerin kibri, baskıcı mekâna içkin (bürokratik-politik) otoriterlik. Bu durum derinlemesine bir analizi gerektirmektedir. Soyut mekâna içkin çelişkilerden biri, onun tensel ve cinsel olanı inkâr etmesidir, ama yine de güncel referansı cinselliktir: Çekirdek aile (konut, apartman, köşk, villa, vb.), babalık ve annelik, doğurganlık ile haz arasındaki ağırbaşlı özdeşlik. Böylece, toplumsal ilişkilerin yeniden-üretimi, basit ve kaba bir şekilde düşünülen biyolojik yeniden-üretimle sert bir şekilde karışır. Mekânsal pratikte toplumsal ilişkilerin yeniden-üretimi başattır. Bilgiye olduğu kadar iktidara da bağlı olan mekânın yeniden-üretimi, bir yana bırakılan (duyusal, duyumsal, cinsel) içeriğin sembolizme hafifçe dokunduğu eserlere, imgelere, anılara indirgenmiş olan temsil mekânlarına küçücük bir yer bırakır. Yaşa ve cinselliğe (zamanın kendisine) aldırmayan bir mekânda çocuk yaşayabilse de, ergen orada ıstırap çeker; çünkü böyle bir mekânda kendi gerçekliğini ne erkek ya da kadın imgesi olarak ne de olası bir haz imgesi olarak keşfedebilir. Ne binaların kibrine ne de işaretlerin sergilenişine meydan okuyabilen ergen, farklılıkları, doğalı, duyusal-duyumsalı, cinseli ve hazzı ancak isyanda bulabilir.

Soyut mekân sadece ağaçların yok olmasıyla, doğanın uzaklaşmasıyla tanımlanmaz; keza, devlete ve askeriye ait büyük boşluklarla, kavşak meydanlarla, metanın, paranın, arabaların kesiştiği ticaret merkezleriyle de sadece tanımlanmaz. Bu mekân, algılanandan yola çıkarak tanımlanamaz. Onun soyutluğunda hiçbir basitlik yoktur: Şeffaf değildir; mantığa ya da stratejiye indirgenemez. Ne işaretinkiyle ne de kavraminkiyle çıkan soyutluğu *negatif yönde* işler. Bu mekân, kendisinden önce gelen ve destekleyen şey -tarihsel, dinsel-politik- karşısında negatifliği taşır. İçinde doğan ve onda ayrımsal bir mekân-zaman açan

şey karşısında da negatif işlev görür. Bir “özne”ye ait hiçbir şey onda olmamasına rağmen, bazı toplumsal ilişkileri taşıyıp sürdürerek, diğerlerini ortadan kaldırarak, başkalarına karşı durarak, yine de “özne” işlevi görür. Bu soyut mekân, teknikler, uygulamalı bilimler, iktidara bağlı bilgi gibi kendi içerimleri karşısında *pozitif yönde* işler. Hatta bu “pozitifliğin” hem yeri, hem ortamı, hem de aracıdır. Bu nasıl mümkündür? Kendisi de meta olan, toptan ve perakende satılan metanın ortamıyla, şeyleştirici yabancılaşmayla mı tanımlanır? Belki; fakat onun “negatifliği” yine de ihmal edilebilir değildir ve soyut, “mutlak şey”e indirgenemez. Bu soyut mekânın statüsü daha şimdiden son derece karmaşık bir şekilde ortaya çıkar. Eski “özneleri” -köy, şehir- içine alarak ortadan kaldırırsa da, bu “öznelerin” yerine geçer. İktidar mekânı olarak kurulması, içinde doğan çatışmalar (çelişkiler) nedeniyle, muhtemelen (ihtimal olarak) kendi yok oluşuna yol açar. Dolayısıyla, kişisiz, görünüşte sözde-özne, soyut *Biri*, modern toplumsal mekân ortaya çıkar; onun içinde de, yanıltıcı şeffaflığının örttüğü gizli, gerçek “özne”, (politik) devlet iktidan bulunur. Her şey bu mekânın içinde ve üzerinde kendini duyurur, söylenir ve yazılır. Oysa söyleyecek pek az şey vardır, yaşanacaklar ise daha da azdır. Yaşanan, ezilir. Tasarlanan, baskın çıkar. Tarihsel olan, özlem şeklinde yaşanır; doğa, pişmanlık konusudur, ufuk geridedir. Bu mekânın berisinde kalan, hiçbir sembolizme bulaşmayan duyumsal, duyusal-tensel olanla birlikte, bir özneyi ve bunun çürütülmesini mekânın saçma rasyonelliğiyle belirten bu adı bulmuş olur: bilinçdışı.

Bu soyut, araçsal (dolayısıyla, her türden “otorite” tarafından, bunların yer ve ortamları tarafından manipüle edilen) mekân konusunda, kapsamı ancak daha sonra ortaya çıkacak bir sorgulama şekillenir. Bu sorgulama, mekânı kullananların sessizliğiyle ilgilidir. Bedelini kendi mekânlarının ve gündelik hayatlarının ödediği manipülasyonlara neden geniş çaplı isyanlar olmadan maruz kalıyorlar? Protestolar neden genellikle bu manipülasyonların esirgediği “aydın grupları”yla, dolayısıyla seçkinlerle sınırlı kalıyor? Politik çevrelerin kıyısındaki bu seçkinlerin gürültü patırtısından, gevezeliğinden önemli sonuçlar çıkmaz. “Solcu” denen politik partiler bu itirazlara neden kazanılamaz? Durumdan en fazla haberdar olan politikacılar neden bilinçlerinin be-

delini pahalıya öderler?³⁰ Bürokrasinin ağırlığı, politik hiçbir şeyin direnemeyeceği kadar büyük müdür? Dünya çapında görülen ve oldukça şaşırtıcı böyle bir olgunun çok sayıda nedeni ve gerekçesi olmalıdır. “Mekânı kullananların” dikkati ve çıkarı başka bir şeye çekilmemiş olsaydı, onların talep ve önerilerine oyalamacalar sunulmuş olmasaydı, temel önem taşıdıkları belli olan bu hedeflerin yerine nesneler ikâme edilmeseydi, bu kadar tuhaf bir ilgisizlik nasıl sürebilirdi? Toplumsal mekânın yerine bu mekânın yanıltıcı biçimde ayrıcalıklı bir bölümü, kutsal yazılarla ilgili ve hayali bir kısım, yazılarda (gazetecilik, edebiyat) taşınan ve medyanın vurguladığı kısım, kısacası “yaşananı” indirgeyen o korkunç güce sahip soyutlama geçer.

Eleştirel olmayan (pozitif) bilgiye dayanan, ürkütücü bir şiddet kapasitesinin desteklediği, yükselen kapitalizmin sonuçlarını ele geçiren ve onları kendi yararına çeviren bir bürokrasinin sürdürdüğü bu soyut mekân hep varlık sürdürecektir midir? Eğer sürdürecektse, iğrençliğin dik alasının bu yer ve ortam olduğunu, Hegel’in öngördüğü nihai istikrarın, toplumsal entropinin sonucunun burası olduğunu görmek gerekir. Bu iğrençlik karşısında, Başsızlığın (Georges Bataille) spazmlarından başka çare yoktur. İndirgenemez yaşamsallığın nihai çaresi boş alan olur.

Daha az karamsar bir perspektif içinde, soyut mekânın özgül çelişkiler içerdiği gösterilebilir; bu *mekân çelişkileri*, kısmen, tarihsel zamanlardan doğan eski çelişkilerden kaynaklanıp bunları dönüştürürler: kâh şiddetlendirir, kâh yatıştırır. Bu eski çelişkiler arasından, muhtemelen soyut mekânı sonuna vardırıran yeni çelişkiler doğar. Bu mekânın bağrında toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi ancak ikili bir hareketle yaşanır: ilişkilerin çözülüşü, yeni ilişkilerin doğuşu. Öyle ki, soyut mekân, negatif yanına rağmen (daha doğrusu, bu negatiflik nedeniyle), *ayrimsal mekân* adını taşıyan yeni bir mekân doğurur. Niçin? Çünkü soyut mekân homojenliğe yönelir, mevcut farklılıkları (tikellikler) azaltırken, yeni mekân ancak farklılıkları vurgulayarak doğabilir (kendini üretebilir). Bu yeni mekân, soyut mekânın ayırttığı şeye katılır: Toplumsal pratiğin işlevleri, öğeleri ve momentleri. Sonunda ise, (bireysel ve toplumsal) bedenin birliğini, ihtiyaçlar bedeninin, bilgi bedeninin bir-

30 Bunlar arasında, Fransa’daki 1973 seçimlerini kaybeden Birleşik Sosyalist Parti ve yöneticisi Rocard, keza Amerika Birleşik Devletleri’nde 1971 seçimlerini kaybeden McGovern de yer alır.

liğini parçalayarak, her şeyi yerine yerleştirecektir. Buna karşılık, soyut mekânın karıştırma eğiliminde olduğu şeyleri, başka şeylerin yanı sıra, cinselliğin toplumsal *yeniden-üretimle* karıştırılmasını, hazzın biyolojik doğurganlıkla karıştırılmasını, toplumsal ilişkilerin ailevi ilişkilerle karıştırılmasını birbirinden ayıracaktır (giderek daha da kaçınılmazlaşan bir farklılık bunları birbirinden ayırmaktadır; haz mekânı -eğer üretiliyorsa- işlevsel mekânlarla, özellikle de cinsellik mekânıyla -aile hücreleri ve bunların üst üste konmuş kutular halinde düzenlenişleri, “modern” konutlar, kuleler, “kentsel topluluklar”, vb.- ortak hiçbir yan taşımaz.)

I, 19. – Eğer her toplum bir mekân -kendi mekânını- üretiyorsa, bundan birkaç sonuç daha çıkar: “Gerçek” olmak isteyen ve olduğunu söyleyen ama kendi mekânını üretemeyen bir “toplumsal varoluş”, bir entite olarak, çok özel bir soyutlama türü olarak kalır. Bu varoluş, ideolojik olandan, hatta “kültürel” olandan kaynaklanmaz. Folklorun içine düşer ve kendi kimliğini, adını ve sahip olduğu pek az gerçekliği yitirerek, er geç ortadan kaybolur. Bu, ideolojik olanı pratikten ve bilgiden ayırt etmeyi (ilişkileri, karşıtlıkları ve düzenlenişleriyle, aydınlıkları ve karanlıklarıyla birlikte, yaşanımı algılanandan ve tasarlanandan ayırmayı) sağlayan bir ölçütü az çok göstermektedir.

Ortaçağ toplumunun (feodal üretim tarzı, bunun yerel varyantları ve özellikleri) kendi mekânını yarattığına hiç kuşku yoktur. Önceden oluşmuş mekânı sembollerin tortusu ve dayanağı olarak koruyarak, bunun üzerine yerleşti; kendi varlığını da benzer bir şekilde sürdürdü. Şatolar, manastırlar, katedraller onun güçlü noktaları oldu, köy topluluklarının dönüştürdüğü manzaraya yol ağlarını bağladı. Bu, “take off” [kalkış, çıkış] mekânı, Batı Avrupa’da birikimin başlangıç mekânı oldu, şehirler de bu birikimin kökensel yeri ve beşiği idi.

Kapitalizmin ve neo-kapitalizm, “meta dünyası”nı, o dünyanın “mantığını” ve dünya ölçeğindeki stratejilerini, aynı zamanda da paranın ve politik devletin gücünü kapsayan soyut mekânı üretti. Bu soyut mekân, bankaların, iş merkezlerinin, büyük üretim birimlerinin devasa ağlarına dayanır. Keza, otoyolların, havaalanlarının, enformasyon ağlarının mekânını da kapsar. Bu mekân içinde, birikimin beşiği, zenginlik yeri, tarihin öznesi, tarihsel mekânın merkezi olan şehir parçalanmıştır.

“Sosyalizm” (yani, bugün muğlak bir şekilde sosyalizm diye adlandırılan şey; çünkü, gerçekten de, “komünist toplum” yoktur ve “komünizm” kavramı özellikle birbiriyle dayanışma içinde iki miti, yani anti-komünizm ve orada burada gerçekleşmiş komünist devrim mitlerini beslemeye yaradığından, bu kavram bulanıklaşmıştır), *devlet sosyalizmi* bir mekân üretti mi?

Bu soru önemlidir. Yeni bir mekân üretmeyen bir devrim sonuna kadar gidemez; başarısız kalır; hayatı değiştirmez; sadece ideolojik üstyapıları, kurumları, politik aygıtları değiştirir. Devrimci bir dönüşüm, gündelik hayatta, dilde, mekânda eser yaratma kapasitesiyle doğrulanır; ama bunların ille de aynı adımlarla, eşit olarak ilerlemesi gerekmemektedir.

Bununla birlikte, sorunun acil bir cevabı yoktur. Uzun uzun düşünme ve sabır gerektirir. Devrimci dönemin, yoğun değişim döneminin, yeni bir mekânın koşullarını yerleştirmesi ve bu yeni mekânın gerçekleşmesinin oldukça uzun bir zaman -bir dinginlik dönemi- gerektirmesi doğaldır. 1920 ile 1930 arasında Sovyet Rusya’nın görkemli yaratıcı mayalanışı, diğer alanlardan çok mimari ve şehircilikte başarısız kaldı; ve verimli yılların ardından kısır yıllar geldi. Bu yenilgi, bu kısırlaşma ne anlama gelmektedir? Günümüzde “sosyalist” olarak nitelenebilecek ya da kapitalist üretimlerin ve buna denk düşen şehirciliğin bulunduğu yerler karşısında sadece yeni diye nitelenebilecek mimari üretim nerededir? Doğu Almanya’da, eski adı Stalin Yolu (Stalin-Allee) iken Karl Marx Yolu (Karl-Marx-Allee) olan yerde mi? Küba’da mı? Moskova’da mı? Pekin’de mi? (Doğru ya da yanlış) sosyalist denen “gerçek” toplum ile K. Marx’a ve F. Engels’e göre yeni toplum projesi arasındaki çatışma nerededir? “Sosyalist” bir toplumun toplu mekânını nasıl tahayyül edip burayı sahiplenebiliriz? Kısacası, *mekân sınavının*, yani “sosyalist” bir üretim tarzı içinde bulunan toplumların mekânsal pratiğini sınamanın neresindeyiz? Özellikle “sosyalist” üretim ilişkilerinin tanımladığı bütün mekân ile bütün bir gezegen üzerinde ağırlık oluşturan ve gezegen ölçeğinde bir işbölümü dayatan, dolayısıyla mekân bölüşümünü, bu mekân içindeki üretici güçleri, zenginlik kaynaklarını ve akışları dayatan kapitalist üretim tarzından doğan dünya pazarı arasında ne tür bir ilişki vardır?

Bilgi ve haber yokluğundan dolayı günümüzde cevaplaması güç sayısız soru vardır. Bununla birlikte, mimari yaratıcılık yoksa, özgül bir

mekân yaratılamıyorsa, bir sosyalizmden söz edebilir miyiz? Yoksa, eksik kalmış bir geçişten mi söz etmek gerekir?

Bundan sonrasının habercisi olarak, “sosyalizm”e iki yolun, iki yönün açıldığını daha şimdiden söyleyebiliriz. Yönelimlerden birinde vurgu, çeşitli nedenlerle (rekabet, prestij, güç) ne pahasına olursa olsun hızlandırılmış büyümeye yapılır. Devlet sosyalizmi, kapitalist büyüme süreçlerinin yetkin bir versiyonuyla yetinir; güçlü noktalara bel bağlar: büyük işletmeler, büyük şehirler (hem devasa üretim birimleri, hem de politik iktidar merkezleri). Bu sürecin sonuçları, yani şiddetlendirilmiş eşitsiz gelişme, nüfusun tüm tabakalarının ve bölgelerin gecikmesi, bu perspektif içinde ihmal edilebilir bir unsur olarak görülür. İkinci perspektifte, strateji, öncelikle küçük ve orta işletmelere, yine küçük ve orta boydaki şehirlere bel bağlar; büyümeyi gelişmeden ayırma- dan, toprakların ve halkın bütününe geliştirmeye çabalar. Toplumun kaçınılmaz kentleşmesi, büyüme ve gelişme eşitsizliklerini arttırarak, bütün sektörlerin zararına gerçekleşmez; “şehir-köy” karşıtlığını aşarak hareket eder, yoksa ayırt edilemez bir yığın içinde birinin diğerini değersizleştirilmesi şeklinde davranmaz.

Peki ya sınıf mücadelesi? Sınıf mücadelesi mekânın üretimine, failleri sınıflar, sınıf fraksiyonları ve grupları olan üretime müdahale eder. Günümüzde sınıf mücadelesi, her zaman olduğundan daha çok, mekânda yaşanır. Doğrusu, soyut mekânın farklılıkları kelimenin tam anlamıyla silerek gezegene yayılmasını tek engelleyen şey sınıf mücadelesidir. Sadece sınıf mücadelesinin farklılaştırıcı bir kapasitesi vardır. Strateji olarak, “mantık” ve “sistem” olarak ele alınan ekonomik büyümenin içinde olmayan farklılıkları üretme kapasitesi sadece onda vardır (bunlar sonuçta ortaya çıkan ya da hoş görülen farklılıklardır). Bu mücadelenin biçimleri geçmişte olduğundan çok daha çeşitlidir. Azınlıkların politik eylemleri de elbette bunun parçasıdır.

20. yüzyılın ilk yarısında, tarım reformları ve köylü devrimleri gezegenin yüzeyini yeniden şekillendirdi. Bu değişimlerin büyük bölümü, önceki mekânın -tarihi halkların ve şehirlerin mekânının- pürüzlerini gidererek (ve robotlaştırarak) soyut mekâna hizmet etti. Ardından, kent gerillaları ve “kitlelerin” şehirlere dek müdahalesi bu eylemi -özellikle Latin Amerika’da- sürdürdü. 1968 Mayıs’mda Fransa’da önce öğrenciler tarafından, ardından da işçi sınıfı tarafından *kendi* mekânlarının

işgali ve ele geçirilmesi, hareket içinde yeni bir şeyin habercisi oldu. Mekânı yeniden sahiplenme yönündeki bu sürecin durması (kuşkusuz anlık bir durma) umutsuzluklara neden oldu. Sadece buldozerler ve molotof kokteylleri mevcut mekânı değiştirebilir. Yeniden inşa etmek için mi yok etmeli? Evet, ama neyi? Aynı ürünleri aynı üretim araçlarıyla yeniden yapmak için mi? Üretim araçlarını da mı yok etmeli? Bu tutum mevcut toplumun ve mekânın çelişkilerini asgariye indirger; “sistem”in kapandığını kanıtsız kabul eder; bu sisteme hakaretler yağdırırken, bir yandan da onun tarafından büyülenir ve sistemin gücünü hesapsızca yüceltir. Böyle bir şizofrenik “goşizm” kendi “bilinçsiz” çelişkilerini kendi içinde taşır. Yıkım ve inşa içinde mutlak kendiliğindenliğe çağrı, aynı zamanda, nasıl tanımlanacağı zaten bilinemeyen bütünsel ve mutlak bir devrime doğrudan doğruya imkân tanımadıkları gerekçesiyle, düşüncenin, bilginin ve yaratıcı kapasitelerin yıkımını da içerir.

Bununla birlikte, burjuvazinin, inisiyatifi elinde tutarak, mekân için ve mekânın içinde mücadelesini sürdürdüğünü de kabul etmek gerekir. Daha önce sorduğumuz, “mekân kullanıcıları”nın pasifliği ve sessizliği sorusuna bu cevap verir.

Soyut mekân son derece karmaşık biçimde işler. Tıpkı diyalog gibi, bu mekân da zımni bir anlaşma içerir. Bu bir saldırmazlık paktıdır, kısmi bir *şiddetsizlik* anlaşmasıdır. Yani karşılıklılık ve ortak kullanım anlaşmasıdır. Sokaktan her geçen, karşısına çıkana saldırmama iddiasındadır; bu yasayı ihlal eden saldırgan, suç işlemiş olur. Böyle bir mekân, sözel iktisattan ayrı olsa da, onunla dayanışma içinde olan bir “mekân iktisadı” gerektirir. Bu, insanların belirli yerlerdeki (mağaza ve dükkânlar, kafeler, sinemalar, vb.) belirli ilişkilerine değer katar ve sonuç olarak, bu yerler hakkında bir “konsensüs”e ve bir konvansiyona yol açan yananlamsal söylemler oluşturur. Buralarda sıkıntıya yer yoktur, sakince gitmek ve kendini iyi hissetmek istenir. Düzanlamsal, yani betimleyici söylemlere gelince, bunların kısmen hukuki bir vechesi vardır, ki bu da bir konsensüse yol açar: Aynı yeri ele geçirmek için dövüşülmez; imkânsız durumlar hariç, “fiziksel mesafeler”, saygın mesafeler oluşturularak, kullanılabilir mekânlar bırakılır. Bu, aynı zamanda, mekân içinde bir mülkiyet mantığına ve stratejisine yol açar: “Senin olan yer ve şeyler benim değildir.” Yine de, ortak ve paylaşılan yerler vardır; buraların sahiplenilmesi ve kullanımı -kafeler, meydan-

lar, anıtlar gibi- tamamen *özel* olamaz. (Çocuklar, kadınlar, yaşlılar, hatta bütün bir nüfus karşısında) kaba ya da saldırgan kimi fiillerin yasaklanması gibi, burada çabucak tarif edilen mekânsal konsensüs, uygarlığın parçasıdır. Dolayısıyla, diğer şiddetlerin reddi gibi, sınıf mücadelesi de reddedilir.

Her mekân, bireysel ve kolektif bir özne olan, zira her zaman bir grubun, bir sınıfın üyesi olan ve bu mekâna sahip olmaya çalışan failden önce gelir. Önceden olduğu varsayılan bu varoluş, bu “özne”nin mevcudiyetini, eylemini, söylemini, yeterliliği ve performansı koşullar: Bununla birlikte, bu “özne”nin mevcudiyeti, eylemi ve söylemi bu mekânı hem varsayar hem inkâr eder: Onu engel olarak, dirençli bir nesneleşme olarak hisseder; kimi zaman, -beton duvar misali- amansızca serttir, azıcık da olsa bir değişiklik yapmak güçtür; dahası, çok katı kurallar bu mekânlara, dönüştürücü tarzda dokunmayı yasaklar. Bir mekân *dokusu*, sadece bu mekânla bağlantısız toplumsal edimlere yer vermekle kalmaz, onun tarafından belirlenen mekânsal bir pratiğe, kolektif ve bireysel bir kullanıma da yer verir. Dolayısıyla, anlam belirtici bir pratiği içerse bile bu pratiğe indirgenemeyen edimlerin zincirlenişine yer verir. Bu edimler sırasında, hayat ile ölüm sadece düşünülmeyle, taklit edilmekle, söylenmekle kalmaz, yapılır. Mekânın bağrında zaman, canlı varlığı fedakârlık, haz ya da ıstırap üzerinden tüketir, yiyip bitirir. Oysa, soyut mekân, burjuvazinin ve kapitalizmin mekânı, her şeyden daha fazla, (malların ve metaların, yazılı ve sözlü kelimelerin, vb.) mübadeleye (mübadelesine) bağlı olduğundan, konsensüs içerir. Ama bu mekânın içinde şiddetin her zaman gizil ve gizli kalmadığını da eklemek gerekir mi? Bu mekânın çelişkilerinden biri budur: Görünüşte güvenlilik ile her an patlak verebilecek ve kimi zaman orada burada patlak veren şiddet arasındaki çelişki.

Burjuvazi ile aristokrasi arasındaki eski sınıf mücadelesi, bu mücadelenin belirgin biçimde kendini gösterdiği mekânlar üretti. Birçok tarihsel şehir, belirgin sonuçlar ve izler bırakan bu çatışma tarafından elden geçirildi. Politik bakımdan muzaffer burjuvazi, tarihsel Paris’in merkezindeki Marais bölgesinde aristokratik mekânı parçaladı, burayı maddi üretimle birleştirdi, gösterişli konakların içine atölyeler, dükkânlar, apartman daireleri yerleştirdi; bu mekânı “halka açarak” hem çirkinleştirdi hem de kendi tarzında canlandırdı. Günümüzde

elitleşme, ikinci dereceden burjuvalaşma burada sürmektedir; burjuvazi, tarihsel önemi büyük bir şehirde inisiyatifi korumaktadır. Hatta bu inisiyatifi çok daha geniş ölçeklerde korumaktadır. Burjuvazi “çevreyi kirleten” sanayilerin gelişmemiş ülkelere ihracına başlamaktadır: Amerika’da Brezilya’ya, Avrupa’da İspanya’ya doğru. Böylece, üretim tarzı içinde farklılıklara yol açmaktadır.

Akdeniz çevresi sanayi Avrupa’sı için boş vakit mekânı oluyor. Üretim tarzının iç farklılığıyla süren bir *mekân üretiminin* kayda değer örneğidir bu. Boş vakit mekânı olan ve hatta bir anlamda çalışmama (tatil, ama aynı zamanda nekahet, dinlenme, emeklilik, vb.) mekânı olan Akdeniz çevresi, böylelikle, toplumsal işbölümüne girmekte, ekonomik ve toplumsal, mimari ve kentsel bir yeni-sömürgeleşme buraya yerleşmektedir. Kimi zaman bu mekân, onu yöneten neo-kapitalizmin kısıtlamalarını aşma eğilimi gösterir; çünkü mekân kullanımı ekolojik özellikler gerektirmektedir: güneşten ve denizden doğrudan yararlanma, kent merkezlerinin ve geçici yerleşimlerin (oteller, pansiyonlar) yakınlığı. Dolayısıyla, saf haldeki nicelikselliğin başat olduğu büyük sanayi merkezlerine kıyasla buraların belli bir niteliksel özgünlüğü vardır. Bu “özgünlük” eleştirisiz kabul edilirse, üretici olmayan bir harcamanın mekânı, geniş bir israfın, şeylerin, simgelerin, aşırı enerjilerin yoğun ve devasa ölçüde feda edilmesinin -dinlenmeden ziyade, spor, aşk, yenilenme- mekânı olarak ortaya çıkar. Boş vakit şehirlerinin kısmen feda etmeye dayalı bu merkeziliği, Kuzey Avrupa şehirlerinin üretim-merkezliliğine güçlü bir karşıtlık oluşturur. İş yerlerinden ve üretim mekânından, mekânın, güneşin ve denizin tüketimine, kendiliğinden ya da kışkırtılmış erotizme, tatil şenliklerine uzanan zaman zincirinin ucunda, israf ve harcama keşfedilir. Dolayısıyla, israf ve harcama zincirin başındaki kökensel olay olarak değil, zincire anlamını vererek, sonunda yer alır. Ne büyük bir yanılsama! Sahte şeffaflık ve aldatıcı doğallık! Üretici olmayan israflar özenle örgütlenir; merkezileşmiş, düzenlenmiş, hiyerarşikleşmiş, simgeleşmiş, programlanmış bir halde, “tur operatörleri”nin, Londra’nın, Hamburg’un bankacı ve iş bitiricilerinin yararına hizmet ederler. Daha kesin terimlerle konuşur ve önceden belirtilen kavramları yeniden kullanırsak: Neo-kapitalizmin mekânsal pratiği içinde, hava ulaşmalarıyla birlikte, mekân

temsilleri, temsil mekânlarının (güneş, deniz, şenlik, israf ve harcama mekânlarının) manipüle edilmesini sağlamaktadır.

Bu yaklaşımlar, bir *mekân üretimi* mefhumunu bundan böyle daha somut kılmak ve burjuvazinin hegemonyası altında sınıf mücadelesinin nasıl yürütüldüğünü göstermek için burada işin içine giriyorlar.

I, 20. – “Hayatı değiştirmek”, “toplumu değiştirmek”; uygun bir mekân üretimi yoksa bunun hiçbir anlamı yoktur. 1920-1930 arasındaki Sovyet konstrüktivistlerinden ve onların yenilgilerinden şu ders çıkar: Yeni toplumsal ilişkilere yeni mekân (ve tersi). Temel önermenin parçası olan bu önerme uzun bir açıklamayı hak etmektedir. “Hayatı değiştirmek!” Şair ve filozoflardan gelen ve negatif ütopya olarak ifade edilen bu fikir, kamusal, yani politik alana kısa süre önce düşmüştür. Fikir, kademe kademe eksilerek, politik sloganlar halinde yayılır. “Daha iyi yaşamak...” “Başka türlü yaşamak”, “yaşam kalitesi...”, “yaşam çerçevesi...” Buradan, doğal olarak, kirliliğe, doğaya saygıya, “çevre”ye geçilir. Ve oyun oynanır: Dünya pazarının baskısı, dünyanın dönüşümü, yeni bir mekânın üretimi el çabukluğuna getirilir. Farklı bir mekânsal pratiğin -kademeli olarak ya da sıçramalarla- gün ışığına çıkması gerekirken, fikir kendi ideallğine geri döner. Soyut mekânın içinde gündelik hayat çok somut kısıtlamalarıyla birlikte sürdüğü sürece; ancak ayrıntılarda teknik iyileştirmeler (ulaşım saatleri, hız, nispi konfor) söz konusu olduğu sürece; (çalışma, boş vakit, ikâmet) mekânları ayrı kaldığı ve sadece politik merci ve bunun denetimi tarafından birleştirildiği sürece; “hayatı değiştirme” projesi kâh terk edilen kâh yeniden ele alınan politik bir slogan olarak kalacaktır.

Bu durumda, teorik düşünce çırpınarak, engellerin etrafından güçlkle dolanmaya çalışır. Bir yandan, negatif ütopyaların uçurumunu, sadece kelimeler ve (ideolojik) temsiller düzleminde etkili olan eleştirel teorelin beyhudeliğini fark eder; diğer yandan, son derece pozitif -geleceğe dönük ve programlanabilir- teknolojik ütopyalara çarpar. Sibernetiğin, elektroniğin, bilişimin mekâna (yani mevcut toplumsal ilişkilere) uygulanmasını saptayarak, bundan kimi bilgiler elde eder.

Dolayısıyla, burada belirtilen yol, stratejik bir hipoteze, yani uzun vadeli teorik ve pratik bir projeye bağlanır. Politik bir proje midir bu?

Hem evet, hem hayır. Bir mekân politikasını kapsar, fakat politikadan daha öteye giderek, her mekân politikasının ve her genel politikanın eleştirel bir analizini de varsayar. Başka bir mekân, yani başka bir (toplumsal) hayatın ve başka bir üretim tarzının mekânını üretmenin yolunu belirten proje, bilim ile ütopya arasındaki, gerçeklik ile ideal-lik arasındaki, tasarlanan ile yaşanan arasındaki mesafeyi aşar. Bunlar arasındaki karşıtlığı, nesnel ve öznel olarak “mümkün-imkânsız” diyalektik ilişkisini keşfederek aşmaya yönelir.

Stratejik hipotezin bilgide oynadığı rolü kanıtlamaya artık gerek yoktur. Bilgiyi herhangi bir noktanın, herhangi bir çekirdeğin, odaksal olarak ele alınan herhangi bir kavramın ya da kavram grubunun etrafında odaklar. Strateji ya başarır ya başaramaz; az ya da çok uzun süre ayakta kaldıktan sonra çözülür ya da bölünür. Bilginin ve eylemin içindeki taktik işlemler karşısında nispeten kalıcı olarak, ister istemez anlık, dolayısıyla gözden geçirilebilir olarak kalır. Seferber eder, fakat hiçbir ezeli hakikati hedeflemez. Strateji oyunu er geç bozulur. Bunun üzerine, ademi merkezilik, bir merkez etrafında inşa edilmiş olan şeyi sarsar.

Yakın dönemde, zapt edilemez bir bilgi kalesinin kurulmasını (‘établissement’) (ironik bir ifadeyle *establishment* da denebilir) hedefleyen birçok taktik ve stratejik işlem ortaya atılmıştır. Hem naif hem kurnaz kimi bilginler, bilimselliğin ortaya koyduğu soruları *-bilinen ve görülen’e yaşanılan* karşısında atfedilen öncelik- paranteze alarak, kendi bilimselliklerine inançlarını ifade ettiler. En yeni stratejik işlem, bilgiyi dilbilime ve bundan türeyen disiplinlere -anlambilim [semantik], göstergebilim [semiyoloji], imbilim [semiyotik]- üzerinde odaklamaya çalıştı. Bilgiyi siyasal iktisadın, tarihin, sosyolojinin, vb. etrafında odaklamaya çalışmış önceki teşebbüsleri sürdürdü.

Bu yeni hipotez, (sonsuz hiçbir şey olmadığından hiyerarşinin gözden geçirilebildiği), kimileri birinci planda yer alan, diğerleri abartılmış ya da küçümsenmiş, çok sayıda araştırma, çalışma ve esere yol açtı. Tamamlı ve kesin bir merkezin inşasını hedefleyen bu kesinlik sarsılmaktadır. Hem içerden hem de dışardan sarsılmaktadır. İçerde, cevap veremeyeceği sorgulamalara yol açmaktadır: Örneğin *özne* sorunu. Dilin sistematik incelenmesi ve/veya sistem olarak dilin incelenmesi, terimin her anlamında “özne”yi yok etmiştir. Ve şimdi de, yansıyan düşünce kendi aynasının kırıntılarını toplamaktadır: Bir “özne” ge-

rektiğinden, filozofların eski “özne”lerine başvuruluyor: Descartes’ın Cogito’su (tekil özellikleri, derin söylem yapılarının biricikliği, bilinç alanının genelliğiyle birlikte Chomsky tarafından yeniden ele alınmıştır) ya da Descartes’ın Cogito’sunun modernleşmiş vizyonu olan Husserlci Ben. Fakat bu Cogito, özellikle bundan kaçmak için icat edilmiş bilinçdışıyla karşı karşıya getirilmeye çalışıldığında, kendi felsefi (meta-fizik) tözselliğini sürdüremez.

Bu Cogito’nun kapsamı burada ön bir bilgi edinir. Bu hipotez içerisinde, toplumsal ve fiziksel mekân rahatça birbirine uyumlulaşır. Bu mekân epistemolojik (zihinsel) mekâna, söylemin, Descartesçı Cogito’nun mekânına indirgenir. Bölünmez bir şekilde hem bireysel hem de toplumsal olan pratik “özne-ben”in, yolunu şaşırmadığı süreç kendini bulduğu bir mekânda olduğu unutulur. Zihinsel olandan toplumsal olana hesapsız kitapsız sıçrandığında (ve tersi yapıldığında), mevcut haliyle mekânın özellikleri söyleme (özellikle de mekân söylemine) aktarılır. Zihinsel ile toplumsal arasındaki bir dolayımın, ses, el-kol hareketlerinde olduğu üzere *bedende* arandığı doğrudur. Fakat, “özne” ile “nesne” arasında sadece dolayım olarak ele alınan bu soyut beden, mekânsal nitelikleriyle (simetriler, disimetriler) ve enerjetik özellikleriyle (harcamalar, tasarruflar ve israflar) birlikte, bütün olarak ele alınan pratik ve tensel bedene denk düşer mi? Bilgiyi başka türlü merkezileştirmek için, merkezin yerini değiştirmeye kalkışmak için (pratik-duyumsal) bütün bedeni göz önünde bulundurmanın yeterli olduğu daha ilerde gösterilecektir.

Söylem etrafında odaklanmış bilgi stratejisi, bütün sorgulamalar arasında sakıncalı bir tanesini es geçer: Bilgi ile iktidarın ilişkisi. Dahası, kafa yoran düşünce için ortaya atılan probleme tatmin edici bir cevap veremez: “*Sözel olmayan* işaret ve sembollerin -kodlandırılmış ya da kodlandırılmamış, sistematize ya da değil- kümeleri, *sözel* kümelerle aynı kategoriden midirler, yoksa bunlara indirgenemezler mi?” Sözel olmayan gösteren kümeler arasına, müziği, resmi ve heykeli, mimariyi ve kuşkusuz tiyatroyu da dahil etmek gerekir; çünkü tiyatro, bir metnin ya da ön-metnin yanında, el kol hareketleri, maskeler, kostümler, sahne, mizansen, kısacası bir *mekân* içerir. Dolayısıyla, sözel olmayan kümeler, “zihinselliğe” indirgenemeyen bir mekânsallıkla nitelenirler. Kırsal ya da kentsel manzaralar da bir anlamda bunun par-

çasıdır. Mekânı küçümsemek, ihmal etmek ve indirgemek, metinleri, yazılı olanları ve yazıyı, okunur ve görünür olanı abartmaya ve kavranılır olanı bunlara indirgemeye denktir.

Burada ortaya konulan stratejik hipotez şöyle ifade bulur: “Mekânla alakalı teorik ve pratik sorunlar giderek daha büyük bir önem kazanıyor. Bunlar, biyolojik üremeyle, üretim araçlarının ve tüketim mallarının üretimiyle ilgili kavram ve problemleri ortadan kaldırmaz, ama yerlerini değiştirir.” Bir üretim tarzı, üretici güçleri serbest bırakmadan ve içerdiği bütün potansiyelleri gerçekleştirmeden yok olmaz, diye yazdı Marx. Bu sav kâh bir kesinlik olarak, kâh şaşırtıcı bir paradoks olarak ele alınabilir. Kapitalist üretim ilişkileri yok olmadan gerçekleşen üretici güçlerin ileri atılımı, mekânın içinde şeylerin üretiminin yerine mekânın üretimini geçirir, daha doğrusu onun üstüne biner. Mekânın üretimi, en azından gözlemlenebilen ve analiz edilebilen bazı durumlarda, dünya pazarının baskısına ve kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden-üretimine eşlik eder. Despotik olarak aydınlanmış burjuvazi ve kapitalizm, soyut mekândan araç olarak yararlanarak, meta pazarına kısmen hakim olmuşlardır. Sermaye pazarına hakimiyet ise daha güçtür (“parasal” denen güçlükler vardır). Çok güçlü bir politik tahakkümden, üretici güçlerin atılımından ve pazarlara yetersiz hakimiyetten, komşuluk adacıklarından bütün gezegene dek, her kademe de mekânsal bir kaos doğar. Burjuvazi ve kapitalizm, kendi tahakküm ürün ve araçlarına -mekâna- hakim olmakta bundan böyle çok güçlük çekmiştir. Pratiği (duyumsal pratik, beden ve toplumsal-mekânsal pratik), kendi soyut mekânlarına indirgeyememişlerdir. Yeni çelişkiler, mekânın çelişkileri ortaya çıkmış ve tezahür etmiştir. Devletin gücüne ve rasyonelliğine rağmen kapitalizmin yarattığı mekânsal kaos, onun zayıf tarafı, gövdesinin dayanıksızlığı değil midir?

Bu stratejik hipotez genel olarak kabul görmüş politik stratejileri -yani bir partinin ve tek bir partinin, bir ülkede ve tek bir ülkede, bir doktrinle ve tek bir doktrinle, bir sınıf tarafından ve tek bir sınıf tarafından, tek kelimeyle, bir merkez tarafından ve tek bir merkez tarafından politik olarak gerçekleştirdiği dünya devrimi- etkileyebilir ya da onların yerini alabilir mi? Tek-merkezli hipotezin yenilgisi, herkesin hatırlayacağı gibi, başka bir stratejik hipotez ortaya çıkartır; Üçüncü Dünya'nın gerçekleştirdiği dönüşüm hipotezidir bu.

Doğrusu, ne bu hipotezlerden birinin yerine bir başkası konabilir, ne de “tek-merkezlilik” ile “çok-merkezlilik” arasındaki karşıtlık doğrudan doğruya aşılabılır. Adet olmuş bir kelimeyle “devrim” denen dünya çapındaki dönüşüm, gerçekten de dünya çapındadır (gezegen ölçeğindedir),³¹ dolayısıyla çokludur ve çok-biçimlidir. Hem teorik düzlemde hem de politik düzlemde gerçekleşir; teorik olan politik olanın içinden geçer. Bilgide ve pratikte olduğu gibi teknikle de sürer. Kimi yerde köylüler aktif ve/veya pasif temel öge idiler ve öyle de kalırlar. Kimi yerde, şaşırtıcı tercihlerle birlikte, marjinaler ya da ileri işçi sınıfı. Bir yerde dünyanın dönüşümü hızlandırılır, şiddetli bir hal alır, başka bir yerde ise, görünüşte sakin ya da yatışmış halde, derinlerden izlemeye devam eder. Bir yerde egemen bir sınıf karar verir, başka yerde paramparça olur.

Mekânı ilgilendiren stratejik hipotez ne “az gelişmiş” denen ülkelerin rolünü dışlar, ne de sanayi ülkelerinin ve işçi sınıflarının rolünü. Tersine: Ayrışık yanların bir araya gelmesini, ayrı hareket ve öğelerin birliğini hedef ve ilke olarak ortaya koyar. Dünya çapındaki deneyim bu şekilde -dünya çapındaki mekânın farklı sınamalarının kümesi olarak- düşünmeye çalışıldığında, bu hipotez, devlet tarafından, siyasal iktidar tarafından, dünya çapındaki pazar ve meta dünyası tarafından homojenleştirilmeye (bu homojenleştirme, pratik olarak soyut mekânın içinde ve bu mekân dolayısıyla ifade bulur) karşı dile getirilmiş olur. Hipotez ise, farklılıkların -doğadan kaynaklanan ve ekolojinin (rejimler, ülkeler, tarihsel kentler, etnik yapılar, kaynaklar, vb.) tek başına vurguladığı farklılıklar da dahil- sorumluluğunun üstlenilmesini içerir.

“Farklılık hakkı”nın ancak farklılaşma yönündeki gerçek mücadelelerden yola çıkarak anlam bulduğunu, bu teorik ve pratik mücadeleler boyunca üretilen farklılıkların, doğal özelliklerden ve mevcut soyut mekânın içine dahil edilen ayrımlardan farklılaştığını uzun uzun kanıtlamak gerekir mi? Evet. Güçlendirilmelerine teorinin ve eylemin bel bağlayabileceği, korunmayı hak eden farklılıkları sadece incelikli bir analiz gösterebilir.

31 Bu durum, devrimi, K. Axelos’un uzun felsefi meditasyonu esnasındaki Heraklitosçu gelenek içinde düşünülmüş “dünya oyunu”na indirgemez.

Bir mekânın “kod”unu, yani pratiğin, teorinin, mekân sakinlerinin, mimarların, bilim insanlarının ortak dilini onarmak, taktik bakımdan acil bir görev olarak görülebilir. Böyle bir kod, öncelikle ayırık öğelerin -özel ve kamusal, mekân içinde buluşma ve farklılık- birliğini kapsayacaktır. Mevcut mekânsal pratiğin ve bunu doğrulayan ideolojilerin dağıttığı terimler -*mikro* (mimari ölçek ya da düzey) ve (şehircilere, politikacılara, planlamacılara atfedilen) *makro*, gündelik olan ve kentsel olan, içeri ve dışarı, çalışma ve çalışmama (şenlik), kalıcı ve geçici...- bir araya getirilir. Kod, ayırık terimlerden alınma makul (paradigmatik) karşıtlıklardan ve politik bakımdan denetlenen mekânın homojenliği içinde kaynaşmış terimlerden alınma (dizimsel [sentagmatik]) bağlantılardan oluşur. Bu anlamda, egemen eğilimi tersine çevirmeye katkıda bulunur ve projeye dahil olur. Kodu pratik olarak görmemek koşuluyla! Sonuç olarak, bir dil arayışını pratikten ve pratik değişimlerinden (dünya çapındaki dönüşüm sürecinden) ayırmamak koşuluyla...

Bu hazırlık, bariz ilişkiler, terimlerin işlemsel zincirleşmesi üzerinde, tek kelimeyle dizimler (dil, yaygın söylem, yazı, okuma, edebiyat, vb.) üzerinde çalışmaktansa, paradigmatik olanın içinde, yani toplumsal bir pratiği yönlendiren temel, gizli, zımni, söylenmemiş karşıtlıklar içinde çalışma yönündeki bir çabayı içerir.

Böyle bir kodun bilgiyle ilişkisi vardır. Bir alfabeyi, bir sözlüğü ve bir grameri, (deyim yerindeyse) toptan bir çerçeve içinde toplar; bilmeme (cehalet ya da anlamama) karşısında, yani *yaşanmış* ve *algılanmış* karşısında, bu çerçeveyi dışlamaksızın konumlanır. Böyle bir bilme, hem kesin hem belirsiz olduğunu, yani yaklaşık olduğunu bilir. Her adımda göreceleşir, özeleştirir yapar (ya da yapmaya kalkışır), yine de bilmemenin, mutlak kendiliğindenliğin ya da saf şiddetin savunusu içinde eriyip gitmez; dogmatizm ile anlamama arasından geçer.

I, 21. – Burada izlenen yöntem için, “gerileme–ilerleme” [*régressive-progressive*] denebilir. Bugün meydana gelen şey çıkış noktası olarak alınır: Üretici güçlerin ileriye doğru sıçraması, tekniğin ve bilimin doğal mekânı -doğayı tehdit edecek şekilde- kökten dönüştürme kapasitesi. Bu yıkıcı ve yapıcı gücün etkileri her yanda saptanır. Bu etkiler, dünya pazarının baskılarıyla genellikle kaygı verici bir

tarzda birleşirler. Bu genel çerçeve içinde, Leninist eşitsizlik yasası elbette tamamen etkili olur. Bazı ülkeler mekân içinde şeylerin (malların) üretiminin henüz başındadırlar ve sadece en sanayileşmiş ve en kentleşmiş ülkeler yeni teknik imkân ve bilgileri kullanırlar. Kavram ve dil düzeyine yükseltilmiş mekân üretimi geçmişin üzerinde etkili olur, bilinmeyen yanları ve momentleri ortaya çıkarır. Geçmiş, farklı bir şekilde aydınlanır; ve sonuç olarak, bu geçmişten güncel giden süreç de farklı bir şekilde sergilenir.

Bu yaklaşım, Marx'ın temel "yöntemsel" metninde önerdiği şeydir. En gelişmiş toplum olan burjuva toplumundaki toplumsal ilişkileri ifade eden kategoriler (kavramlar) "aynı zamanda bütün geçmiş toplumların yapısını ve üretim ilişkilerini kavramayı sağlar. Bunun nedeni sadece kalıntıların varlıklarını sürdürüyor olması değil, bazı potansiyellerin (olasılıkların) bütün anlamlarını gelişim içerisinde edinmiş olmalarıdır."³²

İlk bakışta paradoksal olan bu yaklaşım bir süre sonra sağduyuya yaklaşır: Bir oluşum, şimdiki zamanın oluşumu ve koşulları, süreci, bu şimdiki zamandan yola çıkmadan, güncel olandan geçmişe (ve tersi) gitmeden nasıl anlaşılır? Tarihçinin, iktisatçının, sosyoloğun kaçınılmaz yaklaşımı -bu uzmanların bir yöntemi olduğunu varsayarsak- bu değil midir?...

Marx'ın yöntemi, ifade edilişi ve uygulanması açık seçik olsa da, güçlükten muaf değildir. Bu güçlükler Marx'ın kendi yöntemini *emek* kavramına ve gerçekliğine uygulamasıyla algılanır. Asıl güçlük, iki hareketin hem sunumda hem araştırmada iç içe geçmesinden kaynaklanır. Bundan böyle, "gerileyici" kısım "ilerleyici" kısım ile çarpışma, onu kesintiye uğratma ya da karartma riskini hep içerir. Başlangıç sonda bulunurken, son da başlangıçta kendini gösterir. Bu ise, bütün tarihsel süreci öne doğru ve -Marx'a göre- sona doğru iten çelişkilerin ortaya çıkarılmasına bir karmaşa daha ekler.

32 Krş. *Grundrisse*, Giriş, çeviri Dangeville, Éd. Anthropos, s. 35 ve devamı. *Panorama des sciences humaines*'in (bkz. 4. dipnot) bazı yanlışlarını belirtmenin sırasıdır. Bu kitapta yöntemin J.-P. Sartre'm olduğu ileri sürülür. Oysa ki Sartre, kendi yöntemini sergilediği metinde, kaynağının H. Lefebvre (*Perspectives*, Cahier Internationaux de sociologie, 1953; yeni baskısı *Du Rural à l'Urbain*, Anthropos, 1970) olduğunu belirtir. Bkz. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, s. 41 ve 42 ve *Panorama*, s. 89 ve devamı. Bu sonuncu eserin referansı iki kez yetersizdir, çünkü çizilen yol Marksist düşüncenin yolundan başkası değildir.

Burada karşı karşıya gelinen güçlük budur. Başta, yeni bir kavram, *mekân üretimi* kavramı keşfedilir; bu kavramın, oralardan kaynaklandığı için ayrı telakki edilemeyeceği süreçleri aydınlatarak “işlemesi” ya da -kimi zaman dendiği gibi- “çalışması” gerekir. Dolayısıyla, hayatı ve kavramın kendi güçlerini, bilginin özerk gerçeğini Hegelcilerin yaptığı gibi kabul etmeden, bu kavramdan, onun gelişimine izin vererek, yararlanmak gerekir. Sonunda, kendi oluşumunu doğrulayarak aydınlattıktan sonra, (ayrılmaz biçimde birbirine bağlı teorik kavram ve pratik gerçeklik olan) *mekân üretimi* açıklanacaktır, ve sıra kanıta gelecektir: Gerçekleşmiş ama yine de nispi, “kendinde ve kendi için” bir hakikat.

Yöntemin diyalektikleşmesi, mantık ve bağdaşıklık zarar görmeden sürer. Yine de, bulanıklık ve bilhassa tekrar riski vardır. Marx bunları her zaman ortadan kaldırmamıştır. Ama o bu risklerin farkındaydı. Öyle ki *Kapital*’in sunumu *Grundrisse*’de duyurulan yöntemi tam olarak takip etmez. Doktriner büyük sunum, bir *biçimden* yola çıkar: Mübadele değeri. Daha önceki eserlerinde öne çıkarılmış kavramlar olan üretim ve çalışmadan yola çıkılmaz. *Grundrisse*’de duyurulan yaklaşımla sermaye birikimi konusuyla karşılaşılır: Marx, diğer ülkeleri ve kapitalizmin oluşum sürecini anlamak için İngiltere’de en ileri kapitalizmi incelediğinde kendi yöntem önermelerini sürdürmüştür.

II.

TOPLUMSAL MEKÂN

II, 1. – Proje, bu *mekân üretimi* terim ve mefhumlarının çok dikkatle incelenmesini gerektirir. Terim ve mefhumlardan ne biri ne de diğeri aydınlatılmış olduğundan, bu derinleştirme daha da gereklidir.

Hegclilikte *üretim* belirleyici bir önemi vardır. (Mutlak) İdea dünyayı üretir; bunun ardından, doğa insan varlığını üretir, insan varlığı da, sırasıyla, mücadeleleri ve emeğiyle, hem tarihi, hem de kendinin bilgisini ve bilincini, dolayısıyla başlangıçtaki ve sondaki İdea'yı yeniden-üreten Tin'i üretir.

Marx ve Engels'te "üretim" kavramı, zenginliğini oluşturan muğlaklığın dışına çıkmaz. Bu kavramın iki anlamı vardır; biri çok geniştir, diğeri kısıtlı ve belirgindir. Geniş anlamda, toplumsal varlıklar olan insanlar kendi hayatlarını, tarihlerini, bilinçlerini, dünyalarını *üretirler*. Tarihte ve toplumda edinilmiş ve üretilmiş olmayan hiçbir şey yoktur. "Doğa" bile, toplumsal hayatta duyu organlarına kendini sunduğu haliyle, dönüştürülmüş, dolayısıyla üretilmiştir. İnsanlar, hukuki, politik, dinsel, sanatsal, felsefi ve ideolojik biçimler ürettiler. Dolayısıyla, geniş anlamda üretim, çok sayıda yapıtı ('œuvre'/'work') ve çeşitli biçimleri içerir. Bu biçimler, (mantıksal biçim olarak, rahatlıkla zamandışı ve üretilmemiş görülen, yani metafizik açıdan görülen soyutlama biçimi olarak) üreticilerin ve üretimin işaretini taşımasalar da bu böyledir.

Ne Marx ne de Engels *üretim* kavramını belirsizlik içinde bırakır. Onun sınırlarını çizerler; ama geniş anlamda yapıtların bütünü resmin bir parçasını oluşturmadığından dolayı sadece şeyler, yani *ürünler* söz konusudur. Daraltılan kavram, yaygın, dolayısıyla bayağı anlama, iktisatçıların kullandığı anlama yakınlaşır. Kim üretmektedir? Nasıl

üretmektedir? Anlam ne kadar belirginleşirse, yaratıcı kapasite, icat, hayal gücü o kadar az söz konusu edilir; sadece emekten bahsedilir. “Adam Smith servet yaratan faaliyetin her özel biçimini reddederek, salt emeği ele aldığında, büyük bir gelişme gerçekleşmiş oldu... Servet yaratıcı faaliyetin bu evrenselliğine, nesnenin, kısaca ürünün ve genel olarak emeğin evrenselliği denk düşer...”¹ Üretim, ürün, emek kavramları eşzamanlı olarak ortaya çıkan ve siyasal iktisadî temellendirmeyi sağlayan ayrıcalıklı soyutlamalardır, somut soyutlamalardır: *Üretim ilişkilerini* analiz etmeyi sağlarlar. Üretim kavramına gelince, “Kim üretiyor? Neden, nasıl, niçin ve kimin için üretiyor?” şeklindeki sorulara verilen cevapla birlikte tamamen somutlaşır ve içerik kazanır. Bu sorular ve cevapları dışında, geriye bir soyutlama kalır. Marx’ta ve Engels’tte kavram asla oluşmaz. Sadece, çok daha sonra, ekonomizm bu kavramı en dar anlamı içine kapatmaya çalışacaktır. “Son tahlilde tarihi belirleyen unsur, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden-üretimidir,” diye yazar Engels 20 Eylül 1890’da Bloch’a. Dogmatik ve muğlak bir cümledir bu: Üretim, başka hiçbir ibare olmaksızın, biyolojik, ekonomik, toplumsal yeniden-üretimi kapsar.

Marx ve Engels’e göre *üretici güçler* hangileridir? Öncelikle, doğa bunun bir parçasıdır; ardından emek, dolayısıyla emeğin örgütlenmesi (işbölümü), keza kullanılan aygıtlar, teknikler, dolayısıyla bilgiler gelir.

Kavramın bu çok geniş açılımı, her türlü sınırı yitirmesini sağlayacak kadar genişleten yorumlara imkân tanımıştır. Bilgilerin, ideolojilerin, yazının ve anlamın, imgelerin, söylemlerin, dilin, işaret ve sembollerin üretimi – düş çalışması, “işlemsel” kavramların çalışması, vb. Bu kavramların kapsamı genişledikçe, kavranışlarının yoğunluğu azalır. Öyle ki, bu genişlemenin öncüleri, Marx’la Engels’in naif biçimde kullandığı yöntemi kötüye kullanırlar: Dar, bilimsel (ekonomik) bir anlamın olumluluğunun geniş, dolayısıyla felsefî anlamından yarar sağlamak.

Bu kavramların yeniden ele alınması, “üretim-ürün” ilişkisini, aynı şekilde “yapıt-ürün” ve “doğa-üretim” ilişkilerini belli bir kesinlikle belirleyerek, bunları yeniden değerli kılmak ve diyalektikleştirmek için her şeyi ifade eder gözükmektedir. Bundan sonrasını özetlemek

1 Bkz. *Grundrisse*, Giriş, s. 32.

için, *yapıtın* yeri doldurulamaz ve biricik olduğunu, oysa ki *ürünün* telârlanabileceğini, telârlanan hareket ve edimler doğurabileceğini daha baştan söyleyelim. Doğa yaratır, üretmez; toplumsal insanın yaratıcı ve üretici faaliyetine kaynaklar sunar; ama *kullanım değerleri* de sağlar ve her kullanım değeri (mübadele edilebilir olmayan her ürün) doğaya geri döner ya da doğal mal olarak işlev görür. Toprak ve doğa elbette birbirinden ayrılmaz.

Doğa *üretir* mi? Kelimenin başlangıçtaki anlamı budur: Öne doğru götürmek ve yönetmek, derinliklerden çıkarmak. Yine de, doğa emek harcamaz; hatta onu niteleyen özellik, yaratmasıdır. Onun yarattığı şey, yani belirli “varlıklar”, ortaya çıkar ve belirir. Doğa bunları görmezden gelir (tabii eğer doğanın içinde her şeyi hesap eden bir tanrı, bir takdir-i ilahi olduğu varsayılmıyorsa). Bir ağaç, bir çiçek, bir meyve, bir bahçenin içinde bile “ürün” değildir. Gül nedensizdir, çiçek açtığı için çiçek açar. “Görünmeyi dert etmez” (Angelus Silesius). Güzel olduğunu, hoş koktuğunu, *n* düzeninde bir simetri gösterdiğini bilmez. Bu soruları sürdürmemek ya da yeniden ele almamak mümkün müdür? “Doğa” insanla aynı ereklilikte işlemez. Onun yarattığı şey, bu “varlıklar”, birer yapıttır: bir türe ve cinslere ait olsalar da, onlarda “biricik” bir şey vardır: bu ağaç, bu gül, bu at. Doğa geniş bir doğum alanı olarak kendini gösterir. “Şeyler” doğar, büyür ve olgunlaşırlar; solar ve ölürler. Bu terimlerin altında sonsuzluk gizlidir. Şiddetli, cömert, cimri, bereketli, daima açık doğa yayılır. Doğa mekânı bir mizansen mekânı değildir. Neden? Nedeni yoktur. Çiçek, çiçek olduğunu bilmez. Ölen, ölümü bilmez. Eski metafizik ve teolojik prestijiyle birlikte “doğa” kelimesine inanacak olursak, işin özü derinde kalır. “Doğa”dan söz eden, kendiliğindenliği kabul eder. Oysa doğa uzaklaşır; en azından bu söylenebilir. Kuşkusuz ki, anti-doğa -soyutlama, işaretler ve imgeler, söylem, aynı zamanda emek ve ürünleri- aracılığıyla doğanın katledilmesi fikrine kadar uzanmak gerekir. Tanrıyla birlikte doğa ölür. Her ikisini de “insan” öldürür ve belki de bunun neticesinde kendi de intihar eder.

“İnsan”, yani toplumsal pratik, yapıtlar yaratır ve şeyler üretir. Her iki durumda da emek gerekir; fakat yapıt açısından, emeğin (ve emekçi olarak yaratıcısının) rolü ikincil gözükmemektedir, oysa ki ürünlerin imalatında emek başattır.

Felsefi (Hegelci) *üretim* kavramını belirginleştiren, iktisatçılara ve siyasal iktisada başvuran Marx, kavrama ve içeriğini oluşturan faaliyete içkin bir rasyonellik ortaya çıkarmak istemiştir. Bu rasyonellik onu önceden var olan -tanrısal ya da “ideal”, dolayısıyla teolojik-metafizik-bir akla başvurmaktan muaf kılmıştır. Yine bu rasyonellik, Marx’ta, üretim eylemini yönlendiren, üretici eylemden önce ve sonra gelen bir erekliliğe çağrı yapmamaktadır. Marksist anlamda *üretim*, “özne” ile “nesne”nin felsefi karşıtlığını ve bu ayırmadan yola çıkarak filozofların kurduğu ilişkileri aşar. Üretimin içkin rasyonelliği nelerden oluşur? Ardışık bir dizi edimin belli bir “amaçla” (üretilecek nesne) düzenlenmesi. Bu rasyonellik, birbirine eklenen ve sonuçları aynı anda var olan bir işlem düzenini zamansal ve mekânsal olarak oluşturur. Belli bir hedefe yöneltilmiş faaliyetin başlangıcından itibaren, *malzemeler* (taş, odun, kemik, deri, vb.) ve *maddi gereçler* (aletler, silahlar, dil, buyruklar ve sloganlar) de dahil olmak üzere, mekânsal öğeler (beden, uzuvlar, gözler) harekete geçer. Düzen ilişkileri, dolayısıyla eşzamanlılık ve senkronizasyon ilişkileri, aktif idrak gücü sayesinde, maddi olarak sürdürülen eylemin öğeleri arasına yerleşirler. Bütün üretici faaliyeti tanımlayan şey, değişmezlerden ya da sabitlerden çok, *zamansallıktan* (ardışıklık, zincirlenme) *mekânsallığa* bitmek bilmeyen bu geçiştir. Bu biçim, ereklilikten, dolayısıyla işlevsellikten (eylemin hedefi ve anlamı, bir “ihtiyacın” karşılanması için ortaya konan enerji) ve harekete geçirilen yapıdan (emeğe dahil olan uzmanlık, maharet, beden hareketleri ve işbirliği) ayrılmaz. Eylemlerin bütünü içinde bağdaşıklığı sağlayan biçimsel ilişkiler, bir kayayı yerinden kımıldatmak, bir av hayvanının peşine düşmek, basit ya da karmaşık bir nesne imal etmek gibi bir bireysel ve kolektif faaliyetin maddi koşullarından ayrılmaz. Bu analize göre, mekânın rasyonelliği, genel olarak insan eyleminin bir niteliğinin ya da özelliğinin, mevcut haliyle insan emeğinin, “insan”ın ya da toplumsal örgütlenmenin sonucu değildir. Tersine: Aktif rasyonelliğin (uzaktaki değil yakındaki, daha doğrusu içkin) kökeni ve kaynağıdır, kendi ellerini ve aletlerini kullananların, enerjilerini kullanarak el kol hareketlerini oluşturan ya da uyumlu kılanların kaçınılmaz ampirizminin içerdiği, ama aynı zamanda gizli olan kökendir.

Bu saptamalarla birlikte, *üretim* kavramı, Marx’ın Hegel’den yola çıkarak ortaya attığı, sonradan karartılan ve sulandırılan *somut evrensel*

olarak kalır. Bu, bazı eleştirileri haklı çıkarırken, aynı zamanda, onların taktik hedeflerini de ortaya koyar. Bu kavramın, genel olarak Marksist kavramların ve sonuç olarak, mevcut haliyle *somut evrenselin* (nihilist bir başdönmesi içinde genelleşmiş soyutlamanın ve gerçektışının yaratırına) tasfiyesi.²

Tabiri caizse sağ cenahtan baktığımızda, *üretim* kavramı üretimci ideolojiden, bu kavramı ele geçirmeye çalışmış olan kaba ve yontulmamış ekonomizmden güçlkle ayırt edilir. Sol (ya da “goşist”) açıdan bakıldığında ise, kelimeler, düşler, metinler, kavramlar kendi hesaplarına çalışıyor ve üretiyorsa, tuhaf bir emekçisi olmayan emek tablosuyla, üretimi olmayan ürünler ya da ürünü olmayan üretim, (ne “özne”si ne “nesne”si olan!) yaratıcısız yapıt tablosuyla karşılaşırız. “Bilgi üretimi” kelimelerinin, kavramların doğuşuyla ilgili belli bir anlamı vardır: Her kavram doğar ve büyür; ama olgular olmadan, toplumsal varlıkların -“öznelerin”- söylemleri olmadan, onları kim üretir? Belirli sınırların dışına çıkıldığında, “bilgi üretimi” gibi ifadeler ciddi risklerle karşılaşır. Kâh “bilmek” sanayi üretimine uyarlanır ve mevcut işbölümü ile (bilgiye dayalı) makine kullanımı -başka bir işlem biçimi olmaksızın- kabul edilir. Kâh üretim kavramından -tıpkı bilgi kavramından olduğu gibi-, “nesne” tarafında da “özne” tarafında da, belirli her içerik kaldırılır ve bu da ipe sapa gelmez sözlere ve irrasyonel çılgınlıklara kapı açar.

Oysa ki (toplumsal) mekân, şeyler arasında bir şey, ürünler arasında herhangi bir ürün değildir, onların ortak-varlıkları ve eşzamanlılıkları içindeki ilişkilerini, yani (nispi) düzeni ve/veya (nispi) düzensizliği kapsar. Bunun sonucunda bir işlemler kümesi ve dizisi doğar, dolayısıyla basit bir nesneye indirgenemez. Bununla birlikte, bir işaretle, bir temsille, bir fikir ve bir düşünle karşılaştırılabilecek bir kurmacası, gerçektışılığı ya da “ideallığı” hiç yoktur. Geçmiş eylemlerin sonucu olarak yeni eylemlere imkân tanır, bunları telkin eder ya da engeller. Bu eylemler arasından kimileri üretirken, diğerleri tüketir, yani üretimin meyvelerinden yararlanır. Toplumsal mekân çok sayıda bilgi içerir. O halde, toplumsal mekânın statüsü nedir? Üretimle ilişkisi nedir?

Mekânı üretmek. Kavramlar üzerinde filozofların tahakkümü sürdüğünde, bu kelime çiftinin hiçbir anlamı yoktur. Filozofların mekânını

2 Krş. J. Baudrillard, *Le miroir de la production*, Casterman, 1973.

sadece Tanrı “ilk yapıt” olarak yaratabilir: Kartezyenlerin (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz) tanrısı ya da post-Kantçıların (Schelling, Fichte, Hegel) Mutlak’ı. Mekân, daha ilerde, zaman içinde serpilip gelişen “varlığın” değer yitimi gibi görülse de, bu pejoratif değer biçme işin hiçbir tarafını değiştirmez. Nispileştirilen, değersizleştirilen mekân yine de mutlağa, süreye (Bergson) bağlıdır.

Bir şehri, tarihsel bir zaman boyunca toplumsal faaliyetlerin şekillendirdiği, modellendirdiği, işgal ettiği bir mekânı ele alalım. Bu bir *yapıt* mıdır, yoksa *ürün* mü? Venedik’i düşünün. Eğer yapıt biricik, özgün ve ilk ise; eğer yapıt bir mekânı işgal ediyor, ama bir zaman, bir doğum ile bir düşüş arasındaki olgunlaşmaya bağlanıyor ise, Venedik’in *yapıt* olmadığı söylenemez. İşte, bir resim ya da heykel kadar güçlü bir ifade ve anlam taşıyan, bir o kadar biricik ve birleştirici bir mekân. Peki, bu mekân neyi, kimi ifade etmekte ve anlamlandırmaktadır? Sonsuzca bir şeyler söyleyebilir ya da söylemeye çalışabiliriz. İçerik ve anlam tükenmez. Neyse ki, “işin erbabı” olmayan kimse, bilmek zorunda kalmadan, bu mekânı bir şenlik gibi yaşayabilir. Her bir saraydan şehrin bütününe uzanan mimari ve anıtsal birlik kimin arzusudur? Hiç kimsenin. Venedik 16. yüzyıldan itibaren birlikçi bir koda, şehirle ilgili ortak bir dile tüm diğer şehirlerden daha fazla sahip olsa da bu kimsenin arzusu değildir. Bu birlik, turiste sunulan manzaradan daha derine ve daha yükseğe uzanır. Şehrin gerçekliği ve ideallığı -pratik olan, sembolik olan ve imgesel olan- bu birlikte bir araya gelir. Mekânın temsili (hem hakim olunan hem de yüceltilen deniz) ile temsil mekânı (zarif kavisler, incelikli haz, her türlü imkânla biriktirilmiş servetin israfı ve acımasızca harcanışı) karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirir. Kanallar mekânı ile sokaklar mekânı, yani su ve taş, ikili bir doku içinde, karşılıklı bir yansı içinde birbirini güçlendirir. Üzerinde çok düşünülmemiş olsa da aynı ölçüde rafine bir teatrallık, iradedışı bir senaryolaştırma, gündelik hayatı kendi işlevlerine yakınlaştırır ve başkalaştırır. Biraz da delilik katar!

Yaratıcılık momenti yok oldu. Yok oluş momenti yaklaşıyor. Canlı ve tehdit altında olan yapıt, bu eseri zevki için kullanan kişiyi kışkırtır ve bu kullanım yoluyla onu sonuna vardırmaya -az da olsa- katkıda bulunur. Bir köy ya da güzel bir vazo hakkında da aynı şeyi söyleyebiliriz. Bu “nesneler” böyle üretilmemiş bir mekânı işgal ediyorlar.

Şimdi şu çiçeğe bakın. “Gül, gül olduğunu bilmez.”³ Şehir kendini kendi güzelliğini bilmeyen bir gül gibi sunmaz elbette. Şehri, gayet tanımlı insanlar, gruplar “oluşturmuştur.” Bununla birlikte, hiç de “sanat eseri”ndeki gibi bir niyet sonucu değildir. Sanat yapıtı! Bu niteleme birçok kişiye büyük bir övgü gibi gelecektir. Bununla birlikte, doğanın eseri ile sanatın yönelimselliği arasında bir uçurum vardır. Katedralleri oluşturan nedir? Politik edimler. Heykeller yaşamayan birini ölümsüzleştiriyor ve onun yaşayanlara zarar vermesini engelliyordu. Kumaşlar, vazolar işe yarıyordu. Sanat -kavramsal biçimini birazcık önceleyerek- ortaya çıktığında, yapıt değer yitirir. Belki de hiçbir yapıt sanat yapıtı olmak için yaratılmamıştır; öyle ki, sanat ve özellikle yazı sanatı -edebiyat- yapıtların çöküşünün habercisidir. Belki de bir uzmanlık faaliyeti olarak sanat, *yapıtı* yok etmiş ve mübadeleye, ticarete, sonsuz yeniden-üretimle yönelik olan *ürünü* onun yerine yavaş yavaş ve amansızca geçirmiştir. Belki de en güzel şehirlerin mekânı, yapımında çok uygar insanlar çalışmış olsa da, bahçelerdeki bitki ve çiçekler gibi, yani doğanın eserleri gibi biricik olarak doğmuştur...

Bu durum dikkate değer. Yapıtın, ürün karşısında aşkınlığı var mıdır? Tarihsel mekânlar, köy ve şehir mekânları, sadece *yapıt* mefhumundan, üretim ve ürün kavramlarıyla, dolayısıyla “mekân üretimi”yle pek işleri olmayan, doğaya hâlâ yakın bir topluluğun *yapıtı* mefhumundan mı kaynaklanırlar? Yaratma ile üretme arasına, doğa ile emek arasına, şenlik ile iş arasına, biricik ile yeniden-üretilebilir arasına, farklı ile tekrarlanır arasına ve son olarak, canlı ile ölü arasına ayırım koyduğumuzda *yapıtı* da fetişleştirmiş olmaz mıyız?

Aynı zamanda, tarihsel olan da ekonomik olandan ani bir şekilde ayrılır. Her şeyin birbirine benzediğini saptamak için modern şehirleri, banliyöleri ve yeni inşaatları uzun süre incelemeye gerek yoktur. “Mimari” diye adlandırılan şeyle “şehircilik” diye adlandırılan şey arasındaki, yani “mikro” ile “makro” arasındaki, bu kaygılarla bu iki meslek arasındaki az çok belirginleşen ayırım, çeşitliliği arttırmamıştır. Tersine. Üzücü gerçeklik: Tekrarlanan şey, biricikliğe baskın çıkar; yapay ve sofistike olan kendiliğinden ve doğal olana, dolayısıyla ürün *esere* baskın çıkar. Bu tekrarlanan mekânlar, (emekçilerin) tekrarlanan

3 Krş. Heidegger’in *Principe de Raison*’da Angelus Silesius’un dizesi üzerine yorumu.

beden hareketlerinden ve hem tekrarlanan hem de tekrara dayanan düzeneklerden -makinerler, buldozerler, beton dökücüler, vinçler, delici-ler, vb.- kaynaklanır. Bu mekânlar türdeş olduklarına göre, birbirinin yerine geçebilirler mi? Birbirleriyle mübadele edilebilecek, alınıp satılabilecek homojenlikte midirler, yoksa aralarında sadece parayla değerlendirilebilen, dolayısıyla nicelleştirilebilen (hacimler, mesafeler) farklılıklar mı vardır? Tekrar, hüküm sürmektedir. Böyle bir mekâna hâlâ “yapıt” denebilir mi? Bu, hiç tartışmasız, en bariz anlamıyla bir üründür. Tekrarlanan eylemlerin sonucu olarak kendi de tekrarlanabilir. Dolayısıyla, kesin bir şekilde, mekân üretilir; bu üretim, büyük otobanlar, havaalanları, sanat eserleri çapında olmasa da bu böyledir. Şunu da unutmayın: Bu mekânların giderek daha belirginleşen *görsel* bir niteliği vardır. Bunlar *görünür* olmak için imâl edilir: insanlar ve şeyler, mekânlar ve kapsamları. Bu egemen özellik, görselleşme (“seyredilir kılma”)yı içerse de, ondan daha önemlidir), tekrarı maskeler. İnsanlar, hayatı, görünümü, görüntüyü birbirine karıştırarak bakarlar. Dosyalar ve planlar üzerinden inşa ederler. İmgeler üzerinden satın alırlar. Batı’da kavramlılığın klasik simgeleri olan görünüm ve görüntü birer tuzağa dönüşür; bunlar, toplumsal mekânın içinde çeşitlilik taklidine, kavranılır ışığın taslağına, “şeffaflığa” imkân tanırırlar.

Venedik. Bu örneği yeniden ele alalım. Evet, biricik mekân, muhteşem. Sanat yapıtı mı? Hayır; önceden tasarlanmış bir plan yok. Sullardan doğdu. Ama yavaş yavaş doğdu; Afrodite gibi bir anda değil. Başlangıçta (doğaya, düşmanlara) bir meydan okuma ve bir hedef (ticaret) vardı. Bataklıkları, denizin sığ yerlerini, açık denizlere uzanan alanları kullanarak, lagün üzerinde iskân edilen mekân, daha geniş bir mekândan, o dönemde henüz küreselleşmemiş, bilhassa Akdeniz’e ve Doğu’ya özgü olan ticari mübadele mekânından ayrılmazdı. Büyük bir niyetin, pratik bir projenin, politik bir kastın, gücünü denizden alan ticaret oligarşisinin sürekliliği gerekiyordu. Lagün havzasına dikilen ilk kazıklardan itibaren her *alan*, insanlar -politik “şefler”, onları destekleyen grup, projenin gerçekleşmesi için çalışanlar- tarafından tasarlandı, sonra gerçekleştirildi. Denize meydan okumayabilmenin pratik gereklerinin -liman, deniz yolları- ardından, mimari yaratıcılıkla birlikte toplaşmalar, şenlikler, görkemli törenler (Dukalık ve denizin birleşmesi) geldi. Burada, kolektif bir irade ve düşünceyle oluşmuş bir

yer ile dönemin üretici güçleri arasındaki ilişki görülür. Kazıkları dikmek, rıhtımları ve liman yerleşimlerini inşa etmek, saraylar yapmak, aynı zamanda, güç koşullarda ve bunlardan geniş ölçüde yararlanan bir kastın zorlayıcı kararlarıyla tamamlanan toplumsal bir emek oldu. Peki *yapıtta üretim* yok mudur? Kapitalist artı-değerden önce gelen toplumsal artı-ürün, üretimin habercisi değil miydi? Şu farklılıkla: Venedik'te artı-emek ve toplumsal artı-ürün esasen bulunduğu yerde, yani şehirde gerçekleşiyor ve harcanıyordu. Şaşılacak derecede donanımlı ve -tam ifade edersek- sertliklerine rağmen son derece medeni insanların zevkine uygun olarak bu artı-ürünün estetik kullanımı onun kökenini gizleyemez. Günümüzde düşünüş içinde olan bu görkem, kendi tarzında, marangozların ve duvar ustalarının, tayfaların ve hamalların tekrarlanan beden hareketlerine dayanmaktadır. Ve de işlerini günü gününe idare eden patrisyenlere. Yine de, Venedik'te her şey haz çeşitliliğini, şenliklerdeki, zevklerdeki, görkemli törenlerdeki yaratıcılığı ifade ve terennüm etmektedir. Yapıt ile ürün arasındaki ayrımı korumak gerekiyorsa, bu ayrımın ancak nispi bir kapsamı vardır. Belki de bu iki terim arasında, özdeşlikten ya da karşıtıktan daha incelikli bir ilişki keşfedilecektir. Her eser bir mekân işgal eder, onu yaratır, şekillendirir. Bir mekânı işgal eden her ürün ise mekânın içinde dolaşımdadır. Mekânın işgal edilişinin bu iki tarzı arasında nasıl bir ilişki vardır?

Venedik'te de, toplumsal mekân üretici güçlerle (ve üretim ilişkileriyle) bağlantı içinde üretilir ve yeniden-üretilir. Üretici güçler, büyürlerken, önceden mevcut, boş, yansız ya da sadece coğrafi olarak, iklimsel, antropolojik bakımdan belirlenmiş bir mekânın içinde gelişmezler. Yapıtın aşkınlığını ileri sürecektir şekilde, sanat yapıtını üründen ayırmak için hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla, yapıtın ürünün içinden geçtiği ve ürünün de tekrarlar içinde yaratıcılığı yok etmediği bir diyalektik harekete yeniden kavuşma umudu tamamen yok olmamış demektir.

Ne doğa -iklim ve alan ('*site*')- ne de önceki tarih, toplumsal bir mekânı açıklamaya yeterli olur. "Kültür" de yetmez. Dahası, üretici güçlerin büyümesi, nedensel bir şemaya göre bu büyümeden kaynaklanacak bir mekân ya da zaman oluşumuna yol açmaz. Dolayıcılar ve dolayıcılar araya girer: eylem grupları, bilginin, ideolojinin ve temsillerin içindeki faktörler. Böyle bir mekân, -doğal ve toplumsal- çok çeşitli nesne, ağ ve zincir, maddi mübadele ve enformasyon araçları

içerdiği gibi, ne içerdiği nesnelere ne de bunların toplamına indirgenebilir. Bu “nesneler” sadece şey değil, aynı zamanda ilişkidir. Bunlar, nesne olarak, bilinebilir özelliklere, kontur ve biçimlere sahiptirler. Toplumsal emek onları dönüştürür; mekânsal-zamansal kümelerin (bir adanın, körfezin, ırmağın, tepenin...) içine -onların maddi haline, doğallığına saygı gösterse bile- başka türlü yerleştirir.

İşte, yine İtalya’dan alınma bir başka örnek. Neden İtalya? Çünkü bu ülkede kapitalizm öncesinin tarihi özellikle zengindir ve sanayi çağının hazırlığı -bu atılım 18. ve 19. yüzyıllarda bir hız kaybıyla ve nispi bir gecikmeyle sonuçlanmış olsa da- özellikle anlamlıdır.

Toskana. Yaklaşık olarak 13. yüzyıldan itibaren, (tüccar, burjuva) kent oligarşisi, miras yoluyla sahip olduğu ya da ele geçirdiği senyörlük mülklerini (latifundialar) dönüştürmüştür. Bu topraklar üzerine “ortakçıları”, serfler yerine yarıcılarını yerleştirmiştir. Yarıcı, üründen payını alır; dolayısıyla, kölenin ya da serfin ürettiğinden daha fazlasını üretmekte çıkarı vardır. O zaman meydana gelen ve yeni bir toplumsal gerçeklik yaratan hareket ne tek başına ele alman şehre (kent), ne tek başına ele alman köye dayanır; bu hareket, bunların tarihlerinden yola çıkarak mekân içindeki (diyalektik) ilişkilerine dayanır. Kent burjuvazisi hem şehirlerdeki insanları beslemek ister, hem de tarıma yatırım yapmak, bütün olarak toprağa dayanmak, tahıl, yün, deri pazarını -kendi denetimi altında- beslemek ister. Dolayısıyla, önceden tasarlanmış bir plan ve modele göre ülkeyi ve çevreyi dönüştürür: yarıcı evleri olarak bilinen *poderi*, sarayların etrafında toplaşırken, bu saraylarda da mülk sahipleri -fırsat bulduklarında- kalırlar ve vekilharçları yaşarlar. *Poderi*’yi saraya servili yollar bağlar. Servi neyi simgelemektedir? Mülkiyet, ölümsüzlük, daimilik. Böylece, manzaraya dahil olan servili yollar, ona hem bir derinlik hem de bir anlam kazandırır. Ağaçlar, ağaçlıklı yollar kesişerek, toprakları böler ve düzenler. Perspektif, manzarada ortaya çıkıp, kent merkezinde, merkezi çevreleyen mimari yapılar arasında tamamlanır. Şehir ve köy ile bunların ilişkileri bir mekân yaratmıştır. Ressamlar (İtalya’daki ilk resim okulu olan Siena Okulu) bu mekânı ortaya çıkartacak, ifade edecek ve geliştirecektir.

Toskana’da ve aynı dönemde başka yerlerde (daha ilerde “mekânın tarihi” dolayısıyla karşımıza çıkacak olan Fransa’da) görülen şey, sadece maddi üretim ve toplumsal biçimlerin ortaya çıkışı, hatta mad-

di gerçekliklerin toplumsal üretimi değildir. Yeni toplumsal biçimler önceden var olan mekâna “dahil edilmiş” olmaz. Üretilen mekân ne kırsal ne de kentseldi; bunlar arasındaki yeni yaratılmış mekânsal ilişkilerin sonucuydu.

Bu dönüşümün sebebi ve mantığı, zanaatkârlıkta, doğmakta olan sanayide ve tarımda üretici güçlerin büyümesiydi. Fakat büyüme ancak “şehir-köy” toplumsal ilişkisi dolayısıyla ve sonuç olarak, gelişmenin motoru olan gruplar dolayısıyla, yani kent oligarşisiyle, köylülerin bir kesimiyle etkili oldu. Sonuç: Daha büyük bir servet, dolayısıyla daha büyük bir artı-ürün. Yani, kendi koşulları üzerinde etkide bulunan bir sonuç. Lüks, sarayların ve anıtların inşası, sanatçıların ve öncelikle de ressamların olup biteni kendi tarzlarında dile getirmelerini, kendi ayırt ettikleri şeyleri göstermelerini sağlar. Gözlerinin önünde perspektifli bir mekân olduğundan perspektifi keşfederler, teorileştirirler: çünkü bu mekân üretilmiştir. Yapıt ve ürün ancak geçmişe dönük analizle ayırt edilir. Mutlak bir ayırım, bir kopukluk, doğurucu hareketi, daha doğrusu bu hareketten bize kalan şeyi, yani kavramsal halini öldürür. Bu büyüme ve birbirine bağlı gelişim, (aristokrasi ile yükselen burjuvazi arasında, şehirde “popolo minuto” ile “popolo grosso” arasında, şehirliler ile köylüler arasında, vb.) sayısız çatışma olmadan, sınıf mücadelesi olmadan kendini gösteremez. Bu zincirleme gelişim, belli bir noktaya kadar, Fransa’nın ve Avrupa’nın bir bölümündeki “komünal devrim”e* denk düşer. Fakat bu genel sürecin çeşitli yönleri arasındaki bağ, başka yerlerde olduğundan daha iyi bilinmektedir, çarpıcı etkileşimiyle daha belirgindir.

Bu sürecin sonunda yeni bir mekân temsili ortaya çıkar: Ressamların yapıtlarında görülen ve mimarların, ardından da geometricilerin şekillendirdiği görsel perspektif. Bilgi, bir pratikten kaynaklanır ve bu pratiğe -şekillenme, mantıksal zincirlenme gibi- bir hazırlık ekler.

Bu dönem boyunca İtalya’da, Toskana’da, Floransa ve Siena civarında, şehirlerde ve köylerde yaşayanlar kendi mekânlarını duygusal ya da dinsel, belli bir tarzda yaşamaya devam ederler. Dünyada, yani her bir kişi için kendi bedeni, evi, toprağı, keza kilisesi ve ölülerini

* Komün (*commune*): İlk defa Ortaçağda ortaya çıkan ve bugün de hâlâ varlığını sürdüren mahalli idare birimleri. Bu komün, şehrin bir parçası olabileceği gibi şehrin bütününü de kapsayabilir. 1792 ve 1871 Paris komün devrimlerinden farklıdır. (e.n.)

kabul eden mezarlık olan ayrıcalıklı yerlerin yakınında mücadele eden kutsal ve lanetli güçlerin oyununu tasarlarlar. *Bu temsil mekânı* birçok eserde (ressamların, mimarların, vd. eserlerinde) görülür. Bununla birlikte, bazı sanatçı ve bilginler oldukça farklı bir *mekân temsiline* varır- lar: ufuk çizgisiyle, paralellerin kaçış noktasıyla birlikte, gayet sınırlı homojen mekân.

II, 2. – 19. yüzyılın ortasına doğru, “ileri” bazı ülkelerde yeni bir gerçeklik halkları sarsar ve zihinleri kışkırtır; çünkü çözümü henüz ortada olmayan çok sayıda sorunu ortaya koyar. Konvansiyonel ve biraz kaba bir terim kullanırsak, bu “gerçeklik”, analize ve eyleme kendini açık seçik ve belirgin biçimde sunmaz. Bu “gerçekliği” pratikte *sanayi* denir, teorik düşüncede ise adı *siyasal iktisattır*. Bu ikisi birliktedir. Sanayi pratiği bir dizi yeni kavram ve soruya yol açar; bu pratik üzerine düşünme, geçmiş (tarih) üzerine düşünmeyle, yenilikler (sosyoloji) üzerine eleştirel değerlendirmeye birleşerek, bir süre sonra egemen olacak o bilimi, siyasal iktisadı doğurur.

Bu dönemin insanları, bilgi düzleminde (filozoflar, bilginler, esasen de “ekonomistler”) ya da eylem düzleminde sorumluluk üstlenenler (politikacılar, aynı zamanda da kapitalist “girişimciler”) nasıl davranırlar? Onlara sorulursa, sağlam, çürütülemez, “pozitif” (o dönemde ortaya çıkan *pozitivizmle* bağlantılı) bir şekilde davranıyorlardır.

Kimileri şeyleri, nesneleri sayar. Ya makineleri (dâhi Charles Babbage gibi) tarif ederler, ya bu aletlerin ürünlerini; üretilmiş şeylerin cevap verdiği ihtiyaçlar üzerinde, bu ürünlere açık pazarlar üzerinde ısrarla dururlar. Birkaç istisna hariç, bu insanlar, ayrıntıda, olguların içinde kaybolurlar; sağlam gözüken (ve böyle olan) bir alana girip orada yollarını kaybederler. Sonuçta, herhangi bir mekanik düzeneğin ya da herhangi bir satış yönteminin tarifi bilginin yerine geçer. (Bu alanda, bir yüzyılı aşkın süreden beri çok değişiklik olmadığını eklemeye gerek var mı?)

Ölçülen (ortak bir ölçüye, paraya indirgenen) şey ve ürünler kendi hakikatlerini söylemezler; şey ve ürün olarak, bu hakikati gizlerler. Elbette, getirdikleri tatmini ve tatmin ettikleri ihtiyaçları haykırmak için, kendi tarzlarında, şey ve ürün dilinde konuşurlar; hem içerdikleri toplumsal emek zamanını ve üretken emeği, hem de toplumsal sömürü-tahakküm ilişkilerini gizleyerek yalan söylerler. Onların şey dili,

her dil gibi, doğru söylemeye (hakikati söylemeye) olduğu kadar yalan söylemeye de hizmet eder. Şey, yalan söyler. Kökeni -yani, toplumsal emek- konusunda yalan söyleyerek, bunu gizleyerek, meta halini almış olan şey, mutlaklaşmaya çalışır. Ürün ve (mekân içinde) yarattığı dolaylılar fetişleşir, üretim faaliyetini ele geçirerek, bu faaliyetten, yani gerçekten daha “gerçek” bir hal alır. Bu durum, bilindiği gibi, dünya pazarıyla birlikte uç noktaya varır. Nesne çok önemli bir şeyi gizler; hem de bunu öyle iyi gizler ki, biz (“özne”) ondan vazgeçemeyiz. Yanıltıcı ya da gerçek bir haz verir (fakat hazzın içinde yanılısamayı gerçekten nasıl ayırt edebiliriz?). Görünüm ve yanılısama, kullanım ve haz içinde değil, yalancı işaret ve anlamların dayanağı olan şeyin içinde bulunur. (Toplumsal) ilişkileri açığa çıkarmak için şeylerin maskesini indirmek! İşte, Marx’ın gücü budur; bağlı olunan politik hedefler ne olursa olsun, Marksist düşüncenin kazanımı budur. Dağın üzerindeki şu kaya, şu bulut, şu mavi gökyüzü, şu kuş, şu ağaç yalan söylemez elbette. Doğa, olduğu gibi verir kendini: acımasızca, cömertçe. Doğa aldatmaz; size birçok kötü oyun oynar, ama bunu yalan söylemeden yapar. Toplumsal denen gerçeklik ise ikilidir, çokludur, çoğuldur. Hangi ölçülerde bir *gerçeklik* sağlar? Bu gerçeğe bir maddilik olarak sahip değildir; kendisi de böyle bir gerçeklik değildir. Son derece somut soyutlamalar içerir, bunları gerektirir (hâlâ ve daima: para, meta, maddi malların mübadelesi); keza mübadele, dil, işaret, denklikler, mütekabiliyetler, sözleşmeler gibi “saf” haldeki biçimleri de içerir.

Marx’a göre -ve bu temel analizden, onu göz ardı edenler dışında, kimse kuşkuya düşemez-, şeylerin falanca nesne ya da genel olarak “nesne” diye saptanması, bu şeylerin gizleyerek içerdiği şeyi, yani toplumsal ilişkileri ve bu ilişkilerin biçimlerini ihmal eder. Toplumsal şeylere içkin bu ilişkiler bir yana bırakılırsa, bilgi yolunu şaşırır; şeylerin tanımsız ve tanımlanamaz çeşitliliğini saptamaktan başka bir şey yapmaz; sınıflandırmalar, tarifler, parçalanmalar içinde kaybolur.

Anlamın bu şekilde tersine dönmesine ve devrimine ulaşmak, ve böylece dosdoğru bir anlamı keşfetmek için, Marx’ın bir dönemin kesinliklerini, şeylere ve “gerçekliğe” duyulan katıksız güveni sarsması gerekti. “Pozitif” ve “gerçek” olanın, ortak kanaat ve gündelik hayat açısından sağlam gerekçe ve argümanları asla eksik olmamıştır. Marx’ın bunları kelimenin gerçek anlamında ortadan kaldırması ge-

rekmişti. Diğer filozofların da işin önemli bir kısmını zaten gerçekleştirmiş olduğunu kabul edebiliriz; çünkü ortak kanaatin huzurlu güvencelerini onlar da aşındırmıştı. Marx ise felsefi idealleri, aşkınlığa, bilince, Tine ya da İnsana yapılan müracaatı ortadan kaldırdı: Hakikati kurtararak felsefeyi aştı.

Marx'ın yolu, günümüz okuru için fazlasıyla bilinen ve o zamandan beri suiistimal edilmiş polemiklerle doludur. Kimi zaman gereksiz olan bu polemikler, ortodoksların daha da gereksiz yorumlarına rağmen, tamamen anlamsız değildir. Daha o dönemde, (iktisadi, toplumsal, siyasal) rasyonalitenin gerçekleştirdiği ilerlemelere sevinen pek çok insan vardı. Onlar, kolaycı bir şekilde, bu ilerlemelerin “daha iyi” bir gerçekliğe geçiş olduğunu görüyorlardı. Marx ise onlara, bunun sadece üretici güçlerin bir büyümesi olduğunu, “toplumsal” ve “siyasal” denen sorunları çözmek yerine şiddetlendirdiğini göstererek karşılık vermişti. Buna karşılık aynı Marx, geçmiş dönemleri özleyenlere, büyüyen üretici güçler nedeniyle açılan yeni olasılıkları gösteriyordu. Bütünsel ve acil eyleme susamış devrimcilere *kavramlarla*, olguları bir araya getirenlere, üretimin örgütlenmesi, planlama gibi “işlemsel” kapsamı ancak daha sonra ortaya çıkacak *teorilerle* karşılık veriyordu.

Marx, bir yandan, başat eğilimin, egemen sınıf eğiliminin (bu şekilde algılananın değil) vazgeçtiği *içerikleri* yeniden ele almak zorundaydı. Hangi içerikler? Üretici emek, üretici güçler, üretim ilişkileri ve üretim tarzı. Aynı zamanda, “olgular” halinde parçalanma ve bölünmeye, istatistiki sayıma karşı, Marx, toplumsal ilişkilerin en genel *biçimini*, yani mübadele biçimini (mübadele değeri), daha doğru ifade edersek, biricik biçimi değil, biçimsel genelliği ortaya koyuyordu.

Şimdi de, içi boş olmaması koşuluyla, herhangi bir mekânı, bir “mesafe”yi ele alalım. Bu mekânda şeyler vardır; ama yine de bu mekân bir şey, maddi bir “nesne” değildir. Peki, yüzer gezer bir “ortam”, basit bir soyutlama, “saf” bir biçim midir? Hayır. Mekânın bir içeriği vardır.

Bu mekân hakkında, *toplumsal ilişkileri* içerdiği, kapsadığı ve gizlediği söylenmelidir. Mekân, bir şey olmasa da, şeyler (nesneler ve ürünler) arasındaki ilişki kümesidir. Bu mekân Mutlak Şey midir ya da Mutlak Şey olmaya mı yönelir? Kuşkusuz; çünkü mübadele sırasında özerkleşen (meta halini alan) her şey mutlaklaşma eğilimi gösterir ve bu eğilim Marx'a göre fetişizmi tanımlar (kapitalizmde pratik yaban-

cılaşma). Fakat, Şey bu mutlaklığa erişemez. Faaliyetlerden, kullanımdan, ihtiyaçtan, “toplumsal varlık”tan kurtulamaz. Ya mekân? Asıl sorun budur.

Bir buğday ya da mısır tarlasına baktığımızda, saban izlerinin, ekilen tohumların, tarlaların çitlerle ya da tellerle çizilen sınırlarının, üretim ve mülkiyet ilişkilerini belirttiğini gayet iyi biliriz. Bu, işlenmeyen bir toprak için, fundalık ya da orman için bu kadar kesin değildir. Dolayısıyla, bir mekânın doğanın parçası olması, onun toplumsal üretim ilişkilerine girmesini engeller. Buna şaşırmayız. Bir kaya, bir ağaç için de durum aynıdır. Fakat, doğal özelliklerin ve bu tür özelliklere sahip nesnelerin baskın olduğu mekânlarda, mekânın bu karakteri uzaklaşır. Doğayla birlikte! Ulusal ya da bölgesel bir “doğal park”, doğal olana mı yapay olana mı aittir? Bu soruya cevap vermekte tereddüt edilebilir. Vaktiyle başat olan “doğal” özellik silinir ve tâbi olur. Buna mukabil, mekânın toplumsal karakteri (içerdiği, kapsadığı ve gizlediği toplumsal ilişkiler) *görünür bir şekilde* baskın çıkmaya başlar. Bu karakteristik özellik -görünürlük- yine de içkin toplumsal ilişkilerin *okunabilirliğine* yol açmaz. Tersine, bu ilişkilerin analizi güçleşir, hat-ta paradoksa yakın bir hal alır.

Bir köylü konutunu ele alalım. Toplumsal ilişkileri içermekte, kapsamaktadır; içinde bir aile barınmaktadır: falanca ülkenin filanca bölgesinden, filanca topraktan falanca aile; dahası, bir tarihsel alana ve bir çevreye dahil olmaktadır. Bu konut ister güzel olsun, ister yoksul, her zaman bir türe denk düştüğünden, hem bir ürün hem de bir eserdir. Doğanın az çok parçasıdır. Eser ile ürün arasında, doğa ile çalışma arasında, sembolik olanla anlamlı olan arasında aracı bir nesnedir. Bir mekân doğurur mu? Evet. Bu mekân doğal mıdır kültürel mi, dolaysız mıdır dolayımli mı (kimin tarafından, ne için dolayımlanmış?), verili midir yapay mı? Hem biri hem diğeri. Çok açık seçik bir soruya muğlak cevap: Yapıt ile ürün arasında olduğu gibi, “doğa” ile “kültür” arasında da karmaşık ilişkiler, dolayım lar zaten vardır. Aynı şekilde, mekânın içinde zaman ile “nesne” arasında dolayım vardır.

Bir bölge ya da bir ülkenin (örneğin Fransa’nın) çeşitli haritalarını karşılaştıralım. Bu haritaların çeşitliliği ortadadır. Kimilerinin oldukça mistifiye edici bir hedefi vardır; örneğin “doğal güzellik” haritaları, tarihsel sit alanları ve anıtların haritaları (bunlara bir de retorik yetene-

ği eşlik eder) böyledir. Bunlar, doymak bilmez tüketimin, doğanın ve geçmişin kalıntılarını çiğneyip durduğu, yani işaretlerden -tarihsel ve kökensel olanın işaretlerinden- beslendiği yerleri belirtirler. Haritalara ve rehberlere inanılacak olursa, turist, sahicilikten beslenir. “Efsaneler”, bu belgelerin okunmasını sağlayan kodlar, şeylerden daha aldatıcıdır, ikinci derecededir. Ama basit bir Fransa karayolları haritasını ele alalım. Naif bir göze değilse de, az da olsa bilgi sahibi bir analiste bu haritanın belirttiği şey -bu haritanın anlamı-, hem açık seçiktir hem de az okunaklıdır. Tek ve bölünmez cumhuriyetten yatay bir çizgi geçer. Cumhuriyet bu uğursuz kurdeleyi çaprazlama taşır. Berre’den Hâvre’a, Rhône vadilerinden (Büyük Delta), Saône’dan, Seine’den, aşırı-sanayileşmiş ve aşırı-şehirleşmiş bu dar bölgeden geçen kurdele, sevgili yaşlı Fransa’nın geri kalanını az gelişmişliğe ve “turistik temayüllere” mahkûm eder. Dün devlet sırrı olan, teknokratların bürolarında gizlenen şey, bugün (1973 yazı) sıradan bir hakikattir. Yine de, turistik haritalar, Fransa’nın güney bölümünde kurulmuş ya da proje halindeki askeri yerleşimlerin haritalarıyla tamamlanırsa, bu hakikat daha az sıradanlaşır. Gayet tanımlı sektörler hariç, turizme, milli parklara, dolayısıyla iktisadi ve toplumsal çöküşe adanmış bu geniş bölgenin, bu periferik bölgelerde çeşitli faaliyetlerine uygun bir çerçeve bulan ordu tarafından güçlü bir şekilde elde tutulacağı kolayca anlaşılır.

Bu mekânlar *üretimiştir*. Bir “hammaddeden”, doğadan yola çıkılmıştır. Bunlar, iktisadi olanı, tekniği içeren, ama daha da ötesine giden bir faaliyetin ürünleridir: siyasal ürünlerdir, stratejik mekânlardır. Bu “stratejik” terimi, barışla savaşı, silah ticaretiyle kriz anındaki caydırıcılığı, periferik mekânlara özgü kaynak kullanımıyla (sanayileşmiş, kentleşmiş, devletleşmiş) merkezlerden gelen zenginliklerin kullanımını birleştiren çok çeşitli proje ve eylemleri içerir.

Mekân asla bir kilo şeker ya da bir metre kumaş gibi üretilmez. Keza, bu ürünlerin -şeker, buğday, bez, demir- bulunduğu yer ve alanların toplamı da değildir. Hayır. Bir *üstyapı* gibi mi üretilir? Hayır. Daha ziyade üstyapının koşulu ve sonucudur. Devlet ve onu oluşturan kurumların her biri, bir mekân varsayar ve bunu kendi ihtiyaçlarına göre düzenler. Dolayısıyla, mekân, kurumların ve bu kurumların tepesinde bulunan devletin önsel “koşulu”ndan başka bir şey değildir. Toplumsal ilişki midir? Evet, kuşkusuz; ama *mülkiyet ilişkilerine*

(özellikle toprağın, yerin mülkiyeti) içkin ve diğer yandan, (bu toprağı, bu yeri şekillendiren) *üretici güçlere* bağlı olan toplumsal mekân hem biçimsel hem maddi çok-değerliliğini, “gerçekliğini” ortaya koyar. Kullanılan, tüketilen *ürün* olan mekân, aynı zamanda, *üretim aracıdır*; mübadele ağları, hammadde ve enerji akışı, hem mekânı şekillendirir hem de mekân tarafından belirlenirler. Bu şekilde üretilmiş olan bu üretim aracı, ne üretici güçlerden, teknik ve bilgiden ayrılabilir, ne onu şekillendiren toplumsal işbölümünden, ne de doğadan, devletten ve üstyapılardan.

II, 3. – Öyleyse, toplumsal mekân kavramı genişleyerek gelişir. *Üretim* kavramının içine dahil olur, hatta bu kavramı işgal eder; kavramın içeriği, belki de özü olur. Böylece, çok özgül bir diyalektik hareket yaratır. Bu hareket, şeylere (mallar, emtia, mübadele nesneleri) uygulanan “*üretim-tüketim*” ilişkisini kuşkusuz ortadan kaldırmaz, ama bunu genişleterek dönüştürür. Analizin genellikle ayrılan düzeyleri arasında bir birlik sezilir: Üretici güçler ve bileşenleri (doğa, emek, teknik, bilgi), yapılar (mülkiyet ilişkileri), üstyapılar (kurumlar ve bizzat devlet).

Toplumsal bir mekânı tüketmek için, onun tüm anlam ve içeriklerini şifreleyip şifresini çözmek için (coğrafi) betimleyicilik anlamında kaç tane harita gerekir? Bunların sayılabileceği kesin değildir. Tersine: Sayılabilir olmama, Mondrian’ın bir tablosunda olduğu gibi bir tür fiili sonsuz burada işin içine girer. Sadece şifreler (efsaneler, yazma ve okuma adetleri) değişmekle kalmaz, nesne ve hedefler, ölçekler de değişir. Az sayıda harita ya da özel ve ayrıcalıklı bir harita filan ancak kendini soyutlayan bir uzmanlıktan gelebilir.

Günümüzde çok önemli verilerin kartografisini çıkarmak güç ya da imkânsızdır. Enformasyon nerede, nasıl, kim tarafından ve ne için toplanmakta ve işlem görmektedir? “Software” nasıl ve kim için işler? Bir enformatik mekânının varlığından kuşku duyacak kadar şey biliyoruz, ama onu tarif etmeye yeterli bilgimiz yok, tanımak içinse daha az şey biliyoruz.

Bir toplumsal mekân yoktur, fakat birden çok toplumsal mekân, hatta sonsuz bir çokluk vardır; dolayısıyla, “toplumsal mekân” terimi sayılabilir olmayan bir kümeyi belirtir. Büyüme ve gelişme boyunca hiçbir mekân yok olmaz. *Küresel, yereli ortadan kaldırmaz*. Söz konu-

su olan şey, eşitsiz gelişim yasaının bir sonucu değildir, kendine özgü bir yasanın sonucudur. Toplumsal mekânların içerimi bir yasadır. Tek başına ele alındıklarında bunların her biri bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Somut soyutlamalar, ağlar ve zincirler, ilişki demetleri aracılığıyla “gerçekten” var olurlar. Örneğin, dünya çapındaki iletişim, mübadele, enformasyon ağları. Yeni dönem ağları, yüzyıllar içerisinde çeşitli *pazarlarınkiyle* -yerel pazar, bölgesel, ulusal, uluslararası pazar; meta pazarı, paranın ve sermayelerin pazarı; emek pazarı; eserlerin, sembol ve işaretlerin pazarı; ve son olarak da mekânlar- üst üste binmiş eski ağları toplumsal hiçliğe fırlatıp atmaz. Her pazar, çağlar boyunca, bir ağ halinde sağlamlaşmış ve somutlaşmıştır: ticaret yolları üzerinde meta mübadelesi için alım ve satım noktaları; bankalar ağı ve sermaye dolaşımı için bankalar ve finansal değerler borsaları; emek borsaları, vb. Bunlar şehirlerde uygun binalar tarafından maddileştirilmiştir. Toplumsal mekân ve özellikle şehir mekânı daha şimdiden çokluk içinde ortaya çıkmaktadır. Bu çokluk, klasik bir (Öklidyen-Kartezyen) matematiksel mekânın homojenliğinden-izotropisinden ziyade, “yaprak yaprak açılma”ya (“milföy” denen hamura) benzer.

Toplumsal mekânlar iç içe girerler ve/veya üst üste binerler. Bunlar, birbirlerini sınırlandıran, hudutlarıyla ya da atalet sonucu birbirine çarpan şeyler değildir. Bazı terimler -örneğin “örtü” ya da “tabaka”- uygunsuz kaçır. Kavram olmaktan ziyade metafor olan bu terimler, şeylerin mekânı arasında koşutluk kurarken, karşı-etki olarak da kavramı soyutlarlar. Görünür hudutlar (örneğin duvarlar, genel olarak çitler) hem muğlaklık hem de süreklilik içinde olan mekânlar arasında bir ayrım görüntüsü yaratır. Toplumsal mekândan bariyerler ve duvarlarla, özel mülkiyetin bütün işaretleriyle ayrılmış bir “parça”nın, bir odanın, bir evin, bir bahçenin mekânı, yine de toplumsal bir mekândır. Bu mekânlar boş “çevreler”, içeriklerinden ayrılabilir içerenler de değildir. Zaman içerisinde üretilmiş, ayrı ama ayrılabilir olmayan bu mekânlar, ne bazı astronomların (Hoyle) yerel mekânlarıyla karşılaştırılabilir, ne de (bu metafor matematiksel bir karşılaştırmadan daha doğru olsa da) çöktelilerle. Akışkanlar dinamiğine mi başvurmak gerekir? Küçük hareketlerin üst üste binme ilkesi, ölçek, boyut ve ritmin büyük bir rol oynadığını öğretir. Büyük hareketler, geniş ritimler, büyük dalgalar çarpışır, iç içe girer. Küçük hareketler birbirine nüfuz eder: Her

toplumsal bağ ancak ikili bir belirlenime göre anlaşılabilir: Çakışmalar üretebilen büyük hareketler bunları taşır, sürükler, kimi zaman parçalar, fakat buna karşılık, küçük hareketler, ağların ve zincirlerin hareketleri de onların içinden geçer, onlara nüfuz ederler.

Geriye, çeşitli hareketleri, ritim ve frekansları üreten şeyi, onları besleyen ve büyüklerin ve küçüklerin, strateji ve taktiklerin, ağların ve yerlerin eğreti hiyerarşisini sürdüren şeyi anlamak kalır. Dahası, akışkanlar dinamiği, bir analiz ve açıklamayı içerir gözükten bir metafor varsayar. Bu analiz, belli bir sınırın ötesine itildiğinde hataya dönüşür. Fiziksel hareketler (dalgalarda, dalga türleri, birleşik “kuantumlar”, yani dalga boyuna göre sınıflandırılmış radyasyonlar) arasında olası bir karşılaştırma varsa, analizi yönlendiren analoji bütün teoriyi yönetmemelidir. Bu analoji, paradoksal bir sonuca yöneltir: Dalga boyu ne kadar kısaysa, ayrık elemente bağlanan nispi enerji kuantumu da o ölçüde önemlidir. Toplumsal mekânda bu fiziksel mekân yasasına benzer bir şey keşfedebilir miyiz? Belki; pratik ve toplumsal “tabanın” somut bir yaşamı koruduğu doğrusa, herhangi bir büyük stratejik hareketle mücadele etmek için ortaya çıkan karşı-şiddetin her zaman özel ve yerel bir kökeni -tabandaki bir “element”in, temel bir “hareket”in enerjisi- olduğu doğrusa, belki.

Her ne olursa olsun, *yerler* sadece -doğa-mekânın yerleriyle tezat içinde- toplumsal mekân içinde üst üste binmekle kalmazlar. Bunlar iç içe de geçerler; birbirlerini oluştururlar, üst üste binerler ve kimi zaman çatışırlar. Bunun sonucunda, yerel olan (şu veya bu “nokta” tarafından belirlenen “noktasal olan”) yok olmaz; bölgesel, ulusal ve dünya çapında olan tarafından emilir. Ulusal ve bölgesel, birçok “yer”i kapsar. Ulusal mekân, bölgeleri içerir; dünya çapında olan, yalnızca ulusal mekânları kapsamakla kalmaz, kayda değer bir parçalanma içinde bunların oluşumunu da (yeni bir düzene varana dek) teşvik eder. Bu mekânların içinden çok sayıda akış geçer. Toplumsal mekân, aşırı karmaşık yapısıyla belirmeye başlar: Bireysel birim ve özellikler, nispi sabitlikler, hareketler, akış ve dalgalarda; bunların kimileri iç içe girer, kimileri çatışır, vb.

Toplumsal mekânların iç içe geçme ve üst üste binme ilkesi, değerli bir bilgi içerir: Analiz için alman her mekân parçası, *bir* toplumsal ilişkiyi değil, analizinde ortaya çıkardığı bir çokluğu barındırır. *Nesneler* için de durum aynıdır: İhtiyaçlara denk düşen bu *nesneler* bir işbölümünün sonucuydu, mübadele dolaşımlarının içinde yer alıyorlardı, vb.

Genişleyip büyüyen başlangıçtaki hipotez şimdi şöyle ifade edilebilir:

a) Güncel (pratik ve teorik) durum ile 19. yüzyıl ortasında oluşma eğilimi göstermiş durum arasında belli bir analogi vardır. Yeni bir soru kümesi (filozofların söz dağarındaki haliyle, bir “sorunsal”) eski sorunların yerini değiştirir, ortadan kaldırmadan onların yerine geçer ve onların üstüne biner.

En ortodoks denen Marksistler bu durumu inkâr edeceklerdir. Onlar alışıldık anlamda üretimi -şeyler, “mallar”, emtia üretimi- incelemeye sıkı sıkıya bağlı kalırlar. “Şehir” bir *üretim aracı* (bir araya getirdiği “üretici unsurlar”dan daha fazla bir şey) oluşturduğundan, bu üretimin toplumsal karakteri ile yerlerin özel mülkiyeti arasında çatışma olduğu fikrini benimserler. Kimileri işi, mekânla, şehirle, toprak ve kentle ilişkili sorunların “sınıf bilinci”ni bulanıklaştırdığını ve sınıf mücadelesine zarar verdiğini söylemeye kadar vardırırlar. Böyle bir aptallık, üstünde durmayı hak etmekte midir? Hayır. Bununla birlikte, daha ilerde bu konuya geri döneceğiz.

b) Söz konusu olan, esasen mekândır. Mekân sorunsalı, kentin (şehir ve uzantıları) ve gündelik hayatın sorunsallarını kapsayarak, sanayileşme sorunsalının yerini değiştirir. Ama ortadan kaldırmaz; çünkü önceden var olan toplumsal ilişkiler varlığını sürdürür ve yeni problem özellikle bunların *yeniden-üretimi* problemidir.

c) Marx döneminde iktisat bilimi (siyasal iktisadı bilim haline getirme teşebbüsleri), ürünlerin (nesneler, şeyler) sayımı, tanımı, muhasebeleştirilmesi içinde yok oluyordu. Uzmanlar, henüz “işlemsel” denmeyen ve yine de “şeyleri” sınıflandırmayı, saymayı, onları zihinsel raflara yerleştirmeyi sağlayan kavram ya da sözde-kavramlardan yararlanarak bu görevleri aralarında paylaşmıştı. Marx, birbirlerinin dışında, “kendi içinde” ele alınan şeylerin bu incelemesinin yerine, üretici faaliyetin (toplumsal emek, üretim ilişkileri ve üretim tarzı) eleştirel analizini geçirdi. İktisat denen bilimin kurucularının (Smith, Ricardo) inisiyatifini yeniden ele alan ve yenileyen Marx, kapitalizmin eleştirel analizini de buna katarak, bilgiyi daha üst bir düzeye taşıdı.

d) Günümüzde de benzer bir yaklaşım gerekmiyor mu? Şimdi mekânı vaktiyle mekân içindeki şeylerin analiz edildiği gibi -oradaki toplumsal ilişkileri ortaya çıkartarak- analiz etmek gerekir. Egemen eği-

lim, mekânı parçalayıp bölmektedir; mekânın içeriklerini, şeyleri, çeşitli nesneleri saymaktadır. Uzmanlıklar mekânı bölüp parçalara ayırarak, zihinsel engeller ve pratik-toplumsal çitler yerleştirerek, mekân üzerinde etkili olmaktadır. Örneğin mimari mekân, mimarın (özel) mülkü olmaktadır; tıpkı ekonomistin mülkünün iktisadi mekân, coğrafyacının “yer”inin, “mal”ının uzay içindeki Güneş olması gibi. *İdeolojik olarak* egemen eğilim, mekânın parça ve parsellerini toplumsal işbölümüne göre böler. Mekânı pasif alımlayıcı kabul ederek, mekânı işgal eden güçleri temsil eder. Mekânların içine dahil olan toplumsal ilişkileri (sınıf ilişkileri de dahil olmak üzere) ortaya koymak yerine, *mekân üretimine* ve bu üretime içkin (üretim araçlarının özel mülkiyeti ile üretici güçlerin toplumsal karakteri arasındaki çelişkiyi ele alarak, bunun içine özgür çelişkiler katan) toplumsal ilişkilere dönmek yerine, “kendinde” mekânın ve böylelikle de, mekânsallığın, mekân fetişizminin tuzağına düşülmüş olur. Tıpkı vaktiyle mübadelenin, metanın ve (tek başına kabul edilen, “kendinde” ele alınan) “şey” fetişizminin tuzağına düşüldüğü gibi.

e) Mekân sorunsalının üretici güçlerin büyümesinden (bu terim, genel olarak, ideolojilerle fazlasıyla dolu olan “büyüme”den daha doğrudur) doğduğuna kuşku yoktur. Üretici güçler ve teknikler, mekânın -yerel, bölgesel, ulusal, gezegensel- her düzeyine müdahale etmeyi sağlar. (Coğrafi, tarihsel) bütün mekân, içerimleri, başlangıç “noktaları”, ilk odak ve düğümleri, doğal mekânın yerine üretilmiş bir mekânı geçiren toplumsal mekânın farklı düzeylerinde bulunan *yerler* (yerellikler, bölgeler, ülkeler) ortadan kaldırılmadan dönüştürülür. Düşünümsellik, üretilmiş mekândan, (mekân içinde şeylerin) üretim mekânından, üretici güçlerin (nispi) süregelen büyümesine -fakat üretim ilişki ve tarzlarının (nispi) süreksizliği çerçevesi içinde- bağlı olan mekânın, yani şu an mevcut haliyle mekânın üretimine geçer. Bundan çıkan sonuç, önerilen kavramı, yani mekân üretimini kavramak için, öncelikle, genel olarak üretim tarzları içinde ve özel olarak da mevcut üretim tarzı içinde üretici güçlerin kullanımını maskeleyen ideolojileri ortadan kaldırma gerekliliğidir. Dolayısıyla, (soyut) mekân ideolojilerini, mekânın kopuş ve temsillerini, yani kendini elbette ideoloji olarak **değil**, özellikle bilgi olarak gösteren ideolojileri yok etmek gerekir. Bu **eleştir**i, güçlüğünü ve karmaşıklığını hem mekânın (zihinsel) biçimlerine hem de (toplumsal) pratik içeriklerine yönelik olmasından alır.

f) *Mekân bilimi*, felsefe, epistemoloji, ekoloji, jeopolitik, sistemik analiz (karar sistemlerinin ve bilişsel sistemlerin analizi), antropoloji, etnoloji gibi çeşitli yollarla yıllardır aranmaktadır. Bu potansiyel bilimin çok yakınına gelinse de, erişilememiştir. Araştırmacılar için Tantaloş işkencesi! Öncelikle bunun nedenini öğrenerek işe başlayalım. Mekân bilgisi, tarif ile parçalanma arasında gidip gelmektedir. Mekân içindeki şeyler ya da mekân parçaları tarif edilir. Toplumsal mekân kısmi mekânlara bölünür. Böylece, coğrafi ya da etnolojik bir mekân, bir demografi mekânı, bilişim mekânı, vb. ortaya konmuş olur. Ya da resmin mekânı, müzikal bir mekân, plastik bir mekân... Böylece, sadece dilin ve uzmanların değil, kendisi de ciddi biçimde kontrol edilen, dolayısıyla bu anlamda homojen olan bir bütünlüğün bağında karmakarışık mekânlara bölünen mevcut toplumun da istediği bir bölünme yönünde gidildiği unutulur: ikamet mekânları, çalışma, boş vakit mekânları, spor, turizm, astronomik mekânlar, vb. Bu durumda dikkat dağınık ve kâh mekânda var olan üzerine (tek tek ele alınan, kendilerine, geçmişlerine, adlarına indirgenen şeyler), kâh içi boşaltılmış (içeriğinden ayrılmış) mekân üzerine, kimi zaman ise mekân içindeki nesneler üzerine ya da nesnesiz, yansız mekân üzerine düşünceler içinde kaybolunur. Dolayısıyla, mevcut topluma bilmeden dahil olan, onun çerçeveleri içinde işleyen bu bilgi, kopuşlar ve temsiller halinde yolunu şaşırır. Çoğu zaman genel olan terk edilir, parçalanma kabul edilir ve kırıntılar derlenmeye çalışılır. Kimi zaman şundan bundan, herhangi bir özellikten yola çıkarak keyfi olarak “bütünleştirilir.” Düşlenen ya da peşinde koşulan “mekân bilimi” ile mekân üretiminin bilinmesi arasındaki farkı göstermek gerekecektir. Bu fark, kopukluklardan, yorumlardan, temsillerden farklı olarak, mekânın içinde ve mekân dolayısıyla *zamana* (öncelikle de üretimin zamanına) kavuşacaktır.

g) Bu bilginin hem geçmişe hem de geleceğe dönük bir kapsamı vardır. Hipotez onaylanırsa, örneğin tarih üzerinde ve zaman bilgisi üzerinde etkili olur. Toplamların kendi mekânlarını ve (toplumsal) zamanlarını, yani temsil mekânlarını ve mekân temsillerini nasıl doğurdıklarını daha iyi anlamayı sağlar. Aynı zamanda, geleceği öngörmeyi değil, geleceğin önüne konacak öğeler -olası ya da olanaksız başka bir toplumda başka bir mekân ve başka bir zaman *projesi-* getirmeyi de sağlar.

II, 4. – Mekân eleştirisi! Bu proje ön hazırlıksız önerilirse, entelektüel bakımdan rezalet bir paradoks olarak görülebilir. Bir mekân eleştirisinin anlamı var mıdır? Biri ya da bir şey eleştirilir; oysa mekân ne biridir ne de bir şeydir. Tıpkı bir filozofun diyebileceği gibi, ne bir öznedir ne bir nesne. Mekân nasıl suçlanabilir? Eleştirel denen zihin, Marksizmin zayıflamış versiyonu olan “eleştirel teori”yle birlikte sınırlarına erişmiş gözüken bu zihin onu kavrayamaz. “Sanat eleştirisi”nin, “edebiyat eleştirisi”nin, teatral, müzikal vb. eleştirilerin yanında, mimari ve kentsel bir eleştirinin henüz olmamasının nedeni bu değil midir? Varlığının kendini dayattığı açıktır; “nesnesi”, en azından yaygın tüketimin estetik nesneleri kadar önem ve ilgi görür. “Yaşamın çerçevesi” denen şeydir bu. Fakat edebi eleştiri, resim, tiyatro eleştirisi, insanları, kurumları hedef alır: ressam, tablo tacirleri, galeriler, sergiler, müzeler; ya da yayıncılar, yazarlar, kültürel tüketim pazarı. Mimari ve kentsel mekân bu eleştirilerin kapsamı dışında gözükmemektedir. Zihinsel düzlemde, bu mekânın prestijli adları vardır: okunurluk, görünürlük, kavranırlık. Toplumsal düzlemde ise, içinde birleşmiş tarihin, toplumun, kültürün elle tutulamayan sonucu olarak görülür. Bir mekân eleştirisinin yokluğu sadece uygun bir dil yokluğundan mı kaynaklanır? Belki; fakat bu eksikliğin de ortaya konması gereken nedenleri vardır.

Bununla birlikte, mekânlar ne saf bir şeffaflığın mitsel imgesinden, ne de ters mitten, doğal geçirimsizlikten kaynaklanıyorsa; anlamların, anlamsızlıkların ya da üst-anlamlılıkların altında içerdikleri şeyi gizliyorlarsa; şey olmamalarına rağmen kimi zaman şeyler gibi yalan söylüyorlarsa, mekân eleştirisinin bir anlamı vardır.

Muhtemelen bu eleştiri yalancılık taşımayan görünümüleri parçalayacaktır. İşte bir ev, bir sokak. Altı katlı bu ev sağlam gözüküyor; hatta bu, sabitliğin sembolü olarak bile görülebilir: beton; net, soğuk, dayanıklı çizgiler. 1950’ye doğru inşa edilmiş. Henüz metal ve geçirimsiz cam yok. Ama bu sağlamlık analize dayanmıyor. Düşünce, bu binayı beton tabakalarından, ince, hatta perde duvarlarından soyabilir. Bu hayali analiz sonucu ortaya ne çıkar? Baştan başa her yanından kat eden, içinden geçen enerji akışları -su, gaz, elektrik, telefon, radyo ve televizyon dalgaları- dört bir yanda görülür. Sabitlik, enerji getiren ve boşaltan kanallar düğümü halinde hareketliliğe dönüşür. Binanın,

bir desen ya da fotoğraftan daha doğru olan bir imgesi, bu dalga ve akışların çakışmasını, aynı zamanda da, bu “bina”nın içinde, görünüşte hareketsiz olan bir şeyi, faal bir bedene benzeyen ikili bir makineyi -kütlesel enerjiler makinesi, enformasyon makinesi- gösterir. Evin de (asansör için, mutfak ve banyolar için, vb.) kütlesel olarak tükettiği bu enerjileri ev içindeki insanlar da algılar, alımlar, kullanır. Tıpkı işlev gören, genel bir biçimi olan, bir yapı oluşturan kanalizasyonlar ağı, bütün sokak gibi. Tıpkı bir kor gibi alev alıp yanan fiziksel ve beşeri büyük enerjileri tüketen ve bitiren şehir gibi. Öyle ki bu mekânın mümkün olduğunca doğru temsili, bu mekânda oturan insanların kafasında bulunan ve yine de toplumsal pratiğin ayrılmaz parçası olan temsil mekânından fazlasıyla farklılaşır.

Buradan bir hata ya da yanılsama kaynaklanır: Felsefelerin yaptığı gibi, bir tür mutlak haline gelmek için pratik karakterini gizleyen toplumsal mekânın kapsam dışı bırakılması. Böylece, “kullanıcı”, bu fetişleştirilmiş soyutlama karşısında, kendini, kendi mevcudiyetini, kendi “yaşantısını” ve bedenini doğallığında soyutlar. Fetişleştirilmiş soyut mekân, hem kendini böyle bir mekânda algılamayan “kullanıcının” pratik soyutlanmasını, hem de eleştiriye tahayyül edemeyen düşüncünün soyutlamasını doğurur. Tam aksine, eğilimi tersine çevirerek, “yaşanan” mekânın eleştirel analizinin, önemli ama kısmi herhangi bir faaliyetten -edebiyat, okuma ve yazma, resim, müzik- daha ciddi sorular ortaya attığım göstermek gerekir. Mekân nedir? Ne “yaşantı”nın -bir tablonun çerçevesiyle karşılaştırılabilen- basit bir “çerçeve”sidir, ne de sadece içine konulan şeyi neredeyse ilgisizce kabul etmek zorunda olan bir biçim ya da kapsayıcıdır. Mekân, toplumsal morfolojidir. Demek ki, işlevlere ve yapılara sıkı sıkıya bağlı biçim canlı organizma için neyse, “yaşantı” için de odur. Mekânı, içine herhangi bir nesnenin girdiği -yeter ki içerik içerenden daha küçük olsun ve içerenin içeriği korumaktan başka kaygısı olmasın- bir “çerçeve” ya da bir kutu tarzında düşünmek, kuşkusuz ki hatalı bir başlangıçtır. Bu bir hata mıdır yoksa ideoloji midir? Hatadan ziyade ideolojidir. Ama bu durumda, bu ideolojik yanılsamayı yayan kimdir? Ondaki kim yararlanmaktadır? Neden ve nasıl?

Bir mekânı, *tasarlamadan*, zihinsel bir edimde dağınık bir şekilde kendini gösteren şeye yoğunlaşmadan *görmekle* yetinmek; ayrıntılardan yola çıkarak “gerçekliğin” bütününe erişmemek, biçimsel içeren

içindeki ilişkileriyle konturları kavrayarak düşünmemek; işte, ortaya serildikçe bazı büyük ideolojik yanılsamaları fark edebileceğimiz teorik hata! Önceki mülâhazaların önerdikleri şey budur. Bunlar, “yansız”, “nesnel”, sabit, şeffaf, masum ya da görünüşte ilgisiz mekânın sadece işlevsiz bir bilginin elverişli yerleşimi olmadığını; “çevre”den, ekolojiden, doğadan ve karşı-doğadan, kültürden vb. söz ederken yan çizilen şeyin sadece bir hata olmadığını göstermeye çabaladılar. Bu bir hatalar kümesidir, bir yanılsama kompleksidir. Sonuçta, kendi koşullarım, yani (toplumsal sınıflara ve sınıf fraksiyonlarına dayalı) devleti beslemek ve yeniden-üretmek için hareket eden bütünsel bir öznenin varlığı tamamen unutulmaktadır. Bütünsel bir nesnenin, mutlak politik mekânın, kendini gerçeklik olarak dayatmaya çalışmakla birlikte, bir soyutlamadan başka bir şey olmayan, fakat İktidarın yeri ve ortamı olduğundan devasa güçlere de sahip olan stratejik mekânın varlığı da unutulmaktadır. Büyük Fetişler karşısında kendini unutan “kullanıcı”nın ve eleştirel denen düşüncenin soyutlaması da buradan kaynaklanır.

Bu hakikate birçok yoldan erişilebilir. Bu yollardan birine hâlâ girebilir ve bunun için de kandırmacalardan vazgeçmek, kaçışı (ileriye bile olsa!) reddetmek gerekir. “Gerçeğin”, yani toplumsal mekânın incelenmesi, yaygın bir şekilde uzmanlara ve uzmanlık dallarına -coğrafyalara, şehircilere, sosyologlara, vb.- bırakılmıştır. “Hakikinin”, yani zihinsel mekânın bilinmesi ise matematikçilere ve filozoflara düşer. İkili ya da çoklu hata. Öncelikle, “gerçek” ile “hakiki” arasındaki bölünme, pratik ile teori arasındaki, yaşantı ile kavram arasındaki çatışmayı daha baştan önler, ki bu da her iki tarafı sakatlar. Ardından, “modernite” öncesine, yani kapitalizmin bütün mekânı kullanmak için emdiği ve diğer yandan, bilimlerin ve tekniklerin mekânın üretimine imkân tanıdıkları dönemin öncesine tarihlenen uzmanlıklara başvurma tuzağı karşımıza çıkar. Yanılsamanın daniskası, mekân uzmanı ve mekânsallığın en yüce yargıçları olarak mimarları, şehircileri ya da planlamacıları kabul etmektir. Böylece, “ilgililer”, sipariş karşısında talebi eğip büktüklerini ve bu vazgeçişin, bilinçleri manipüle edenlerin arzularını önceden yerine getirmek olduğunu fark etmezler! Bu durumda, talep düşse ve sipariş baskıcı-bastırıcı olarak kendini dayatsa da, talebi göstermek ve teşvik etmek gerekir. “Yaşantı”nın ve gündelik hayat morfolojisinin uzmanlarına başvurmak ideolojik bir hata olmaz mı?

Herkes etrafındaki mekâna baksın. Ne görülür? *Zaman* görülür mü? Herkes zamanı yaşıyor. *Zaman içerdedir*. Herkes sadece hareketleri görüyor. Doğada, zaman mekânın içinde, mekânın kalbinde ve bağrında kavranır: Günün saatleri, mevsim, güneşin ufukta yükselişi, ayın ve yıldızların gökyüzündeki yeri, soğuk ve sıcak, her doğal varlığın yaşı. Doğa azgelişmişlik içine *yerleştirilmeden* önce, her yer, bir ağacın gövdesi gibi, onu yaratmış olan ağacın yaşını ve izini taşır. Zaman mekânın içine dahildir ve mekân-doğa zaman-doğanın lirik ve trajik yazısından başka bir şey değildir. Kimi filozoflar gibi sürenin azalmasından ya da “evrim”in basit sonucundan söz etmeyelim. Zaman, modernitenin toplumsal mekânında yok olur. Sadece tek başına bırakılmış, uzmanlaşmış ölçüm aletlerine kaydolur: Saatler. Yaşanan zaman, biçimini ve toplumsal önemini yitirir; çalışma zamanı hariç. İktisadi mekân zamana tâbi olur; politik mekân ise, zamanı (iktidar için) tehditkâr ve tehlikeli bularak dışarı atar. İktisadın önceliği, daha çok da politikanın önceliği, mekânın zaman üzerindeki üstünlüğüne yol açar. Dolayısıyla, mekânla ilgili hata, aslen ve en temelde zamanı ilgilendirir: Zaman mekândan daha yakın, daha temeldir. Zaman, bu temel “yaşantı”, mallar arasındaki bu mal, görülmez, okunmaz. İnşa edilmez. Tükenir, yok olur ve bu sondur. Zaman sadece iz bırakır. Mekânın içinde, onu dolduran ve en kısa sürede kurtulunan döküntülerin altında gizlenir: Artıklar kirletir.

Zamanın içinin böylece belirgin bir şekilde boşaltılması, modernitenin karakteristik özelliklerinden biri midir? Bir kâğıt üzerindeki izlerin, çiziklerin basitçe silinmesinden daha büyük bir kapsamı yok mudur? Zamanın para olarak değer kazandığı, herhangi bir nesne gibi alınıp satıldığı doğruysa (vakit nakittir!), bu şekliyle de yok olur; zaman mekânın bir boyutu bile değildir, fakat iyi yapılmış bir çizimin sileceği taslak ya da kargacık burgacık bir çizimdir. Zamanın bu içinin boşaltılması tarihsel denilen zamanı hedefler mi? Evet, fakat sembolik bir tarzda. Görselleştirme ve mekânsallaştırma mantığının -mantık var olduğu sürece- es geçtiği zaman, yaşama zamanıdır, indirgenemez zamandır. Filozofların ontolojik mevkîe taşıdıkları zamanı toplum öldürmüştür.

Bu kadar kaygı verici, bu kadar canavarca bir işlem skandal yaratmadan nasıl gerçekleşebilir? Nasıl “normal” görülebilir? Cevap: Bu işlem özellikle toplumsal *normların* içine, *normatif* faaliyetlerin içine dahil olur. “Okunurluk – görünürlük – kavramlılık” üçlüsü, bu üçleme, bu modernist üçleme, birçok hatanın, daha kötüsü yalanın kaynağı değil midir?

İşte, yine toplumsal pratiğin uzağına mı düştük? Görünüm ile gerçek, hakikat ile yalan, yanılsama ile ifşa arasındaki eski ayrımlara, tek kelimeyle felsefeyi geri mi döndük? Hem evet hem hayır. Bu eleştirel analizin felsefeyi sürdürdüğüne hiç kuşku yok; bunu daha önce belirttik. Bununla birlikte, eleştiri “nesnesi” yer değiştirir. Hakikati içerdiği ve “gösterdiği” varsayılan, aslında mekânı *bölen* ve bu bölümlerin aldatıcı sonuçlarını “gösteren” pratik ve toplumsal faaliyetlerdir bunlar. Mekân, mekân aracılığıyla *gösterilmeye* çalışılır. “Totoloji” olarak adlandırılan bu işlem, -suiistimal etmesi kullanmaktan daha kolay olan- bildik bir yaklaşımı kullanır ve suiistimal eder: Parçadan bütüne geçiş (mecaz-ı mürsel). Fotoğraflardaki, reklamlardaki, filmlerdeki imgelere bakın. İmge, mekândaki bir hatayı ortaya çıkarabilir mi? Güçlkle. Hata ya da yanılsama varsa eğer, imge bunu içinde barındırır; bu hatayı güçlendirir. İmge ne kadar “güzel” olsa da, suçlanan “çevre”de yer alır: Eğer hata mekânın parçalanmasıysa ve eğer yanılsama bu dağılmanın bilinmemesinden ibaretse, hiçbir imge hatayı teşhir etmeyecektir. Bilakis. İmge böler; imge, mekânın bir bölümüdür. Dekupaj-montaj; işte, imge sanatının ilk ve son sözü. Hata ve yanılsama mıdır? Sanatçıların gözünde ve bakışında, fotoğraf makinesinin “objektifinde”, desinatörün kaleminde ve beyaz kâğıdında da bu görülür. Hata, sanatçının ayırt ettiği nesnelere ve gerçekleştirdiği nesne gruplaşmalarına dahil olur. Eğer yanılsama varsa, optik ve görsel dünya bu yanılsamayla bütünleştiği gibi, bu yanılsamayı da bütünleştirir, hem kavrayan hem kavranılandır. Bu dünya, dayatılan norm olan soyutlamayı fetişleştirir. Saf biçimi, saf olmayan içeriğinden ayırır; yaşanan-zamanı, gündelik zamanı, bedenlerin zamanını, geçirimsiz kalınlıklarından, ısılarından, hayat ve ölümlerinden ayırır. İmge, kendi tarzında, öldürür. Tıpkı bütün işaretler gibi. Bununla birlikte, kimi zaman, bir sanatçının şefkati ve acımasızlığı imgenin sınırlarını ihlal eder. Bir şey yüzeye çıkar. Bu, kesinlikten, aydınlanmadan, okunurluktan, esneklikten başka bir haki-

kat ve gerçekliktir. İmgeler için olduğu gibi, sesler, kelimeler, tuğla ve beton, bütün işaret için de durum aynıdır.⁴

Bu mekânın tuhaf etkileri vardır. Arzuyu serbest bırakır. Mekânın şeffaflığı içinde, arzu atılım gösterir; (görünüşte) özgür olan bu alanı ele geçirir ve geri düşer. Ne mekânı bekleyen arzu edilir bir nesne vardır, ne de ediminin eseri. Mekân boş yere tamlığa yönelir ve arzu retorikliğiyle, kelimelerle tatmin olur. Bu hayal kırıklığından sonra, mekân boş gözüktür. Kelimeler bu boşluğu ifade eder. Anlaşılmaz biçimde hüznü, hüznölendirici mekânlar (buralarda uzun uzun düşünmek gerekir). “Hiçbir şeye izin yoktur. Hiçbir şey yasak değildir” diye yazdı bir mekân sakini. Yabancı mekânlar: Homojen, rasyonel, bu haliyle kısıtlayıcı, ama yine de parçalanmış. Hudut yoktur. Şehirle köy arasında, periferilerle merkezler arasında, banliyölerle kentsel çekirdekler arasında, otomobillerin alanı ile insanların alanı arasında hudut kalmamıştır. Mutsuzlukla mutluluk arasında da yoktur! Yine de, her şey ayrıdır, tek tek “parseller” ve “adacıklar” -“teçhizatlar”, binalar, yaşam alanı- üzerine fırlatılmıştır. Mekânlar, toplumsal ve teknik işbölümündeki çalışmalar gibi, uzmanlaşmıştır.

Bu mekânın görselleştirici bir mantık varsaydığı ve önerdiği söylenebilir. Belirli bir “mantığın” belirli bir işlemsel diziyi yönettiğinde bilinçli ya da bilinçsiz bir stratejiden söz edilebilir. “Görselleştirici mantık” varsa, bu mantığın oluşumunu ve kullanımını göstermek gerekir. Gökdelenlerin, kamusal yapıların ve özellikle devlet binalarının gururlu dikeyliği, görselin içine fallik, daha doğrusu fallokratik bir ki-bir katar; kendini teşhir eder, gösterir, fakat bunu, her seyircinin bu yapıdaki otoriteyi fark etmesi için yapar. Dikeylik ve yükseklik, şiddete muktedir bir iktidarın mevcudiyetini her zaman mekânsal olarak ortaya koyar. Seyirci karşısındaki bu çok özel mekânsallaştırma birçok kişiye “normal” ve hatta “doğal” gelse de, ikili bir “mantık”, yani ikili bir strateji içerir. Mecaz mantığı, parçadan bütüne bitmek bilmez -kışkırtılmış ve dayatılmış- geçişten ibarettir (istiflenmiş hacimlerden, “içinde oturulacak kutular”dan oluşan bir konutta çakışan seyirci ile konut sakini, parça-bütün ilişkisini dolaysızca kavrar, bu ilişki

4 Bkz. *Politique-Hebdo*, 29 Haziran 1972, Henri Cartier-Bresson’un bir foto-röportajının sunumu.

içinde kendilerini de kavrarlar). Bu geçiş, ölçeğin süreğen genişleme-
siyle, hacimlerin gülünç küçüklüğünü telafi eder; yerlerin ayrımını ho-
mojenleştirir, bu homojenliği varsayar ve dayatır. Sonuçta, mantıksal,
dolayısıyla totolojik bir görünüm edinir: mekân mekânı, görünür olan
da görünür olanı içerir ve kutu kutunun içine girer.

Bu mekânsallaştırmanın ikinci “mantığı” bir metafor, daha doğrusu
bitmek bilmez metaforlaşma mantığıdır (stratejisidir). Birbirine eklen-
en mekân bölümleri içinde kavranan canlı bedenler, “mekân kulla-
nıcılarının” bedenleri, -felsefi terimlerle- analogon’lar, yani imgeler,
işaretler ve semboller aracılığıyla da kavranır. Kendi dışına taşınan,
nakledilen canlı bedenlerin içini gözler boşaltır: Çağrılar, seslenmeler,
yinelenen ısrarlar, canlı bedenlere, kendilerinin süslenmiş, güler yüzlü
ve mutlu ikizlerini önerirler; ve bu önerme, şekillendirmeye katkıda
bulunduğu bir “ihtiyaca” denk düştüğü ölçüde bu bedenlerin içini bo-
şaltır. Enformasyon girişi, kütsel mesajların varışı, bedenden yaşa-
manın, arzusunun tahliyesi şeklindeki bu ters hareketle buluşur. Hem be-
denin uzantısı hem de bu yolundan sapmış bedenleri kabul eden gezici
evler olan külüstür arabalar bile *analogon* olarak işlev görür. Gözler ve
mevcut mekân olmadan, bedenlerin bu “nakline” kelimeler ve söylem
parçalarının dağılması yeterli olmaz.

Metaforlar ve mecaz-ı mürseller. İyi bilinen bu kavramlar dilbilim-
den ödünç alınmadır. Oysa, kast edilen şey kelimeler değil, mekân ve
mekânsal pratiktir. Böyle bir ödünç alma, mekân ile dil arasındaki iliş-
kilerin derinlemesine incelenmesini gerektirir.

Belirli, dolayısıyla sınırları çevrili bir mekân bir şeyi kabul edip
diğerini (kimi zaman nostaljiyle ya da basitçe yasaklamayla) reddeder.
Olumlar, yadsır, inkâr eder. Bazı öznitelikler “özne”nin, diğerleri ise
“nesne”nindir. Bir *fasat* çok büyük bir güce sahiptir. Kimi edimleri,
kâh fasadın üzerinde (balkonlar, pencere pervazları, vb.) kâh fasattan
yola çıkarak (sokak defileleri, vb.), görünür olanın içinde kabul eder.
Arka planda cereyan eden birçok başka edimi ise müstehcenliğe gön-
derir. Bu bile şimdiden bir mekân psikanalizini gerektirmektedir.

Şehir ve uzantıları (banliyöler, periferiler) hakkında kimi zaman
“mekân hastalığı”, “hasta mekânlar” deyimlerinin kullanıldığına rast-
lanmıştır. Bu, herhangi bir kişinin -mimar, şehirci, planlamacı- ken-
dine “mekân doktoru” demesine ya da bu filâri ileri sürmesine imkân

tanıdı. Bu durum özellikle mistifiye edici temsilleri genelleştirir: Modern şehir kapitalist (ya da neo-kapitalist) toplumun değil, toplum hastalığının sonucudur.

Bu tür ifadeler mekân eleştirisini saptırır ve hem yeterince rasyonel olmayan hem de çok tepkisel olan şemaların yerine eleştirel analizi geçirir. Sonuçta, bütün toplum ve toplumsal varlık olarak “insan”, Doğa’nın hastalıkları olarak görülebilir. Felsefi bakımdan savunulabilir bir tezdır bu. “İnsan”ın bir canavar, bir hata, başarısız kalmış bir gezegendeki başarısızlık olduğunu düşünmek yasak değildir. Ya sonra? Bu felsefeden -ve daha birçoğundan- sadece bir nihilizm doğar.

II, 5. - Marx’ın *Kapital*’ini alıntılar halinde parçalamak ya da son bir yorum teşebbüsünde bulunmak değil, fakat neden mekânı bu eserin planına göre ele alma yönünde bir karar *hic et nunc* [burada ve şimdi] almıyoruz ki? Sorunsalın kendisi ve 19. yüzyıl sorunsalıyla analogisi de dahil olmak üzere, birçok neden ve gerekçe bu yönde teşvik etmektedir. Günümüzde “Marksistler” sadece mekânın ortaya attığı sorunları düşünmek için (kentleşme ve ülkenin [*territoire*] idaresi sorunları) gerçek politik problemleri göz ardı ediyor olabilirler. Mekân incelemesi Marx’ın eserine bağlandığında, kaba yanlış anlamaları ortadan kaldıracaktır.

Kapital’in planı dahi kendini dayatmaktadır. Eserin çok sayıdaki okuması ve tekrar tekrar okumaları (en harfiyen yapılmış okumalar en iyileri gibi gözükmemektedir) bu planı ortaya koymuştur. Marx, hazırlık çalışmalarında, (toplumsal) emek gibi temel kavramları ortaya koydu. Çalışma ve çalışmaların temsilleri (zahmet, ceza, vb.) her toplumda vardı, fakat kavram ancak 18. yüzyılda ortaya çıkmıştı. Marx bunun nasıl ve niçin ortaya çıktığını gösterir. Marx, bu ön kabulü ortaya koyduktan sonra, töz ya da “gerçek” değil, *form* olan öze geçer. Marx, başlangıçta ve merkezde, (neredeyse) saf bir *form* keşfeder: Maddi malların iletişiminin, *mübadele*nin formudur bu. Kısmen mantıksal olan bu form, diğer “saf” formlara yakın ve onlarla zaten ilişki halindedir: özdeşlik ve farklılık, denklik, bağdaşıklık, karşılıklık, geri dönüş, tekrar. Maddi malların iletilmesi ve mübadelesi, işaretlerin (dil, söylem) iletilmesinden ve mübadelesinden farklıdır; ama bundan ayrılamaz. “Saf” formun, Marx’ın eserinin sergilediği kutuplu bir yapısı

(kullanım değeri – mübadele değeri) ve işlevleri vardır. Bu *somut soyutlama* düşüncede geliştiği gibi zaman ve mekân içinde de gelişir ve toplumsal pratiğe kadar uzanır: para, emek ve belirlenimleri (diyalektik hareketi: bireysel ve toplumsal, bölünmüş ve genel, tikel ve orta, niteliksel ve niceliksel). Kavramlar için klasik tümdengelimden daha zenginleştirici, tümevarımdan ya da yapımdan daha esnek olan bu gelişim, herkesin bildiği gibi, *artı-değere* kadar uzanır. Eksen değişmez; diyalektik paradoks, kısmi boşluktur, buna neredeyse bir yokluk denebilir: Toplumsal pratiği yöneten mübadele formu.

Toplumsal mekânın formu ise bilinmektedir. Bu form ortaya çıkarılmıştır. Somut soyutlama, mekân temsillerinin ve temsil mekânlarının birçok momentinde (felsefeler, büyük bilimsel teoriler) ortaya çıkmış ve yakın zamana dek gelmiştir. Tıpkı mübadelenin formu gibi, mantıksal formlara yakındır; bir içeriğe çağrı yapar ve içeriksiz tahayyül edilemez. Fakat özellikle, tanımlı her içeriğin dışında, soyutlama yoluyla tahayyül edilir. Keza, maddi mübadelenin formu da neyin mübadele edildiğini söylemez; sadece, kullanımı haiz “bir şeyin” aynı zamanda mübadele konusu edildiğini de şart olarak belirtir. Keza, maddi olmayan iletişim formu hangi işaretin iletilildiğini söylemez, fakat tek tek işaretlerin bir repertuvarının, bir mesajın, bir kanalın, bir kodun gerektiğini söyler. Keza, mantıksal form da neyin tutarlı olduğunu, neyin düşünüldüğünü söylemez, fakat düşünce olması için formel bir tutarlılığın olması gerekir.

Toplumsal mekân formu buluşmadır, bir araya gelmedir, kendiliğindenliktir. Ne bir araya gelir? Ne bir araya gelmiştir? *Mekân içinde* olan her şey; kâh doğa tarafından kâh toplum tarafından -kâh bunların işbirliğiyle, kâh çatışmalarıyla- üretilen her şey. Her şey: canlı varlıklar, şeyler, nesneler, eserler, işaret ve semboller. Doğa-mekân yan yana koyar, dağıtır; yerleri ve buraları işgal edenleri birbirinin yanına koyar. Tek tek belirtir. Toplumsal mekân, bir noktada, bu noktanın etrafında fiili ya da olası bir araya gelmeyi içerir. Dolayısıyla, olası birikimi (belirli koşullarda gerçekleşen potansiyeli) içerir. Bu sav, köyün, konutun mekânında doğrulanır; köydeki toplumsal mekânın henüz belirsiz sırlarını açığa çıkaran kent mekânında ise onaylanır. Kent mekânı, kalabalıkları, pazarlardaki ürünleri, edim ve sembolleri bir araya getirir. Bunları yoğunlaştırır, biriktirir. “Kentsel mekânsallık”tan söz eden, fi-

ili ya da olası, doymuş, parçalanmış, istila edilmiş hiç fark etmez, merkezden, merkezilikten, yani *diyalektik* merkezilikten de söz etmiş olur.

Dolayısıyla, bu formu oluşturmak mümkündür. Bu formun yapısını (merkez-periferi), toplumsal işlevlerini, çalışmayla ilişkilerini (çeşitli pazarlar), dolayısıyla üretimle ve yeniden-üretimle, pre-kapitalist ve kapitalist üretim ilişkileriyle birlikte, tarihsel şehirlerin ve modern kent dokusunun rolünü göstermek mümkündür. Keza, form ile içerik arasındaki ilişkiye -parçalanmalar, doygunluklar, itirazlar, periferilere doğru püskürtülmüş içeriklerin giriştiği akınlar, vb.- bağlı diyalektik süreçler de gösterilebilir. Toplumsal mekân, kendi içinde ve kendi dolayısıyla, yaratıcı eyleme karşıt oluşturan “şey”in bütün özelliklerine sahip değildir. Toplumsal mekân, yapıt ve üründür: “Toplumsal varlığın” gerçekleşmesidir. Fakat, belirli konjonktürler içinde, şeyin (metanın ve paranın) fetişleşmiş, özerkleşmiş karakterlerini de edinir.

Bu iddialı niyetin yeterince argümanı vardır. Yine de, kapsamı dışında da kimi itirazlara yol açar.

Öncelikle, *Kapital*’in planı, yazarının tasarladığı tek plan değildir. Bu plan, içerikten ziyade sunumdaki bir hedefe denk düşmektedir: *İndirgeyici* olduğu için yoksullaştıran, kesin bir şekillendirme. *Grundrisse*’de başka bir proje, başka bir plan ve daha büyük bir zenginlik vardır. *Grundrisse*, her düzeyde *farklılıklar* üzerinde dururken, *Kapital*, kısmen “saf” bir formdan, (mübadele) değer(in)den yola çıkarak homojenleştirici bir rasyonelliğe vurgu yapar. *Grundrisse* formu bir yana bırakmaz, fakat içerikten içeriğe gider ve içeriklerden yola çıkarak formları yaratır. Daha az kesin olmanın, biçimsel tutarlılığa daha az bağlı kalınmasının ve sonuç olarak biçimlendirme ya da aksiyomlaştırmanın daha az olmasının karşılığı, daha somut tematikleştirmelerdir; özellikle şehir ile köy arasındaki, doğal gerçeklik ile toplumsal gerçeklik arasındaki (diyalektik) ilişkiyi ilgilendiren tematikleştirmelerdir. Marx, *Grundrisse*’de, bütün tarihsel dolayimleri, köy topluluğunu, aileyi, vb. dikkate alır.⁵ “Meta dünyası” burada tarihsel bağlamından ve pratik koşullarından, *Kapital*’in ancak (tamamlanmamış) sonunda kavuştuğu koşullardan daha az uzaklaşır.

5 Bkz. H. Lefebvre: *La pensée marxiste et la ville*, Casterman, 1972.

İkinci olarak, yine de bir yüzyıldır değişim ve yenilikler görülmektedir. Bugün teorinin merkezinde Marx'ın kavram ve kategorilerini (diğerlerinin yanında, *üretim* kavramını) koruyor olsak da, Marx'ın ancak ömrünün sonunda düşündüğü kategorileri de bu teoriye dahil etmek gerekir; örneğin, üretim araçlarının yeniden-üretiminin ve ürünlerin (niceliksel olarak) genişlemiş yeniden-üretiminin üzerine binen, ama bunlardan ayrılan üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi. Oysa, kavram olarak kabul edilen yeniden-üretim, tekrarlanabilirlik, yeniden-üretilebilirlik gibi başka kavramlara da yol açar. Marx'ın eserinde bunlara yer yoktur; keza kent, gündelik hayat, mekân kavramları da yoktur.

Mekân üretiminin üretici güçlerin (teknikler, bilgiler, doğa üzerinde tahakküm) ileriye atılımına denk düştüğü doğru olsa bile; sonuçta, sınırda (başka deyişle, bazı sınırlar aşıldığında) ne devlet kapitalizmi ne devlet sosyalizmi olan, fakat mekânın kolektif idaresi, doğanın toplumsal idaresi, “doğa – karşı-doğa” çelişkisinin aşılması olan *başka bir üretim tarzı* buradan kaynaklansa da, Marksist düşüncenin sadece “klasik” kategorileri kullanılamaz.

Üçüncü olarak (aşağıda belirtilen şey, önce belirttiklerimizi kapsayıp geliştirmektedir), bir yüzyıldır yeni olan şey -diğerlerinin yanında-, “toplum bilimleri” ya da “beşeri bilimler” denen çok sayıda bilimin ortaya çıkışıdır. Bunların yazgıları -çünkü her birinin kendi yazgısı vardır-, eşitsiz büyüme, kriz, hızlı yükselişlerin ardından ani çöküşler gibi kaygı verici bazı sorgulamalara neden olur. Uzmanların ve uzmanlaşmış kurumların hedefi, kendilerine zarar verebilecek olan şeyi inkâr etmek, bununla mücadele etmek, sessizliğe mahkûm etmektir. Boşuna. Yankılar uyandıran yenilgiler olmuştur, facia şeklinde altüst oluşlar yaşanmıştır. Ekonomistler, Marksist buyruklardan kurtulduklarını, “modelleme” üzerinde eleştiriye öncelik verdiklerini, siyasal iktisadî kılık bilgisi olarak ele aldıklarını sandılar. Onların biliminin çöküşü, aldıkları önlemlere rağmen gürültülü oldu. Peki ya dilbilim? Tarihin, siyasal iktisadın ardından dilbilim de en yüksek bilim, bilimlerin bilimi katına çıkarılınca, yanılğılar ve yenilgi göze battı. Oysa ki dilbilim sadece metinlerin ve mesajların deşifre edilmesine, kodlamaya ve kod çözümüne yöneliktir. Ama “insan” sadece kelimelerle yaşamaz. Ya son on yıllardaki dilbilim? Meta-dil, meta-dillerin analizi ve sonuç

olarak toplumsal tekrarın analizi, geçmiş yazı ve söylemlerin devasa yinelenişini anlamayı sağlar; ne daha azını ne daha fazlasını.

Bu bilimler, eşitsiz niteliklerine ve yol kazalarına rağmen, yine de varlıklarını sürdürmektedir. Oysa, Marx'ın döneminde yoktular ya da ancak potansiyel olarak, tohum ve taslak halinde vardılar; bunların uzmanlaşmaları belirgin değildi ve egemen olacakları henüz akla gelmemiştir.

Hem tecrit edilmiş hem de emperyalist (biri olmadan diğeri olabilir mi?) bu uzmanlık bilgilerinin zihinsel ve toplumsal mekânla bir ilişkisi vardır. Kimi bilginler kendi mekân paylarını budamışlar, keserek, kendi "alanlarını" kapatmışlardır. Diğerleri -örneğin matematikçiler- teorik ve pratik (toplumsal) tarih olaylarını kendi ilkelerine göre yorumlayacak şekilde zihinsel bir mekân inşa ederek, mekân tasarımları elde ettiler. Mimari, kıvrım ya da turnike oluşturan bu yöntemlerin sayısız örneğini sağlar. Mimarın bir mesleği vardır. Mimarının "özgüllüğü"nü sorgular, yani kendi yerini meşrulaştırmaya çalışır. Kimileri bundan, "bir "mimari mekân" ile (elbette özgül) bir "mimari üretim" olduğu sonucunu çıkartırlar. Ve başarılı olurlar. Mekânı ilgilendiren bu ilişki (dekupaj – temsil) burada incelenen nedenler düzeninde ve düzensizliğinde çoktan yerini almıştır.

Bu deкупajlar ve bu yorumlar, bir "mekân bilimi"ne ya da bütünsel bir mekânsal kavramına göre değil, *üretici* faaliyetten yola çıkarak anlaşılabilir ve yeniden ele alınabilir. Uzmanlar mekân içindeki nesneleri saydılar; kimileri doğadan gelen nesnelerin kataloğunu hazırladı, diğerleri üretilmiş nesnelerin. (Üretilmiş nesneler toplamı olarak değil, *ürün* olarak) mekânın bilgisini mekân içindeki şeylerin bilgisinin yerine koyan sayım ve tanımlar bir başka yön edinir. Siyasal iktisadı yeniden ele alan, ona yeni bir nesne -mekân üretimi- önererek, onu çöküşten kurtaran bir *mekânın siyasal iktisadı* tahayyül edilebilir bir şeydir. Bilgi, (Marx'a göre iktisadi olanın bilinmesiyle örtüşen) siyasal iktisat eleştirisini yeniden ele alırsa, mekâna dair bu siyasal iktisadın, kapitalizmin dünya çapında kesin yerleşmesinin ortamı olan mekân görünümüleriyle nasıl bir örtüşme riski içerdiğini de gösterecektir. Tarih, psikoloji ve antropolojiyle de benzer bir şey yapılabilir. Hatta belki psikanalizle bile...

Bu bakış açısı, mekân içindeki (tarihi ve yeri belli, *şu* ya da *bu* mekân içindeki) düşünce ve söylem arasında gayet açık seçik bir ayrım

içerir: kelime ve işaretlerden, imge ve sembollerden başka bir şey olmayan mekân *üzerine* düşünce ve söylem; nihayet, hazır kavramlardan yola çıkan mekânın düşüncesi. Bu ayrım da kullanılan *malzemenin*, kelimelerin, imgelerin, sembollerin, kavramların ve *maddenin* -bilimsel işbölümünün çerçevesi içinde bir araya getirmenin yöntemleri için, dekupaj yapmak ve “montaj yapmak” için kullanılan aletler- dikkatli, eleştirel bir incelemesini varsayar.

Gerçekten de, başka alanlarda gerçekleştirilen kavramsal hazırlıklar buraya taşınarak, malzeme ve madde ayırt edilebilir. Malzemeler zaruri ve kalıcıdır. Örneğin taş, kiremit, çimento, beton. Tıpkı müzikteki sesler, gamlar, makamlar ve tonlar gibi. Madde ise hızla yıpranır; sık sık değiştirmek gerekir; aletlerden, kullanım kurallarından oluşur; uyum kapasitesi çok fazla değildir; yeni ihtiyaçlar kendini hissettirdiğinde yeni bir madde icat edilir. Örneğin müzikteki lavta, piyano, saksafon gibi. Ya da ev inşaatındaki yeni yöntem ve yaklaşımlar gibi. Geçici ile kalıcıyı birbirinden ayırmayı sağlayan bu ayrım, belli bir “işlemsel” kapsam edinebilir: Herhangi bir bilimsel disiplinin koruduğu ya da vazgeçtiği ve yeni kullanımlara hizmet eden şey ile sadece inkân ve sürgünü hak eden şey. Yürürlükten kalkmış madde ancak marjinal olarak kullanılır. Yürürlükten kalkan, çoğu zaman, pedagojinin alanına girer.

Dekupajların ve temsillerin, bunların malzemelerinin ve materyallerinin yeniden ele alınması, sadece uzmanlık bilimleriyle sınırlı kalmaz. Bu yeniden ele alma, felsefelere uygun davranmaz, çünkü filozoflar mekânın ve zamanın temsillerini önermişlerdir. Felsefi ideolojilerin eleştirisi, mekânla ilgilendikleri ölçüde siyasal ideolojileri de inceleme konusu etmişlerdir. Çünkü en başta mekânla ilgilenmişlerdir: *Strateji* olarak mekâna müdahale ederler. Mekânın *içindeki* stratejilerin etkinliği, özellikle de yeni bir olgu olan dünya çapındaki stratejilerin *genel bir mekân -kendi mekânlarını- yaratma ve onu mutlaklaştırma çabaları*, mekân kavramının yenilenmesine en azından bir gerekçe getirir.

II, 6. – İndirgemek, dolaysız saptamaların karmaşıklığı ve kaosu karşısında bilimsel bir yaklaşımdır. Önce basitleştirmek gerekir, ama sonra ve en kısa sürede, analizin uzaklaştırdığı şeyi adım adım *yeniden oluşturmak* gerekir. Yoksa, yöntemsel gereklilik köleliğe dönüşür ve meşru indirgemedenden indirgemeciliğe geçilir. Bu tehlike, bilgiye sürekli musal-

lat olur. Hiçbir yöntem onu uzak tutmayı sağlamaz, çünkü yöntemin içinde gizlidir. Kaçınılmaz olan indirgeyen şemalar tuzağa dönüşür.

İndirgemecilik, işin içine bilimsellik renginde karışır. (Toplumsal, şehrin, kurumların, ailenin, vb.) indirgenmiş modelleri inşa edilir ve bu modellere bağlı kalınır. Bu şekilde, toplumsal mekân, bilimselliği ideolojiyi gizleyen “bilimsel” bir işlemle zihinsel mekâna indirgenir. İndirgemeciler bilime için yaklaşımın koşulsuz övgüsünü yaparlar, sonra da onu bir tutuma ve ardından, bilimin bilimi (epistemoloji) rengi altında mutlak bilgiye dönüştürürler. Yöntemsel indirgeme bir içeriğin yeniden dahil edilmesine diyalektik olarak çağrı yaparken, indirgenmiş biçim, yaklaşımın içsel mantığı, tutarlılığı yüceltilir. Bunun ardından eleştirel düşünce (fakat dogmatizm bu düşünceyi yasaklar) sistemleşmiş indirgemenin ve indirgemeciliğin politik bir pratiğe denk düştüğünü fark eder. Devlet ve siyasal iktidar, çelişkileri indirgemek ister ve bunu yapar; dolayısıyla, indirgeme ve indirgemecilik devletin ve iktidarın hizmetindeki araçlar olarak belirir: ideoloji olarak değil, bilgi olarak; falanca devletin ya da filanca yönetimin hizmetinde değil, genel olarak devletin ve iktidarın hizmetinde. Devlet ve politik iktidar, çelişkileri (toplumda tekrar tekrar doğan çelişkileri), bilim ve ideolojinin bir karışmasını, stratejik olarak kullanarak ve bilginin dolayımı olmadan nasıl indirger?

Toplumların gerçeğini ve bilgisini indirgeyen bir işlevselciliğin varlığı bugün kabul edilmektedir ve bu işlevsel indirgemeciliklerin eleştirisi rahatlıkla yapılmaktadır. Böylece, yapısalcılığın ve biçimciliğin de, kendi tarzlarında indirgeyici şemalar önerdikleri göz ardı edilmekte ya da sessizce geçiştirilmektedir. Bunlar, bir kavramı öne çıkararak, genelleştirerek indirgerlerken, indirgeme ise, tersine, genelleştirmeye yol açar. Düzeltmek, telafi etmek gerekir. İdeoloji, laf kalabalığıyla (jargon kullanırsak, “ideolojik söylem”le) ve sözel işaretlerin ve diğerlerinin yanlış kullanımıyla birlikte, tam zamanında gelir.

Ya indirgemecilik? O daha uzağa gidebilir. Pratiğin içine “inebilir.” İnsanlar, çeşitli gruplardan ve sınıflardan insanlar, kapasitelerine, fikirlerine, “değer”lerine, velhasıl, olasılıklarına, mekânlarına ve bedenlerine yönelik sayısız indirgemenin etkilerine -eşitsiz biçimde- maruz kalırlar. Herhangi bir uzmanın inşa ettiği *indirgenmiş modeller* her zaman boş bir soyutlamanın soyutlaması değildir; *indirgemeci bir*

pratik amacıyla inşa edildiklerinden, bir düzen dayatmayı, bu düzenin öğelerini oluşturmaya biraz şans sayesinde başarırlar. Örneğin şehir-cilik ve mimaride. Özellikle işçi sınıfı, -mekânın, tüketimin, “kültür” denen şeyin- “indirgenmiş modeller”inin etkilerine maruz kalır.

İndirgemecilik, (eleştirel olmayan, analitik) bir bilgiyi, peşinden sürüklediği dekupajlar ve yorumlarla birlikte, iktidarın hizmetine koyar. Kendine ideoloji demeyen bir ideoloji olarak, bilgiyi aşsa ve *bil-meyi* inkâr etse de, “bilimsellik”le çakışır. En yetkin bilimsel ideolojiyi oluşturur, çünkü indirgemeci tutumu ortaya koymak için yöntemden dogmatizme ve oradan da bilimsellik kisvesi altındaki *homojenleştirici* bir pratiğe geçmek yeterlidir.

Başlangıçta, yöntemsel olarak, her bilimsel yaklaşım indirgemecilikle işler. Uzmanın bahtsızlıklarından biri, indirgemenin içine yerleşmesidir; indirgemenin içini oyar; orada mutluluk ve kesinlik bulur. Kendi “alan”ını sınırlandıran uzman, biraz zahmete girdiğinde, burada bir şeyler yetiştireceğine emindir. Onun bulduğu, yetiştirdiği şey, uzmanlığının yerel koordinatlarıyla ve bilgi pazarındaki yeriyle tanımlanır. Uzman bunu bilmek istemez. Kendi alanını oluşturan indirgeme karşısında, onu doğrulayan bir tutum benimser, ki bu inkârın tutumudur.

Oysa, hangi uzmanlaşmış bilimin, dolaysız ya da dolaylı olarak mekânla ilişkisi yoktur ki?

a) Her uzmanlık, bilindiği gibi, kendi zihinsel ve toplumsal *mekânına*, onu belli bir keyfilikle tanımlayarak, “doğa-toplum” bütününden onu ayırarak ve “dekupaj-montaj” işleminin bir bölümünü maskeleyerek (bir “alan”ın dekupajı, onu ilgilendiren indirgenmiş sözce ve modellerin montajı, zihinselden toplumsala geçiş) bağlanır. Bu, dekupaj-montaj’ı doğrulayıcı, dolayısıyla *yorumlayıcı* önermelerin eklenmesi gerekir.

b) Bütün uzmanlar mekân *içinde* bulunan şeyi kataloglamaya ve sınıflandırmaya girişirler. Mekânı işgal eden nesneleri saptamak, tarif etmek, sınıflandırmak, herhangi bir uzmanlığın -diyelim coğrafya, antropoloji, sosyoloji- “pozitif” faaliyeti olacaktır. Herhangi bir uzmanlık, iyi kötü, *mekân* üzerine -örneğin siyasal teoride, “sistem analizi”nde, vb.- sözcelerle meşgul olacaktır.

c) Uzmanlar (kâh mekân içindeki nesnelerin saptanmasıyla sınırlanan, kâh mekân *üzerine* önermelerle sınırlanan, mekânı kesen) indir-

genmiş bir bilgi modelini, genel bir (*toplumsal*) *mekân* düşüncesinin karşısına çıkarırlar. Bunun ilave avantajı, zamanı (basit bir “değişken”e indirgeyerek) tasfiye etmek olacaktır.

Sonuç olarak, toplumsal mekâna kendi malzemeleriyle ve indirgemeci şemalarıyla yaklaşan uzmanların mekân üretimi kavramına ve birleşik teoriye karşı çıkma ihtimali fazladır. Üstelik, kavram ve teori, onların uzmanlık alanlarını tehdit eder: bunlar özel mülkiyetin duvarlarını sarsabilir, hatta yıkabilirler.

Ve şimdi, bu sunumun içine hem kurmaca (hayali) hem de gerçek (itirazları temsil eden) bir muhatapla diyalogu dahil etmekten neden çekinmeli?

- Sizin argümanlarınız beni ikna etmedi. Mekân üretmek mi? Bu kavramda demeyelim -çünkü bu size fazla şey atfetmek olur-, bu ifade epey muğlaklık var. Ya mekân doğanın parçasıdır ve o zaman toplumsal denen insan faaliyetleri bu mekânı işgal eder, coğrafi verileri ve ekolojik özellikleri dönüştürür; dolayısıyla bu dönüşümleri sadece bilgi tarif edebilir. Ya da mekân bir kavramdır ve bu sıfatla zaten bilmenin, -örneğin matematikte olduğu gibi- zihinsel faaliyetin parçasıdır; bu durumda bilimsel düşünce bunu araştırır, hazırlar, geliştirir. Her iki durumda da, mekân üretimi yoktur.

- Pardon! Bu “doğa-bilgi” ve “doğa-kültür” ayrımları, çok sık rastlanan şu “madde-ruh” ikiliği kabul edilemez. Tıpkı tersi, yani birbirleriyle karıştırılmaları gibi. Teknolojik faaliyet ve bilimsellik doğayı dönüştürmekle yetinmez. Bunlar doğaya hakim olmak isterler ve hakim olabilmek için de onu yok etmeye yönelirler; doğayı bilebilmeleri için bu yıkıma girişmeleri gerekir. Süreç ilk aletle birlikte başlar.

- Siz bu başlangıcı taş çağına tarihlyorsunuz. Biraz erken;...

- Öldürme amaçlı ilk taammüde dayalı eyleme tarihlenir; dille birlikte gelişen alet ve silah.

- Size göre, “insan” doğanın dışına çıkıyor. Doğayı dışardan tanıyor. Ancak tahrip ederek tanıyor doğayı.

- İnsan mı? Bu genellemeyi kabul edelim. Evet, “insan” doğadan doğar, ondan çıkar ve ona karşı döner, ta ki tanık olduğumuz üzücü sonuca dek.

- Doğanın bu talanı, size göre, kapitalizmden mi kaynaklanır?

- Evet, büyük ölçüde. Yine de kapitalizm ile burjuvazi -deyim ye-

rindeyse- günah keçisidirler. Bütün kötülükler onlara atfedilir. Onlar nereden ve ne zaman doğmuştur?

- İnsan! İnsan doğası!

- Hayır. Batı insanı.

- Böylece Batı'nın tüm tarihini, aklı, Logos'u, dili suçladınız!

- Batı sorumluluk yüklendi, nasıl ve neden, bunu bilmek ilginç olur, fakat ikincil olarak, doğanın ihlali. İhlal etti. Ey *felix culpa* [mutlu hata], der teoloji. Evet, Hegel'in olumsuzun gücü, şiddet, terör, hayata karşı daimi saldırı diye adlandırdığı şeyi Batı üstlendi. Şiddeti genelleştirdi, küreselleştirdi ve şiddet yoluyla da küreseli doğurdu. Üretim yeri olarak, ürün ve üretim olarak mekân, bu mücadelenin hem silahı hem de işaretidir. Sonuna kadar giden -ama nasıl geri çekilinecek?- bu devasa görev günümüzde doğadan başka bir şeyi üretmeye, yaratmaya mecbur ediyor; ikinci doğa, diğeri, yenisi bu. Dolayısıyla, mekânı üretmek, kent mekânını, hem ürün hem de -sanatın yapıt olması anlamında- yapıt olarak. Eğer bu proje başarısız kalırsa, bu başarısızlık, değeri ölçülemeyecek sonuçlarıyla birlikte, tam bir yenilgi olur...

II, 7. – Her toplumsal mekân, gösteren ve göstermeyen, algılanan ve yaşanan, pratik ve teorik gibi çok sayıda veçhesi ve hareketi olan bir sürecin sonucudur. Kısacası, her toplumsal mekânın bir tarihi vardır ve başlangıçtaki şu temelden yola çıkılır: Her zaman ve her yerde bir takım özelliklere (sitler, iklimler, vb.) sahip olduğundan ilksel ve özgün veri olan doğa.

Bir mekânın onu doğuran zamanla ilişkisi, mekânın tarihi özellikle bu şekilde sergilendiğinde, tarihçilerin kabul ettiği temsillerden farklılaşır. Tarihçilere göre, düşünce zaman içinde bir kesinti gerçekleştirir; süreci çok zorlanmadan hareketsizleştirir; analizleri parçalar ve böler. Oysa, mevcut haliyle mekânın tarihinde, tarihsel, diyakronik olan ile doğurucu geçmiş, bir tablonun parçası gibi, mekânsal olana sürekli kaydedilirler. Mekânın üzerinde ve içinde, olayların bıraktığı belirsiz izlerden başka bir şey yoktur; edim halindeki toplum kaydedilir, toplumsal faaliyetlerin sonucu ve ürünü görülür. Burada bir zaman yazısından daha fazlası vardır. Zamanın doğurduğu mekân daima edimseldir, senkroniktir ve bir bütün olarak verilmiştir; iç bağ ve bağlantılar, unsurları birbirine bağlar, bunlar zamanın ürünüdür.

İşte, doğadan yola çıkarak soyutlamaya doğru giden bu mekân, tarihinin ilk, en basit veçhesidir. Mekânı ölçmeyi başaran her halkın kendi vücudunun bölümlerinden ödünç alınma kendi ölçü birimleri (parmak, dirsek, ayak, karış, vb.) olduğu zamanı hayal edebiliriz. Bir halkın mekânlarının, o halkın süreleri gibi, diğerleri tarafından anlaşıl-maz kalması gerekir. Mekânın doğal özellikleri ile halklara özgü doğa-lar iç içe girer. Fakat, kendi özellikleriyle bu şekilde ölçülen mekânın içine vücut nasıl dahil olur? Vücudun mekânla ilişkisi, önemi sonradan bilinemeyecek bu toplumsal ilişki, bu durumda, değişmesi ve kaybol-ması gereken bir dolaysızlığı korur: Mekân, bu mekânı ölçme ve bun-dan söz etme tarzı, toplum üyelerine vücutlarının bir imgesini ve canlı bir aynasını sunuyordu.

Bir başka halkın tanrılarının benimsenmesi, onların mekân ve öl-çülerinin de benimsenmesine yol açıyordu. Panteon Roma'ya hem mağlup tanrıların kavranmasını getirir, hem de egemen bir mekâna, imparatorluğun ve dünyanın mekânına tâbi mekânları yerleştirir.

Mekânın ve ölçüsünün statüsü son derece yavaş bir şekilde değiş-miştii, çünkü bu değişim tamamlanmamıştır. “Metrik sistem”in ülkesi olan Fransa’da bile giysilere, ayakkabı “numaralarına” tuhaf ölçüler uygulanır. Herkesin okuldan öğrendiği gibi, ondalık sistemin soyut ge-nellemesiyle birlikte, bir devrim gerçekleşti (on ikilik zaman sistemi, döngüler, eğriler, çemberler, küreler yok olmadı). Ölçünün dalgalan-maları ve sonuç olarak *mekân temsillerinin* dalgalanmaları genel tarihe eşlik ederek, ona belli bir anlam verir: Niceliksele, homojene, sanatta sığınak arayan bedenin kaybolmasına olan eğilim.

II. 8. – Mekânın tarihini daha somut biçimde ele almak için ulus ve milliyetçilik incelenebilir. Ulusu nasıl tarif etmeli? Kimileri, hatta çoğunluk, ulusu doğadan (“doğal” hudutlu bir topraktan) doğan ve ta-rihsel zaman içinde büyümüş bir tür töz olarak tarif ederler. Bu da ona istikrarlı, tanımlı olduğu kadar kesin de olan bir “gerçeklik” atfeder. Vatanseverliği, hatta mutlak milliyetçiliği ezeli çünkü “doğal” hakikat olarak benimseyen burjuvaziye bu tez uygun düşer (çünkü hem onun ulusal devletini hem de tutumunu haklı gösterir). Stalinci etki altındaki Marksist düşüncenin aynı ya da (bir tarihselcilik ilavesiyle birlikte) he-men hemen aynı tutumu benimsediği de vakidir. Buna karşılık, başka

teorisyenlere göre, ulus da milliyetçilik de birer ideolojidir. “Tözel bir gerçeklik” ya da tüzel kişilik olmaktan ziyade, ulus, burjuvazinin kendi tarihsel koşullarına ve kökenine -önce bunları hayal gücünde yüceltmek için, sonra da sınıf çelişkilerini örtmek ve işçi sınıfını kendisiyle birlikte kurmaca bir birliğe sürüklemek için- yansıttığı bir kurmacadan başka bir şey pek değildir. Bu hipotezden yola çıkarak, ulusal ve bölgesel sorunları -ikincil önemdeki- dilsel ve kültürel sorunlara indirgemek kolaydır. Bu da bir tür soyut enternasyonalizme yönelir.

Fakat, ister doğallıktan yola çıkılsın, ister ideolojiden, bu şekilde ortaya konan ulus sorunu mekânı soyutlamış olmaz mı? Kavramlar, düşüncenin sonunda gerçek mekânla -toplumsal ve politik pratiğin mekânıyla- özdeşleştirdiği zihinsel bir mekân içinde gelişirler; oysa ki zihinsel mekân bunun ancak bir temsilini verir ki bu da tarihsel zamanın bir temsiline tâbi olur.

Mekânla ilişkisi içinde ele alacak olursak, ulus iki momenti, iki durumu içerir:

a) *pazar*, az çok uzun tarihsel bir zaman boyunca, yani ticari ilişkilerin ve iletişim ağlarının karmaşık kümesi boyunca yavaş yavaş inşa edilmiştir. Bu pazar yerel ve bölgesel pazarları ulusal pazara tâbi kılar; dolayısıyla hiyerarşikleşmiş düzeyleri vardır. Şehirlerin köylere çok erkenden hakim olduğu dönemde ulusal pazarın (toplumsal, ekonomik, politik) oluşumu, şehirlerin önceden var olan bir köylü, kırsal ve feodal zemin üzerinde geliştikleri ülkelerdeki oluşumundan az çok farklıdır. Sonuç aşağı yukarı aynıdır: (esasen ticari, ama aynı zamanda dinsel, “kültürel”, vb.) merkezlerin hiyerarşisiyle birlikte, ana bir merkezle, başkentle birlikte merkezi bir mekân.

b) *şiddet*, askeri bir devletin şiddeti (feodal, burjuva, emperyalist, vb.): pazarın kaynaklarını ya da üretici güçlerin büyümesini kullanan ve güç hedefleriyle birlikte bunu ele geçiren siyasal iktidar.

Ekonominin “kendiliğinden” büyümesi, şiddetin müdahalesi ve bunların etkileşimi arasındaki ilişkilerin belirlenmesi gerekmektedir. Bu hipotez içinde, iki “moment” *bir mekân üretmek* için etkilerini birleştirmişlerdir: Ulus devlet mekânıdır bu. Bu ne kişiselci bir tözsellikle [*substantialité personnaliste*] tanımlanabilir ne de saf bir ideolojik kurmacayla (“kurgusal bir merkez”). Mekânla ilişkisiyle tanımlanan başka bir yaşam tarzı vardır. Nihayet, günümüzde bu mekânların kü-

resel pazarla, emperyalizmle ve stratejilerle, çokuluslu firmalarla ve onların nüfuz alanlarıyla bağlantısını incelemek kalır geriye.

Şimdi, çok genel bir maddenin sorununu ele alalım. Bir nesne üretmek, daima, bir bilginin, teknik bir yordamın, bir çabanın ve telâza dayalı bir hareketin (çalışma) uygulanması yoluyla bir hammaddeyi dönüştürmektir. Hammadde doğrudan ya da dolaylı olarak maddi doğadan -ağaç, yün, pamuk, ipek, taş, maden- kaynaklanır. Zaman içerisinde, giderek daha fazla oluşturulmuş, dolayısıyla daha az “doğal” malzemeler, doğrudan doğruya doğadan kaynaklı maddelerin yerini almıştır. Teknik ve bilimsel dolayımın önemi büyümeye devam etmiştir. Beton, yapay lifleri, plastikleri düşünebiliriz. Ama yine de yün, pamuk, tuğla, taş, vb. gibi birincil materyaller ortadan kalkmamıştır.

Üretilen nesne, kullanılan malzemenin ve zamanın kimi izlerini genellikle taşır: Hammaddeyi değiştirmiş işlemlerdir bunlar. Bu durumda bunlar yeniden oluşturulabilir. Bununla birlikte, üretim işlemleri hammaddenin izlerini silmeye yönelir. Bazı işlemlerin amacı budur: parlatmak, cilalamak, yeniden giydirmek, dayanıklı kılmak, vb. İnşaat bittiğinde iskeleler kaldırılır; taslaklar yırtılır ve ressam eskizden tabloya ne zaman geçtiğini bilir. Bu nedenle, ürünler ve hatta yapıtlar, üretici çalışmadan ayrılmak gibi karakteristik bir özelliğe sahiptir. Hatta üretici çalışma unutulur ve bu unutmaya -bir filozof olsa, buna “örtülme” derdi- meta fetişizmini mümkün kılar: Toplumsal ilişkileri içirirken, bu ilişkilerin yanlış tanınmasına [*méconnaissance*] yol açar.

Nesneden (ürün ya da yapıt) faaliyete (üretici ve/veya yaratıcı faaliyete) geri dönmek asla kolay değildir. Bununla birlikte, doğuş sürecini ve anlam sürecini yeniden oluşturarak, nesnenin doğasını ya da -deyim yerindeyse- nesnenin doğayla ilişkisini aydınlatmayı sadece bu yaklaşım sağlar. Bütün diğer yaklaşımlar, soyut bir nesne (bir model) inşa ederler. Zaten basit bir nesne yapısını yaratarak kavrayamayız; fakat bütün nesne, biçimler, yapılar, işlevler üretilir (düşünce içinde ve düşünce dolayısıyla yeniden-üretilir).

Bir tabloyu, bir manzarayı, bir anıtı nasıl algılarız (herhangi bir “özne” nasıl algılar)? Algı, elbette “özne”ye bağlıdır; bir köylü “kendini” manzarasını orada gezinen bir şehirli gibi algılamaz. Bir tabloya bakan eğitilmiş bir meraklıyı ele alalım. Onun bakışı ne bir profesyonelin bakışıdır, ne de cahil birinin. Tablonun içerdiği nesnelerin birinden diğerine

gider; tablodaki bu nesneler arasındaki ilişkileri kavrayarak işe başlar; önce ressamın istediği etki ya da etkilere kapılır. Bu tablo (göze, kavrayışa) bir zevk sunmak için ortaya konmuş eserlerin parçası olsa da, o bundan belli bir haz alır. Fakat bu meraklı kişi tablonun bir çerçevesinin olduğunu, renkler ve biçimler arasındaki iç ilişkilerin bütün tarafından yönetildiğini bilir. Böylece, tablodaki nesnelerden nesne olarak tabloya ve resim mekânı içinde algıladığı şeyden bu mekândan kavradığı şeye geçiş yapar. Böylece, hepsi de ressam tarafından kasıtlı olarak istenmemiş “etkileri” hissetmeye ya da anlamaya başlar. Bu durumda, meraklı kişi tabloyu deşifre eder, orada öngörülemez olanı keşfeder; fakat biçimsel çerçeve içinde, bu çerçevenin dayattığı ilişki ve oranlar içinde bunu yapar. Bizim seçkin meraklımızın bulguları, (resimsel) mekân düzeyinde yer alır. Estetik sorgulamanın bu düzeyinde, “özne”, kendine sorular sorar; bir sorunu çözmeye çalışır: Teknik olarak hazırlanmış anlam etkileri ile (bazıları ona, yani “bakan kişi”ye bağlı olan) iradedişi anlam etkileri arasındaki ilişki. Böylece, maruz kalınan etkilere anlam üretici faaliyete doğru uzanmaya başlar; onu bulmak ve onunla çakışmaya çalışmak (belki yanılısama!) niyetindedir. Onun “estetik” algısı, bu durumda, herkesin bildiği gibi, birçok düzeyde yer alır.

Ayrıcalıklı bir örnekte, Marx ve Marksist düşünce tarafından ele alınan felsefenin hareketini kolayca tanırız. Yunan (Sokrates sonrası) düşünürler bilmenin toplumsal pratiğini analiz ettiler; bilgi üzerine düşünürken, bilinen *nesneler* hakkındaki yaklaşımların listesini çıkardılar. Bu teorik hazırlığın tepesinde, hem söylem unsurları olan hem de nesnelerin kavranışı (sınıflanması) olan Aristotelesçi *söylem* (logos) ve *kategoriler* doktrini bulunur. Çok daha sonraları, Avrupa’da, Descartes’ın felsefesi Logos’un tanımını incelterek değiştirir. Filozof, Logos’u sorgular ve tartışma konusu eder: Ona belgelerini ve ünvanlarını, soyluluk mektuplarını, köken sertifikasını, medeni halini sorar. Böylece felsefe, Descartes’la birlikte, soruların ve cevapların yerini değiştirir. Felsefe, merkez değiştirir; “düşünülen düşünce”den “düşünen düşünce”ye, nesnelerden edime, bilinen üzerine söylemden bilme yaklaşımına geçer. Bu da bir “sorunsal”ı (ve yeni güçlükleri) beraberinde getirir.

Marx bu yer değiştirmeye, onu mükemmelleştirerek ve genişleterek yeniden başlar. Marx’a göre, sadece bilgiye özgü yapıtlar değil, sanayi pratiği içindeki *şeyler* de söz konusudur. Hegel’i ve İngiliz iktisatçıla-

rını takip ederek, sonuçlardan yola çıkıp mevcut haliyle üretici faaliyete uzanır. Mekân içinde verili her gerçeklik, zaman içinde bir *yaratıyla* sergilenir ve açıklanır. Fakat, (tarihsel) zaman içinde cereyan eden faaliyet bir mekân yaratır (üretir) ve ancak bir mekân içinde pratik bir “gerçeklik”, somut bir varoluş edinir. Bu şema Marx’ta ve ona göre henüz yeterince iyi belirlenmemiş olsa da Hegel’den yola çıkarak ortaya konulur.

Bir manzara için, bir anıt için, yahut (doğanın içinde “verili” olmadığı sürece) mekânsal bir bütün için olduğu gibi, bir tablo için de, yapıt ve ürün toplamı için de durum budur. Deşifre edilmiş bir manzara ya da bir anıt, yaratıcı bir kapasiteye ve anlam üretici bir sürece gönderme yapar. Bu kapasite belirli bir zamana yaklaşık olarak tarihlenmiştir, zira tarihsel bir olgu söz konusudur. Bu, olaysal anlamda bir tarih, anıtın kesin açılış tarihi ya da falanca soylu kişi tarafından sipariş verildiği gün müdür? Yoksa kurumsal anlamda bir tarih midir? Falanca toplumsal örgütlenmenin bir binaya, adaletin saraya, kilisenin katedrale dahil olmasını buyurgan bir talebin istediği tarih midir? Ne biri ne diğeri. Yaratıcı kapasite, her zaman için, bir cemaatin ya da topluluğun, bir grubun, etkin bir sınıf fraksiyonunun, bir “fail”in ya da “eyleyen kimse”nin yaratıcı kapasitesidir. Sipariş ve talep farklı gruplardan kaynaklansa bile, bir bireye ya da bir kendiliğe değil, bir mekâna yatırım yapmaya yatkın toplumsal bir gerçekliğe atıfta bulunulur: Sahip olunan kaynak ve araçlarla (üretici güçler, teknik ve bilgiler, çalışma araçları, vb.) onu üretmek. Eğer bir manzara varsa, onu şekillendirmiş olan köylülerdir; dolayısıyla ister özerk olsun ister (siyasal) bir iktidara bağımlı, bunlar birer cemaattir (köydür). Eğer bir anıt varsa, ister özgürce ister (siyasal) bir iktidara bağlı olarak, bir şehir grubu onu inşa etmiştir. Tanım gerekli olsa da yeterli olmaz. Mekâm tanımak için, kırsal manzaraları, sonra da sanayi manzaralarını, ardından kentsel bir mekânsallığı tarif etmek tamamen yetersiz kalır. Birinden diğere geçiş temeldir. Üretici kapasite ile yaratıcı süreç arayışı, birçok durumda, bir (*siyasal*) iktidara kadar uzanır. Böyle bir iktidar nasıl uygulanır? Sadece sipariş vermekle mi yetinir? Aynı zamanda “talepçi” de değil midir? Kendileri de “talepçi” olan, çoğu zaman “emreden”, her zaman “katılımcı” olan tâbi gruplarla ilişkisi nedir? Bu tarihsel bir sorundur. Bütün şehirlerin, bütün anıtların, bütün manzaraların sorunudur. Bir mekânın analizi şu diyalektik ilişkiye yöneltir: Talep-emir. Yanında da şu sorular olur: “Kim? Kim için?

Kim tarafından? Neden ve nasıl?” Diyalektik (dolayısıyla çatışmalı) ilişki sona erdiğinde, emirsiz talep ya da talepsiz emir olduğunda, *bu durumda mekânın tarihi sona erer*. Hiç kuşku yok ki, yaratıcı kapasite de durur. Hâlâ mekân üretimi varsa, bu, *İktidarın düzenine göre*dir; yaratmadan üretilir, yeniden-üretim yapılır. Peki ya talep kesilebilir mi? Sessizlik, son demek değildir.

Bu mekân bir “özne” ya da bir “nesne” değil, toplumsal bir gerçeklik, yani bir ilişkiler ve biçimler kümesi olsa da, uzun bir mekân tarihinden böyle söz edilir. Bu mekân tarihi ne *mekân içindeki* nesnelerin envanteriyle (biraz önce, kültür ya da maddi uygarlık diye adlandırılmıştır) örtüşür, ne de *mekân üzerine* temsil ve söylemlerle. Bu tarih hem temsil mekânlarını hem de mekân temsillerini açıklamalıdır; fakat özellikle bunlar arasındaki bağlar ile toplumsal pratikle olan bağları açıklamalıdır. Dolayısıyla bu tarihin yeri antropoloji ile siyasal iktisat arasındadır. Eğer tarihçi mütevazı gündelik nesnelerle, beslenmeyle, mutfak araç gereçleriyle, tabak çanak ve yemeklerle, hatta giysilerle ya da ev yapımıyla -imalat malzemeleri ve maddeleri, vb.- ilgilenirse, nesnelerin kataloğu (tarif, sınıflandırma) klasik tarihe bir şeyler katar. Bu gündelik hayat, temsil mekânları içinde şekil bulur ya da onlara şekil verir. Mekânın (ve zamanın) temsillerine gelince, bunlar ideoloji tarihinin parçasıdır (genellikle felsefe, din, ahlak gibi soylu fikirlerle sınırlanan bu kavramı genişleterek filozofların ya da egemen sınıflarınkinden farklı ideolojilerle de ilgilenmek koşuluyla). Mekânın tarihi, bazı coğrafyacıların ağ diye adlandırdığı ve (politik) iskeletlere tâbi bu gerçekliklerin yaratılışını (ve sonuç olarak, zaman içindeki koşulları) gösterir.

Mekânın tarihi, “süreç” ve “yapılar” arasında, değişim ve değişmezlik arasında, olay ve kurum arasında seçim yapmak zorunda değildir. Dönemselleştirme, genel kabul gören dönemselleştirmeleri farklılaştırmalıdır. Bu tarih, (genel olarak zaman üzerine her felsefi teoriden farklı olan) bir *zaman tarihinden* elbette ayrılmaz. Böyle bir araştırma için çıkış noktası, doğa-mekânın coğrafi tanımları değil, daha ziyade doğal ritimlerin incelenmesi; insan vücudunun hareketlerinin, özellikle çalışma hareketlerinin bu döngülerde ve mekân içine kayıtlarında yarattığı dönüşümlerin incelenmesidir. Dolayısıyla, başlangıçta, mekânsal-zamansal *ritimler*, toplumsal bir pratiğin dönüştürdüğü doğanın ritimleri yer alır.

Başlangıçta, antropolojik belirlenimler bulunacaktır. Bu belirlenimler, doğayı sahiplenmenin temel biçimleriyle bağlantılar içerir: sayılar, karışıklık ve simetriler, dünya tahayyülleri, mitler.⁶ Bu hazırlıklar içinde, bilgi ile semboller, pratik ve teori, düz-anlam ve yan-anlam (retorik), dahası dekupajlar (aralıklar) ve yorumlar (mekân temsilleri), kısmi grup faaliyetleri (aile, kabile, vb.) ve toplum faaliyetlerinin geneli birbirinden kolaylıkla ayrılamaz. Arkada ve bu hazırlıkların altında, başlangıçta ne vardır? İlk *mihenk noktalarının dikilmesi*; avcılarının, çobanların, göçebelerin, sonradan sembolik olarak belleğe yerleştiren, belirtilen ve yorumlanan *yönelimleri*.

Doğa-mekân üzerine, kendiliğinden fenomenlerin Heraklitosçu akışı üzerine, bu kaos (bedenin berisi) üzerine, zihinsel ve toplumsal faaliyet ağını atar; kelimelerin düzeniyle *belli bir noktaya kadar* örtüş-tüğü görülecek bir düzen oluşturur.

Yolların ve ağların kat ettiği doğa-mekân değişir; pratik faaliyetin buraya dahil olduğu, toplumsal mekânın doğaya yazıldığı (belki çiziktirildiği), bir mekân temsili içerdiği söylenebilir. Yerler belirtilmiş, işaretlenmiş, adlandırılmıştır. Ağlar arasında olduğu gibi yerler arasında da boşluklar, marjlar vardır. Bunlar sadece *Holzwege* -orman yolları- değildir, çayırın ve tarlaların yollarıdır. Önem taşıyan, süren şey, yolda yürütenlerden çok -vahşi ya da evcil hayvan ağları, evlerde, köy ya da kasabalardaki evlerin etrafında, civarlarda bulunan insanlar-, yoldur. Her yerde ayrı ayrı ve iyice belirtilmiş izler, kat edilen yollara bağlı “değerleri” taşır: tehlike, güvenlik, beklenti, vaat. (“Faillerin” gözünde bu şekilde olmasa da, modern kartografinin soyutlaması içinde ortaya çıkan) grafizm, bir çizimden ziyade bir örümcek ağma benzemektedir.

Bunun bir metin olduğu söylenebilir mi? Bir mesaj mıdır? Analojinin pek bir şey aydınlatmadığını ve metinlerden ziyade *dokuların* [‘textures’] söz konusu olduğunu söyleyelim. Her anıtı ya da her binayı, çevresiyle, düzenlenişiyle, iskân edilmiş mekânı ve ağlarıyla birlikte bu mekânın üretilmesi olarak ele alan mimarilere baş-dokumacılık [‘archi-

6 Bkz. çeşitli yayınlar arasında, Viviane Pâques. *L'arbre cosmique*, Paris, 1964; Frobenius: *Mythologie de l'Atlantide*, Fransızca tercüme, Payot, 1949; G. Balandier: *La vie quotidienne au royaume de Kongo*, Paris, 1965; Luc de Heusch: *Structure et Praxis chez les Lele de Kasai*, L'homme, 1964. Ayrıca bkz.: *Semeiological Analysis of the traditional Africa settlement*, Ekistics, Şubat 1972, A. P. Logopoulos, vb.

texture'] denebilir. Böyle bir analogi mekânsal pratiği aydınlatır mı? Bu konuya geri geleceğiz.

Zaman ve mekân, dokuları bakımından birbirinden ayrılmaz: Mekân bir zamanı içerir, zaman da bir mekânı. Bu ağlar hiçbir yerde kapalı değildir. Tuhaf ve yabancıyla, tehditkâr ve yararlı olanla, düşman ya da dostla her yerde karşılaşılır. Açık ve kapalı (sonlanmış) şeklindeki soyut ayırım bunlara uygun düşmez.

Bu yollar, pratiğin onları gerçekleştirmediği momentlerde, temsil mekânlarına girdiklerinde, hangi yaşam tarzlarını edinirler? Bunlar doğanın içinde mi, yoksa doğanın dışında mı algılanır? Ne biri ne diğeri. İnsanlar bu güzergâh ve yolları, bu ağları ve kat edilen yolları, öykülerle, mitsel “varlıklarla”, cinlerle, somut varlıklar olarak algılanan yararlı ya da zararlı ruhlarla canlandırırılar. Pratik olarak *da* belirlenen mitsel ve sembolik bir mekânın dışında mit ve semboller var mıdır? Kuşkusuz yoktur.

Çağlar boyunca herhangi bir grubun taşıdığı, ele aldığı, yerinden ettiği, aktardığı bu türden antropolojik belirlenimlerin korunmaması da daima mümkündür. Bununla birlikte, yapısal değişmezler olduğu sonucuna, bir telâhın ve yeniden-üretim olduğu sonucuna varmadan önce, dikkatli bir inceleme kaçınılmazdır. *Floransa* örneğini ele alalım.⁷ 1172 yılında Floransa komünü, şehrin, trafiğinin, yargılama alanının genişlemesine cevap vermek için kent mekânını elden geçirir. Dolayısıyla, bir proje ve toptanlık vardır; yoksa sadece bir meydan, rıhtım, köprüler, yollar yapan, yalnızca kısmi bir mimari faaliyetin şehirdeki yankısı değildir bu. Tarihçi, siparişin ve talebin etkilerini gayet iyi takip edebilir. Talepte bulunanlar, şehrin, dolayısıyla sur içinin sunduğu koruma ve avantajlardan yararlanmak isteyen insanlardır. Emir ise gözü yükseklerde olan ve bu ihtirasının araçlarına sahip bir otoriteden gelir. Roma surları terk edilir. Geleneksel dört kapı yerine artık altı ana kapı, buna ilaveten Arno'nun sağ yakasında dört tali kapı ile artık şehrin parçası olan Oltrarno'da üç kapı olacaktır. Bu şekilde üretilen kent mekânı sembolik bir çiçeği yeniden üretir. Rüzgâr gülü; bir “*imago mundi*”ye göre şekillenir. Fakat mekân tarihçisi, uzaktan ve başka yerden gelen bu temsil mekânına, “*contado*”yu (Toskana bölgesi) ve merkezle ilişkilerini dönüştüren ve bir mekân temsiline yer veren altüst oluşlara aynı

7 Bkz. J. Renouard: *Les villes d'Italie*, teksir edilmiş ders notları, fasikül 8, s. 20 ve devamı.

önemi atfedemez. Daha eski zamanlarda antropolojik bakımdan temel oluşturan şey, tarihin akışı içinde bir rastlantı halini alır. Antropolojik olan tarihsel olanın içine, koşullara, konjonktürlere, kaynaklara göre çeşitli biçimde işlenen *malzeme* ve kullanılan *madde* olarak girer.⁸ Yer değiştirmelere, ikamelere, transferlere yol açan tarihsel oluş, malzeme ve maddelere bağlanır. Toskana’da bir temsil mekânından (dünya tahayyülü) bir mekân temsiline, perspektife geçilir. Söz konusu tarihin önemli bir olayını tarihsel olarak *tarihlendirmeyi* sağlar.

Mekânın tarihi, antropolojinin egemenliğinin sona erdiği zamandan, bilhassa sanayi ürünü olarak mekân üretiminin başladığı zamana götürür: Yeniden-üretilebilir olan, toplumsal ilişkilerin telakki ve yeniden-üretimi, yapıt üzerinde, doğanın yeniden-üretimi üzerinde, doğanın kendisi ve doğal zamanlar üzerinde hiç tereddütsüz baskın çıkar. Böyle bir mülahaza başka hiçbirleriyle örtüşmez. Bu tarihin bir başlangıcı ve bir sonu, bir tarih-öncesi ve bir tarih-sonrası vardır. Bir tarih-öncesi vardır: Doğa, toplumsal mekâna hakimdir. Bir tarih-sonrası vardır: Yeri belirlenmiş olan doğa, uzaklaşmaktadır. Bu şekilde sınırlanan mekânın tarihi kaçınılmazdır. Ne başlangıcı ne sonu olaysal anlama tarihlenebilir. Başlangıç, (evlerde, köylerde ve şehirlerde) birden fazla izi kalan bir döneme uygundu. Tarihsel olduğu söylenebilecek bu dönem boyunca soyut *ilişkiler* oluşur: Genelleşen mübadele değeri, gümüş ve altın (yani bunların işlevleri), sonra da sermaye. Bu soyutlamalar -biçimleri içeren toplumsal ilişkiler-, ikili somut bir varoluş edinirler. Mübadele değerinin aygıtı ve genel dengi, para, para “parçası” içinde var olurlar. Fakat para kullanımının varsaydığı ve sonunda vardığı ticari ilişkiler, toplumsal olarak, ancak alana yansındıklarında var olurlar: ilişki ağları (yollar, pazarlar) ve hiyerarşikleşmiş merkezler, şehirler. Her dönemde, merkezler (her birinin işleyişi) ile bütün arasında belli bir denge varsaymak gerekir. Dolayısıyla, (kentsel, ticari, vb.) “sistemler”den söz edilebilir, fakat bu, temel faaliyetin, yani mekân üretiminin bir içerimi ya da sonucu, önemsiz bir yanıdır.

8 Bkz. daha önce geçen, Toskana’da mekân ve Quattrocento döneminde sanat ve bilimdeki yankıları üzerine bilgiler. Daha ilerde, E. Panovsky’nin *Architecture gothique et pensée scolastique* ve P. Francastel’in *Art et Technique* üzerine eserinde bu sorular yeniden ele alınacaktır. Mimariye vurgu yapılması kabul edilirse, en iyi eser hâlâ Viollet-le-Duc’ün *Entretiens sur l’architecture*’üdür.

20. yüzyılla birlikte moderniteye girilir, aşına olduğumuz bu terimler (“yüzyıl”, modern ve modernite) birçok muamma gizlerler ve ham halde olduklarından incelikli bir analiz gerekir. Mekânda, özellikle temsil mekânlarında, değişmezlerin, uzantıların, durgunlukların gizlediği önemli değişimler gerçekleşir. Evi ya da Konutu ele almak fark etmez. Büyük şehirlerde, özellikle, şehirlerin parçalanması sonucunda bu şehirler etrafında çoğalan “kentsel doku” içinde, Ev, tarihsel-şiiirsel bir gerçeklikten başka bir şey değildir, folklorla, hatta etnolojiye bağlanır. Bu hatıra tebelleş olur, sanatta, şiiirde, tiyatrodâ, felsefede ayak direr. Dahası, 20. yüzyılda inşa edilen korkunç kent gerçekliğinin içinden geçer; nostaljik bir haleyle onu güzelleştirir; eleştiriye canlandırır. Heidegger kadar Bachelard da -önemi ve etkisi hiç kuşkuyla yer bırakmayan yazılarında, Evden heyecanla ve heyecan verici biçimde söz ederler. Ev, hâlâ kutsal, neredeyse dinsel, mutlağa yakın, ayrıcalıklı bir mekân etkisi bırakır. Bachelard’daki Mekân Poetikası ve “topofili”si, düş görerek kat ettiği (ve bilimsel bilgiyle oluşturulmuş mekân temsillerinden ayırt ettiği) *temsil mekânlarını* bu mahrem ve mutlak mekâna bağlar.⁹ Evin içeriği neredeyse ontolojik bir mertebeye erişir; ~~çel~~çelimeneceler, kasalar, dolaplar, filozof-şairin algıladığı doğâ analoglarıyla temel figürlere yakınlâşırlar: Kuş Yuvası, Deniz Kabuğu, Köşe, Çember. Arka planda, deyim yerindeyse, annelik ve hatta döl yatağı belirir: Doğâ. Ev, kozmik olduğu kadar insanidir de. Mahzenden tavan arasına, temellerden çatıya, hem hülyalı hem rasyonel, hem dünyevi hem göksel bir yoğunluğu vardır. Konut ile Ego arasındaki ilişki, rastlaşmaya, çakişmaya benzer. Salgılanmış ve yaşanan mekân olan Deniz Kabuğu, Bachelard’a göre, insan “mekânı”nın ve niteliğinin prototipidir.

Heidegger’e gelince, onun Düşünme’ye yakın olan İnşa Etme fikri, dolanıp durmayla çelişen ve Varlığı kabul etmek için günün birinde belki de bu dolanıp durmayla ittifak yapan Konut projesi, bu ontoloji, Doğâ’ya yakın oldukları için biraz uzakta olan şeylere ve şeyolmayanlara gönderme yapar: Testi,¹⁰ Kara Ormanlar’da köy evi,¹¹ Tapınak.¹² Bununla birlikte, mekân, orman, yol, “orada-varlıklar”dan,

9 Bkz. *A.g.e.*, s. 19.

10 Bkz. *Essais et conférences*, s. 198.

11 *A.g.e.*, s. 191.

12 Bkz. *Holzwege*, Fransızca tercüme s. 31 ve devamı.

varolanlar'dan, *Dasein*'dan ne daha fazlasıdır ne başkası. Filozof bunların menşeyini sorguluyor, "tarihsel" bir soru soruyor olsa da, istikamet ve yön kuşkuyla hiç yer vermez: Heidegger için zaman mekândan daha önemlidir; Varlığın bir tarihi vardır ve tarih Varlığın Tarihi'nden başka bir şey değildir. Bu onu kısıtlı ve kısıtlayıcı bir Üretim fikrine yöneltir: Ortaya çıkarma, belirme, zaten mevcut şeyler arasına bir şeyi -mevcut şey olarak- getirir. Kısmen totolojik olan bu önermeler, hayranlık verici ama muammalı ifadeye pek az şey eklerler: "Mesken tutmak, varlığın temel özelliğidir, faniler bu sayede vardır." Dil de Varlığın Konutu'ndan başka bir şey değildir.

Bu mutlak mekân takıntısı, tarihselin içinden geçer (mekân tarihi – tarih mekânı – mekân temsili – temsil mekânları). Analitik karşısında geriye giden, üretici sürecin genel sunumu karşısında daha da geriye giden betimleyici bir bilgiye gönderme yapar. Herhangi bir özel ve parçalı bilim bu rolü üstlenmek istemiştir. Diğer bilimler arasında antropolojidir bu (antropolojinin vaftiz ismine, hedefi ayrıntılı belirtmek için genellikle bir isnat eklenir: kültürel, yapısal antropoloji gibi). Köye (tercihen Bororo ya da Dogon'a, kimi zaman bir taşra veya Alsas köyüne) ya da geleneksel eve özgü mülâhazaların modern dünyaya (bağlam değiştirerek ve/veya genelleşerek) uygulanması ve bunun sorumluluğunun üstlenilmesi buradan kaynaklanır.

Bu mülâhazalar anlamı nasıl korur? Bunun birçok gerekçesi vardır; öncelik nostaljidedir. Aralarında gençlerin de bulunduğu çok sayıda insan moderniteden, şehirlerden, güç yaşamdan kırlara doğru, folklorla doğru, zanaatkârlığa ve hayvancılığa doğru kaçmaktadır. Çok sayıda turist az gelişmiş ülkelerde, diğer ülkeler arasında, Akdeniz kıyısında-kilerde seçkin -ya da böyle geçinen- bir hayat yaşamaya gitmektedir. Turist sürülerinin gelişiyile yok olan -çünkü onlar mekânı tüketir ve yok ederler- kentsel (Venedik, Floransa) ya da kırsal mekânlara yönelen bu kaçış, mekânın önemsiz çelişkilerinden biri değildir.

Günümüzde modernitenin tarihi ve geçmişi kabaca tasfiye edişi çok eşitsiz bir şekilde sürmektedir. Kimi ülkeler (örneğin İslam bölgesinde) her alanda sanayileşmeyi frenleyerek, sanayi mekânının ve mekân temsiliinin altüst ettiği kendi konutlarını, geleneklerini, temsil mekânlarını korurlar. Çok modern olan diğer ülkeler ise konutları, geleneksel mekânı ve ona eşlik eden şeyi, gelenekleri, temsilleri, değişmeden ko-

rumaya çalışırlar. Aşırı sanayileşmiş ve aşırı kentleşmiş Japonya'da ev, yaşam, geleneksel temsil mekânları varlıklarını sürdürür; ama folklorik tarzda (kalıntı, turistik mizansen, kültürel geçmişin tüketimi) değil, aktüel ve pratik "gerçeklik" olarak. Bu durum ziyaretçilerin kafasını karıştırır, ülkedeki modernistleri ve teknokratları sinirlendirir, hümanistleri büyüler. Bu, aynı zamanda -ama çok uzak bir çağrışımla- Batılının köylere ve kırsal konutlara olan hayranlığına da denk düşer.

Amos Rappoport'un *Ev antropolojisi* üzerine kitabının önemi de bu şaşırtıcı ısrardan kaynaklanır.¹³ Gerçekten de, Périgueux evi, antropolojinin klasik uzmanlık alanları olan Eskimo igloo'su ya da Kenya kulübesi kadar analizi hak etmektedir. Bu yazar, indirgemeci şemaları (çünkü bu şemalar ikilidir: konutun değerlendirdiği ve/veya değersizleştirdiği mahremiyet) genelleştirmeye çalıştığında, antropolojinin sınırları daha iyi görülür, hatta göze çarpar. Yazar, Fransa'da geleneksel olarak asla eve davet edilmediğini, ama kafeye, bara davet edildiğini (davet eden kimdir?) ileri sürmekte tereddüt etmez.¹⁴

Antropoloji özü gizleyemez. Modernitenin (modern kapitalizmin) mekânı, Kenya'da, Fransa köylerinde (ya da diğer köylerde) keşfedilmez, bu eğilimler oralarda ortaya çıkmaz. Bu tür incelemeleri ön plana koymak, gerçeğin etrafından dolaşmaktır, bilginin yönünü değiştirmektir, fiili mekân "sorunsalı"na sırt çevirmektir. Bu sorunsalı kavramak için etnologlara, etnograflara, antropologlara başvurmak gerekmez. Öncelikle "modern" dünyanın kendisini, onu gizleyen ikili veçhesiyle -kapitalizm, modernite- yeniden ele almak gerekir.

Mekân üretiminin *hammaddesi*, tikel nesneler için olduğu gibi, özel bir malzeme değildir. Bu, *doğanın ta kendisidir*; ürüne dönüştürülmüş, hırpalanmış, bugün tehdit altında olan ve belki de çökmüş, hatta -paradoksun doruğu!- kesinlikle *belli bir yerle sınırlandırılmış* doğa.

Yine de ortaya çıkış anı diyebileceğimiz şeyi tarihlendirmek gerekir. İhmal edilmiş bir bilgi, bilinmeyen bir gerçekliğin bilgisi, yani mekânın ve mekân üretiminin varlığı, ne zaman ve nerede, nasıl ve niçin kabul gördü? Evet, bu ortaya çıkış kesin olarak tarihlenebilir. Eleştirel analizin defalarca karşılaşacağı *Bauhaus*'un "tarihsel" rolü

13 *Pour une anthropologie de la Maison*, Dunod, 1971, Japonya üzerine, vb. s. 101, s. 113.

14 *A.g.e.*, s. 96, vb.

buydu. Bauhaus sadece mekânın içine bir “nesne konumu” ya da mekân üzerine perspektifler getirmekle kalmadı, bir mekân anlayışı, genel bir konsept de getirdi. Bu dönemde (1920’ye doğru; Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra) ileri ülkelerde (Fransa, Almanya, Rusya, ABD) pratik olarak zaten düşünülmüş, fakat henüz rasyonelleştirilmemiş bir bağlantı keşfedilir: Sanayileşme ile kentleşme arasında, çalışma yerleri ile ikamet yerleri arasındaki bağıdır bu. Teorik düşünceye giren bu bağlantı, derhal bir projeye, hatta programa dönüşür. Paradoksal olan şey, bu “programatiğin” hem rasyonel hem de devrimci geçinecek olmasıdır. Oysa ki devlete, devlet kapitalizminin ve devlet sosyalizminin devletine gayet iyi uyum sağladığı, sonradan aşikâr ve sıradan bir olgu olacaktır. Program, Gropius için olduğu gibi Le Corbusier için de *mekânın üretimidir*. Bu programı Paul Klee ilan etti: Sanatçı, ressam, heykeltıraş, mimar, bir mekânı göstermez, yaratır. Bauhausçular, şeylerin ilişki ve bütünlüklerini dikkate almadan, mekân içinde birbirlerinin dışında duran şeyleri, menkul ve gayrimenkulleri *üretmenin* mümkün olmadığını anladılar. Bunları birbirine eklemek, nesneleri yığmak, toplamak ya da koleksiyonunu yapmak imkânsızdır. Üretici güçler, teknik olanaklar ve modernite sorunları verili olduğundan, şeyler ve nesneler ancak ilişkileri içinde, ilişkileriyle birlikte üretilebilirler. Başlangıçta, çeşitli sanatçıların yarattığı kümeler -anıtlar, şehirler, mobilyalar-, hükümdarların zevki, sanat hamilerinin zekâsı, sanatçıların dehası gibi öznel ölçütlerden kaynaklanıyordu. Aristokratik bir yaşam tarzına bağlı falanca ya da filanca nesneyi (“mobilyalar”) alımlamak için, mimarlar, halk için meydanların ve kurumlar için anıtların yanında, saraylar inşa ediyorlardı. Bunların bütünü, çoğu zaman şaşırtan, asla rasyonel olarak tanımlanmamış, belirgin bir neden olmadan doğup ölen üsluba sahip bir mekân oluşturuyordu. Bundan böyle, geçmiş keşfeden, güncelin ışığında onu aydınlatan Gropius’un hissettiği gibi, toplumsal pratik değişir. Mevcut haliyle mekânsal kümelelerin üretimi, üretici güçlerin kapasitesine, bir rasyonelliğe denk düşer. Dolayısıyla, formları, işlevleri, yapıları bu mekânın içine tek tek dahil etmek değil, *birlikçi bir anlayışla* formları, işlevleri, yapıları kapsayarak mekânın geneline hakim olmak söz konusudur. Bu, Marx’ın bir fikrini doğrulamaktadır: Sanayi, “insan”m (toplumsal varlığın) yaratıcı kapasitelerinin yazılı olduğu kitabı gözler önüne serer.

Bauhausçular, bütünsel bir proje (bütünsel bir sanat projesi) hazırlamak için birleşmiş sanatçılar, Klee'yle birlikte,¹⁵ gözlemcinin toplumsal mekân içinde -ki, evler, binalar, saraylar gibi nesneler arasında yer alır- her bir nesnenin etrafında dönüp duracağını, yoksa sadece uzun uzun bakmakla, onu ayrıcalıklı bir yanıyla ele almakla yetinmeyeceğini keşfettiler. Mekân, algıya, kavrayışa açıldığı gibi, pratik eyleme de açılır. Sanatçı mekân içindeki nesnelerden mekân kavramına geçer. Aynı dönemde, avangart ressamalar da çok yakın önermelere varırlar. Bir nesnenin bütün veçheleri eşzamanlı olarak ele alınabilir; eşzamanlılık içinde zamansal bir ardışıklığı barındırır ve özetler. Buradan birçok sonuç doğar:

a) *Yeni bir mekân bilinci*, mekânı kâh kasıtlı olarak çizime, plana, tuvalin yüzeyine indirgeyerek inceler (*surrounding*, bir nesnenin etrafı), kâh -tersine- onu plan kırıkları ve kopukluklarıyla ele alarak tuvalin üzerinde mekânsal derinlik oluşturur. Buradan özgül bir diyalektizasyon doğar.

b) *Fasat kaybolur*: gözlemleyene dönük yüz, tabloların ve anıtların ayrıcalıklı veçhesi ya da yanı kaybolur (buna karşılık, faşizm fasatların önemini arttırır ve 1920-1930 döneminden itibaren eksiksiz bir "spektakülerizasyon"a dayanır).

c) *Mekânın geneli*, doldurulacak boşluk, iskân edilecek çevre olarak soyutlamanın içine yerleşir. Neyle yerleşir? Kapitalizmin toplumsal pratiği cevabı daha geç bir tarihte bulacaktır. Mekân imgelerle, işaretlerle, ticari nesnelerle dolacaktır. Böylece şu sözde kavram ortaya çıkar: çevre (kimin, neyin çevresi?).

Moderniteyi ele alan mekân tarihçisi, Bauhaus'un tarihsel rolünü hata yapmaktan çekinmeden belirtebilir. O tarihte (1920-1930), büyük felsefi sistemlerin ötesinde, matematik ve fizik incelemelerinin dışında, mekân ve zaman üzerine düşünme toplumsal pratiğe, ve daha özel olarak, sanayi pratiğine ve mimari ve kentsel araştırmalara bağlanır. Felsefi soyutlamadan toplumsal pratiğin analizine bu geçiş vurgulanmayı hak eder. Bauhausçuların ve diğerlerinin başlattığı bu geçiş sırasında, bu kişiler kendilerini yenilikçiden de daha ilerde, birer devrimci olarak görürler. Yarı yüzyıl sonra, bu özellik Dada'ya ve Dadacılar (bazı ihtiyat ve çekincelerle birlikte bazı gerçeküstücülere) atfedilebilecektir.

15 "Sanat görüneni yansıtmaz; görünür kılar" (Klee, 1920).

Bauhaus'un tarihsel rolünü saptamak kolaydır, fakat kapsamını ve sınırlarını göstermek güçtür. Estetik bir perspektif değişiminin nedeni ve gerekçesi midir, yoksa toplumsal pratik içindeki bir değişim semptomu mudur? Sanat, mimari ve resim tarihçilerinin çoğunun düşündüğünün tersine, daha ziyade bu ikincisidir. Bauhaus'un cüreti ne sonuç verecektir? Kapitalist ya da sosyalist olsun, devletin homojen ve monoton dünya çapındaki mimarisi. Nasıl ve niçin?¹⁶

Mekânın tarihi varsa, mekânın dönemlere, toplumlara, üretim tarzlarına ve üretim ilişkilerine göre özgüllükleri varsa, bir kapitalizm mekânı var demektir; yani burjuvazinin yarattığı ve hakim olduğu toplumun mekânı vardır. Bauhaus'un, -başkalarının yanı sıra- Mies Van der Rohe'nin eser ve yazıları bu mekânı ana hatlarıyla belirtmiş, ifade etmiş ve gerçekleştirmiş değil midir? Oysa ki Bauhaus kendini devrimci görüyor ve böyle ifade ediyordu. "Tarih"ın bu ironisine uzun uzun geri dönmek gerekecektir.¹⁷

Mekânın tarihi üzerine düşünme inisiyatifi E. Giedion'dan gelir.¹⁸ Pratikten koparak ama teorik nesneyi oluşturarak, tahayyül ettiği tarihin merkezine mekânı yerleştirir, yoksa yaratıcı dâhiyi, zamanın ruhunu, teknikleri, vb. değil. Ona göre, üç evre birbirini izler. Birincisinde (Mısır, Yunan) mimari yapılar toplumsal ilişkileriyle birlikte, dolayısıyla *dışardan* tasarlanmış ve gerçekleştirilmiştir. Roma'daki Panteon başka bir anlayışın ifadesidir: Anıtın iç mekânı öne çıkar. Çağımız, mekânların etkileşimini ve birliğini tasarlayarak dış-ıç karşıtlığını aşmaya çalışmaktadır. Bu yazar toplumsal mekânın gerçekliğini *tersine çevirmektedir*. Dünya'nın simgesi (Mundus) Panteon ışığa doğru açılmaktadır; *imago mundi*, yarım küre ya da iç kubbe dışarıyı simgelemektedir. Yunan tapınağına gelince, kutsal ve kutsanmış bir mekânı, belli bir yere bağlanmış tanrının ve tanrısallaştırılmış yerin mekânını, Sitenin politik merkezini sonlandırmaktadır.¹⁹ Yanılgı nereden kaynaklanmaktadır? Aşağı yukarı her yerde görülen ilk hatadan. Giedion,

16 Bkz. Michel Ragon, *Histoire mondiale de l'architecture et de l'urbanisme modernes*, özellikle II, s. 147 ve devamı.

17 A.g.e.

18 *Space, Time and Architecture*, 1941.

19 Bkz. Heidegger, *Holzwege*, Fransızca tercüme, Tapınak üzerine fragman, s. 31 ve devamı.

önceden var olan bir mekân ileri sürmektedir, Öklidçi bu mekânda insanın duygu ve beklentileri gelip yatırım yapar ve bu duygu ve beklentiler hissedilir olur. Bu mekân felsefesine içkin tinselcilik, aynı yazarın *The Eternal Present* (1964) adlı eserinde görülür. Yazar, geometrik olanla tinsel olan arasındaki bu naif gidiş gelişten kurtulamaz. Diğer yandan, kendi oluşturduğu tarihi sanatın ve mimarının tarihinden ayırmaz. Oysa ki bambaşka bir şey söz konusudur.

Görsel mesajlarla dolu boş bir mekân imgesi Bruno Zévi'nin düşüncesini de sınırlandırır. Ona göre,²⁰ coğrafi mekân, bu mekânda ikamet edenlerin hareket ve eylemleriyle canlanır. Bir hakikati, gayet yerinde hatırlatır: Her binanın, her konutun, sadece *dışarı*sı değil, bir de *içeri*si vardır. Dolayısıyla, mimarının toplumsal eyleminde araç olan, içeri/dışarı ilişkisiyle tanımlanan bir mimari mekân oluşur. Bauhaus'tan onlarca yıl sonra, mimarının klasik ülkesi olan İtalya'da bu ikiliği hatırlatma gereği şaşırtıcı değil midir? Bu, fasadın eleştirel analizinin işlevsel olmadığı anlamına gelir. *Mekân*, *kesinlikle görsel kalmış*, bir "görselleştirme mantığı"na tâbi kılınmıştır. Bruno Zévi'ye göre, göz eğitiminin dikkate alması gereken (beden hareketlerine bağlı) cismani bir öge, görsel mekân algısını destekler. Cismani olduğu için "temsil edici" olan mekânsal deneyimin bu "yaşantı"sını B. Zévi, bilgiye, dolayısıyla "bilince" havale eder, ama yine de, kitabında, optik (geometrik-görsel) mekânın bu içeriği mekânın önceliğini tehdit etmez. Yazar bu içeriğe sadece pedagojik düzlemde, mimarının öğrenilmesinde ve bilenlerin eğitiminde önem verir. Ona göre, bakış öncelikle mekânı görüp değerlendirmezse, bir mekân "güzel" ya da "çirkin" diye nasıl yargılanabilir? Bu estetik ölçüte başat bir değer nasıl verilebilir? İnşa edilmiş bir mekân, kullanım dışında, başka nasıl boyunduruk altına alınabilir ya da geri püskürtülebilir?²¹ Belirtilen eserler mekânın tarihinde hiç kuşkusuz yer etmiştir. Bu tarihi ortaya seriyorlar, ama onu göstermiyorlar. Tarihin problemlerini belirtiyor, yola işaretler koyuyorlar. Dolayısıyla, mekânın tarihi soyutlamanın ve görselin iç bağlantılarını, bunların büyüyen egemenliğini gösterecektir. Bu tarih, "görsellik mantığı"nda doğuşu ve anlamı, yani böyle bir "mantığın"

20 *Apprendre à voir l'architecture* (tercüme, Éditions de Minuit).

21 Bkz. *Apprendre à Voir*, Fransızca tercüme, Éditions de Minuit, s. 15-16 ve Ph. Boudon'un saptamaları, *L'espace architectural*, Dunod, 1971, s. 27 ve devamı.

içine dahil olan stratejiyi göstermelidir, çünkü özel bir “mantık” bir stratejinin aldatmaca adından başka bir şey asla değildir.

II, 9. – Tarihsel materyalizm, bu şekilde düşünülen tarihle genişleyip teyit bulurken, kendisini de dönüştürür. Nesnelliği derinleşir. Sadece şeylerin ve eserlerin üretimine, bu üretimin (ikili) tarihine yönelmekle kalmaz. “Hammadde” olarak doğadan yola çıkıp mekâna ve zamana uzanarak, *üretim* kavramını geliştirir ve bu ürün -mekân- hem şeyleri (mallar, nesneler) hem de yapıtları kapsar.

Tarihin özeti, “kısaltılması” ve “endeksi” sadece felsefelerde değil, felsefenin ötesinde, somutu ve soyutu da kapsayan -bunları felsefi mutlağın içinde bırakmak yerine tarihselleştiren- bu üretimin içinde de bulunur. Böylece, felsefi mutlağa karşılık olarak, tarihi metafiziğin bir dayanağı (bir oluşum ontolojisi) yapmak yerine, tarihin görecelileştirilmesi tamamlanır. Öyle ki, tarih-öncesi, tarih ve tarih-sonrası bir anlam edinir. Mekân tarihinin tamamen tarihsel olan evresi, -ilkel evresinden soyutlamanın egemen olduğu dünya pazarına dek- sermaye birikimiyle örtüşür.

Diyaletik materyalizme gelince, o da genişler, teyit edilir ve dönüşür. Yapıt-ürün, tekrar-farklılık gibi yeni diyaletik hareketler ortaya çıkar. İşbölümüne içkin diyaletik hareket, üretici faaliyet (hem toplumsal çalışma gibi genel, hem de bölünmüş, parçalanmış emek) ile aynı zamanda araç da olan bu ayrıcalıklı ürün -mekân- arasındaki ilişkinin sunumuyla derinleşti. Doğal töz olan mekânın “gerçekliği” ile şeffaflık olan “gerçek-dışılığı” eşzamanlı olarak çözülür. Mekân, birikimin, büyümenin, metanın, paranın, sermayenin ortamı olarak “gerçeklik” şeklinde belirir; fakat sunum mekânın doğuşunu -üretimi- ni- takip ettiğinde, bu “gerçeklik” tözsel ve özerk görünümünü yitirir.

Daha önce sorulmamış bir soru kalır geride: Toplumsal ilişkiler tam olarak ne şekilde var olur? Tözsellik olarak mı? Doğallık mı, yoksa biçimsel soyutlama mı? Mekânın incelenmesi buna cevap vermeyi sağlar: Toplumsal üretim ilişkilerinin, mekânsal bir varlıkları olduğu için toplumsal varlıkları vardır; kendilerini bir mekâna yansıtır, mekânı üreterek bu mekâna dahil olurlar. Yoksa, bu ilişkiler, “saf” soyutlama içinde, yani temsiller ve sonuç olarak ideolojinin içinde, başka deyişle söz kalabalığı, boş laflar, kelimeler içinde kalabilir.

Eşzamanlı olarak hem kapitalist üretim tarzının *ürünü*, hem de burjuvazinin siyasal-iktisadi *aygıtı* olan mekâna gelirsek... Bu mekân çelişkileri ortaya çıkarır. Diyalektik, zamanın dışına çıkarak gerçekleşir; öngörülemez bir şekilde, mekânın içerisinde işler. Mekânın çelişkileri, tarihsel zamandan kaynaklanan çelişkileri ortadan kaldırmadan, tarihin dışına çıkarlar ve dünya çapındaki eşzamanlılık içinde eski çelişkileri başka bir düzeye taşırlar, kimileri körelir, kimileri şiddetlenir, çelişik bütün yeni bir anlam edinir ve “başka şeyi” -başka bir üretim tarzını- belirtir.

II, 10. – Zamanın mekâna ne şekilde kaydolduğuyla ilgili, yani -ister cisimler, isterse de toplum, evren ve dünya söz konusu olsun- mekânsallığı doğuran zamansal süreç hakkında her şey söylenmiş değildir, hatta hiçbir şey söylenmemiştir.

Felsefeden çok cılız şemalar kalmıştır sadece. Dünya: Karanlıklarda cereyan eden karanlık olaylar dizisi. Evren: ışıltılı eşzamanlılık. Heraklitosçuluk: Hep yenilenen evrensel akış, “varlıkları” taşır ve her istikrar sadece görünüştedir. Eleacılık: Sadece istikrar “gerçeği” oluşturur ve anlaşılır kılar; öyle ki oluşum sadece görünüştedir. Mutlak öncelik de buradan kaynaklanır; kâh farklılıktan (yeni, her zaman ve hiç durmadan, trajik biçimde yeni), kâh tekrardan (her zaman ve her yerde, komik bir şekilde tekrar söylenen). Dolayısıyla kimileri için mekân güçsüzlüktür, terk edilmişlik duygusudur, zamanın dışına düşüştür, zaman da (ezeli) Varlığın dışına düşer. Şeyler dizisi olan mekân, sonluyu ayırır, dağıtır, böler, kapsar ve sonluluğu maskeler. Başkaları içinse, tersine, mekân, beşiktir, doğum yeridir, doğadan topluma iletişimlerin ve mübadelenin ortamıdır. Dolayısıyla, her zaman verimlidir: gerilimler ve/veya uyumlar içerir.

Bir tohumdan (ve sonuç olarak, nispi bir kökenden) yola çıkarak bir mekân içinde zamanın gerçekleşmesi; bu gerçekleşmenin güçlüklerle karşılaşması ve durması, dinlenme ve molalar; bu momentler sırasında sürecin içinde taşıdığı özgünlüğe geri dönmesi, başvuru ve kaynak; ardından, yeniden yola çıkıp tükenene kadar devam etmesi; bütün bunlar zamanın ve mekânın henüz yeterince araştırılmamış bir şeması olmaz mı? “Geri besleme” -var olduğu süreç-, güncel bir sistemi değil, hiçbir canlı “varlık”ta yok olmayan diyakronik bütün-

le senkronizasyonu harekete geçirecektir. Kaynak ile kullanılabilirlik, en başa dek uzanır.

II, 11. – Dil ve mekân ilişkisi hakkında daha önce birçok önerme ileri sürülmüştür. Sözel olmayan işaret sistemlerinin sözel sistemlerle aynı kavram ve kategorilerden kaynaklandığı kesin değildir. Öğeler ve momentler arasında, bağdaşık bir sistemleştirmeden ziyade, yakınlık ya da benzerlik ilişkileri olduğundan, belki de bunlar sistem değildir. Ama yine de sorun çözülmemiştir. Söylemin parçaları gibi, mekânın parçaları da birbirine eklenir: iç içe girer ve birbirlerini dışlarlar. Dilde olduğu gibi mekânda da önce ve sonra vardır, fakat güncel olan hem geçmişe hem geleceğe hakimdir.

Dolayısıyla, gayet makul olan şu sorular sorulabilir: “Pratik-toplumsal faaliyetin şekillendirdiği mekânların, manzaraların, anıt ve binaların anlamı var mıdır? Toplumsal bir -ya da birçok- grubun işgal ettiği mekân mesaj yerine geçebilir mi? (Mimari ya da kentsel) yapıtı *kitle iletişim araçlarının* kayda değer bir unsuru olarak düşünebilir miyiz? Toplumsal bir mekân, tanımlı bir pratikten -okuma-yazma- kaynaklanan bir dil, bir söylem olarak kavranabilir mi?”

İlk soruya, “evet” diye cevap vermek gerekir. Bu açıktır. İkinci soru muğlak bir cevaba neden olur: “Hem evet, hem hayır.” Mekân mesaj içerir, fakat bu mesaja indirgenebilir mi? Başka bir şey -söylemden başka işlevler, biçimler, yapılar- içermez mi? Bunu titizlikle incelemek uygun düşer. Üçüncü sorgulamaya gelince, cevap fazlasıyla ihtiyat içereceğinden, bunları aydınlatmak gerekecektir.

Dilin ve (sözel olan ya da olmayan) işaret sistemlerinin bilinmesi, kuşkusuz ki, mekânı ilgilendirdiği ölçüde, boşuna olmaz. Vaktiyle, mekânın her bir parça ya da ögesini, geçmişine bağlayarak, dolayısıyla etimolojik olarak, *ayrı ayrı* inceleme eğilimi vardı. Günümüzde, bütünler, konfigürasyon ve dokular incelenmektedir. Bunun bedeli, aşırı bir formalizmdir, bilgi bakımından tutarlılık fetişizmi, pratik bakımından ise bağlantı fetişizmidir: bunun da bedeli, logolojidir.* Söylem ile düşüncenin kendilerinden başka hiçbir şey söylemek “istemedikleri” ileri sürülür. Bu ise bir hakikate değil, “anlam”a, “metinsel” -ve sadece “metinsel”- çalışmaya yer bırakır. Fakat burada mekân teorisi işin içine

girer. Her dil bir mekân içinde yer alır. Her söylem, mekân (çeşitli yerler ya da yer kümeleri) üzerine bir şey söyler; her söylem, bir mekândan söz eder. Mekân içindeki söylemi, mekân üzerine söylemi ve mekân söylemini birbirinden ayırmak gerekir. Dolayısıyla, dil ile mekân arasında az çok bilinmeyen ilişkiler vardır. (Klasik felsefenin varsaydığı, uzantısının, tanımladığı epistemolojinin ve “bilimselliğin” varsaydığı) *gerçek mekân* ise elbette yoktur. Fakat, hiç kuşku yok ki, *mekânın bir hakikati* vardır ve bu hakikat, eleştirel teorisinin hareketini -buna indirgenemese de- içerir. Mekânın içinden ve mekândan insani varlıklar (neden “insan” diyelim ki?) yok olamaz, dışlanmaya izin vermezler.

Mekâna *işaret etmeyen* söylem ölümcül bir boşluktur, laf kalabalığıdır. Mekân (üretimi) teorisi ile dil (üretimi) teorisi arasındaki analogi ancak belirli sınırlar içinde kavranabilir. Mekân teorisi, *dokuları* tarif ve analiz eder. Doğrunun (düz çizgi) ve eğrinin (eğri çizginin), karelemenin (dama tahtası) ve özekdeş dalgaların (merkez-periferi) dokudan ziyade biçim ve yapı oldukları görülecektir. Mekân üretimi bu yapılardan yola çıkarak kavranır ve onları çok çeşitli bütünlerin (dokular) içine dahil eder. *Doku* diyen *anlam* da demiş olur, fakat kimin için? Herhangi bir “okur” için mi? Hayır. Söz konusu mekân içinde yaşayan ve hareket eden biri için; bir gövdeye sahip “özne” için; kimi zaman “kolektif özneler” için. Böyle bir “özne” için, biçimlerin ve yapıların düzenlenişi, bütünü işlevlerine denk düşer. Boşluklar (yokluk-varlık), marjlar, dolayısıyla ağlar ve örgüler, *yaşanmış* bir anlama sahiptir ve bu anlamı parçalamadan *tasarlanmış olanın* düzeyine çıkarmak gerekir.

Sorgulamayı sonuna dek götürmeye çalışalım. Günümüzde, Fransa’da ve başka yerlerde, okulların tartışmaları arasında, iki dil felsefesi ve teorisi birbirine karışmakta ve karşıtlık oluşturmaktadır:

a) Birinci eğilime göre, hiçbir işaret tek başına bırakılamaz. Sonuç olarak, işaretlerin birbirini takibinin ve birbirine eklenmesinin büyük bir önemi vardır. Bir işaret sadece bir nedensellik bağlantısı içinde ve bu bağlantı dolayısıyla anlama sahip olur. İşaret, bir bilginin ve hat-
ta (semyoloji, semiyotik) teorik bilginin merkezine yükselir. Bilginin taşıyıcısı olan dil, mutlak bilgi olarak bir dilin bilgisine yol açar. Dilin

- * *Logologie*: Kelime oyunları, dilsel oyunlar vasıtasıyla yapılan dilbilimsel eylem. Özellikle de ‘baskı altında yazmak’ olarak bilinen yazı biçimini uygulayan Oulipo (R. Queneau, G. Perec, vd.) gibi edebi okullar logolojiye örnek gösterilebilir. (e.n.)

(meçhul ya da bilinmeyen) “öznesi”, ancak bilgi öznesi olarak, mevcut haliyle dilin bilinmesi dolayısıyla kendi kesinliğini oluşturur.

Dolayısıyla, bilme, bu birbirine eklenmelerin yöntemsel incele- nişini ön plana geçirecektir. Dilin işaretlerinden yola çıkar, fakat bu kaygıyı, imgeler, sesler gibi anlam ve işaret taşıyan her şeye yayar. Bilgi, içine yerleştiği zihinsel bir mekân oluşturur; işaretlerin, kelime- lerin, şeylerin, kavramların bağlantıları esasen farklılaşmaz. Böylece, dilbilim, giderek yakınlaşan, yeni bölgeler kazanan bir kesinlik alam oluşturur. Dilbilim, bilginin özünü, mutlak bilgi ilkesini içermektedir ve edinilen şeylerin düzenini belirtmektedir. Dolayısıyla, bilmenin istikrarlı bir temeli vardır; epistemoloji (edinilmiş bilgiye ve bu bilginin diline yöneliktir), semiyoloji (sözel olmayan işaret sistemleriyle, vb. ilgilenir) gibi art arda yayılmalar da buna eklenir. Bu perspektif içeri- sinde her şey dildir: müzik, resim, mimari... Dolayısıyla, işaretlere ve işaret kümelerine indirgenmiş olan mekân -ve giderek, mekân içindeki bütün nesneler de- bilgiye dahil olur.

İşaretler teorisi kümeler teorisine ve dolayısıyla mantığa, yani yer değiştirebilirlik, geçişlilik, dağılımsallık (ya da bunların mantıksal inkârları) gibi “saf” ilişkilere bağlanır. Her zihinsel ve toplumsal ilişki, $A B'$ dedir, $B C'$ dedir türünde formel bir ilişkiye indirgenir. Saf formel- leştirme, bilginin, söylemin, felsefenin ve bilimin, hissedilir ve kavra- nılır olanın, zaman ve mekânın, “teorik pratiğin” ve toplumsal pratiğin bütünleştiği (boş) merkez olur.

Fransa’da bu eğilimin başarısından uzun uzun söz etmek gerekir mi? (Anglosakson ülkelerde ise mantıksal ampirizmin eşdeğeri olarak görülmüştür). Neden? Bilgiyi, dolayısıyla üniversite eğitimini, bütün toplumsal mekâna hakim olunduğuna inanılan merkezi bir yer olarak ilan eden bir yerleşim nedeniyle. Ve sonuçta, her yandan, hem içerden hem dışardan tehdit altında olduğu, sarsıldığı ve istilaya uğradığı gö- rülen Kartezyen, Batılı, Avrupa-merkezli Logos’u faciadan kurtardığı için. Böylece, uzantılarıyla birlikte dilbilim, bilimlerin bilimi mertebe- sine yükselir (kim bunu göz ardı edebilir?); sırası geldiğinde, kusurla- rın, siyasal iktisadın, tarihin, sosyolojinin kusurlarının yerini doldurur. İşin ironik yanı, bu dilbilimin, merkezi bir bilgi çekirdeği oluşturur- ken, dogmatik bir şekilde, bir boşluk yarattığı ve bunun etrafında da üst-dilden, logolojiden, söylem üzerine gevezelikten ya da sessizlikten

başka hiçbir şeyin olmadığıdır. (Bilimsel) ihtiyat, *bilineni bilinmeyen-den* ayıran kopuşu (epistemolojik kopuş) cesaretle aşmayı men eder. Bir yasak meyve olarak yaşanmış olan, indirgeme karşısında kaçır ya da yok olur: Bilgi kalesi etrafında sessizlik hüküm sürmektedir.

b) “Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen”: “Ben Söz’e böyle mütehakkim bir meziyet atfedilmesini kabul edemem.” (Faust, V, 1226). Dili, sözü, kelimeyi bu kadar yükseğe yerleştirmek imkânsızdır! Söz, dünyayı hiçbir zaman kurtarmadı, kurtaramaz.

İkinci bir yönelimde, işaretin incelenmesi korkunç bir şeyi ortaya çıkartır. Donmuş, dondurulmuş, korkunç bir soyutlamanın soyutlaması olan işaret, ölümü, harfi, kelimeyi, imgeyi, sesi taşır. Onun önemi, kelime ile ölüm arasındaki, insan bilinci ile ölümlü edimler -parçalamak, öldürmek, kendini öldürmek- arasındaki yakın bağı gösterir. Her işaret, kötü işarettir, tehdittir, silahtır. Onların *kriptik* niteliğini açıklayan da budur: Mağaraların dibinde gizlenmişlerdir, büyücülerin malıdır (örneğin G. Bataille’a göre Lascaux). Görünmez olanın işaret ve simgeleri, görünür olanı tehdit eder. İşaretler, silahlarla birlikte, silahlar arasında, hizmet görüyordu. Kime ve neye? Güç istencine. Yazıyla birlikte de, iktidara. Nedir onlar? Şeylerin ikizi. Şey niteliği edindiklerinde, heyecan verici şeylerin yerine geçtiklerinde, ketlenmelere neden olurlar, nevroz doğururlar. “Varlıkları” eklemlerinden ayıran ikizler olarak, onları parçalamayı, yok etmeyi, dolayısıyla olduklarından başka türlü yapmayı sağlarlar. Dolayısıyla, işaretin gücü bilginin doğa üzerindeki gücüyle ve insan varlıkları üzerindeki iktidarla devam eder; bu eylem kapasitesi, Hegel’e göre, “olumsuz olanın korkunç gücü”nü içerir. Gösterilenlerle kıyaslandığında, şey ya da “varlık”, mevcut ya da olası, işaretin telarlanan bir niteliği vardır, çünkü onları bir temsille ikileştirir: ikisinin arasında büyüleyici bir farklılık, aldatıcı bir uçurum vardır. Sıçramak kolay gözükür ve kelimelere sahip olan şeylere de sahip olduğunu sanır. Belli bir noktaya dek -korkunç nokta!- bunlara sahiptir. Nafile olmakla birlikte etkin iz olan işaret, yıkım gücüne sahiptir, çünkü onda soyutlamanın, dolayısıyla (başlangıçtaki doğadan) başka bir dünya yapımının gücü vardır. Bu, her gücün ve her iktidarın temeli olan Logos’un sırrıdır; bilmenin ve tekniğin, sanayinin ve emperyalizmin Avrupa’daki yükselişi buradan kaynaklanır.

Mekân şu ölümcül niteliğe de sahiptir: İşaretler aracılığıyla iletişimin yeri, ayrılıkların yeri, yasakların ortamı olan mekânsallık, aynı zamanda, kendisiyle çelişerek, kendini yok ederek çoğalan yaşama içkin bir ölüm itkisiyle de tanımlanır.

İşaretin karamsar seyri daha öteye de uzanır. Hegel’de, sonradan bilginin olumluluğuyla ödünlenecek olumsuzluk olarak görülür.²² Daha keskin, daha ani ortaya çıkmış haliyle, filolog şair, filozof, daha doğrusu meta-filozof olan Nietzsche’de görülür.²³ Nietzsche’ye göre, mevcut haliyle dilin metaforik olmaktan ziyade *önyinelemsel* bir niteliği vardır. Dil, daima mevcudiyetin ötesine, başka bir yere, özellikle -o yeri de öldüren- bir hiper-görselleşmeye gider. Bilginin berisinde ve ötesinde beden vardır ve bedeninin eylemleri, ıstırap, arzu, haz vardır. Şair Nietzsche’ye göre, şiiri oluşturan nedir? İşaretlerin başkalaşması. Çalışma-oyun karşıtlığını aşan bir mücadele boyunca, şair kelimeleri ölümden koparıp alır. İşaretler birbirine eklenirken, ölümün yerine yaşam geçer. İşaretlerin şifresi bu anlamda çözülür. Tuzak kadar korkunç mücadele, üstünde dövüşülen alanı kaydırır. Şair, şans eseri, yardım ve destek bulur. Müzisyen, dansçı ve oyuncu, kıyaslanamaz hazlarla ödüllendirilen, kaygı dolu aynı teşebbüsü sürdürürler.

Yaşamı derinleştiren şiir (Goethe’nin *Faust*’u, *Zerdüşt*) ile ölüm şiiri (Rilke, Mallarmé) arasındaki karşıtlık burada çok rahat ve gayet yerinde görülür.²⁴

Dil teorisinin (felsefesinin) iki eğilimi ender olarak saf haldedir. Fransa’da teorisyenlerin çoğu bir uzlaşma aramıştır. G. Bataille ile A. Artaud hariç. Oldukça yaygın bu eklektizme imkân tanıyan psikanalizdir. Söylem-bilgiden söylemin bilgisine, dramsız, kanayan bir kopukluk olmadan geçilir. Yaşanmışın özü ve anlamı olarak kavranan söylenmiş olan, söylenmemiş olan ve yasaklı olan, söylemin bilgisine kolayca dahil edilir. Bundan böyle, söylemin bilgisi toplumsal söyleme kadar gider. Ölüm itkisi, yasaklar, özellikle ensest yasağı, hadım etme ve fallik nesneleşme, sesin yazıya yansıtılması; bunlar bu genişlemenin evreleridir. *Semiyotik*, itkilerden (ölüm ve yaşam itki-

22 H. Lefebvre, *Le Langage et la Société*, Gallimard, coll. Idées, 1966, s. 84 ve devamı.

23 Bkz. *Le Livre du philosophe*’da (A. Marieetti tercümesi, s. 170 ve devamı) önceden belirtilen 1873 tarihli fragman.

24 Bkz. Maurice Blanchot, *L’espace littéraire*, Gallimard, coll. Idées, 1970.

lerinden) kaynaklanırken, sembolik ve semantik olan, mevcut halleriyle işaretlere bağlanır.²⁵ Mekân kendini dille ve dilin içinde verir; mekân için farklı bir oluşum yoktur. İşaret ve anlamlarla dolu olan, söylemlerin ayrımsız kavşağı olan, içerdiğine benzeyen içeren olan bu mekân, söylem gibi, işlevlerden, eklemlemelerden, birbirine eklenmelerden oluşur. Zorunlu olan işaretler yeterli olur, çünkü (yazıya yer veren) sözel işaret sistemleri, mekânın da dahil olduğu birbirine eklenmelerin özünü içerir. Oysa, mekânı dil felsefesine bir hediye gibi sunarak feda eden bu uzlaşma sürmez. Mekânın içerisinde, ne gündelik söyleme ne de edebiyat diline (metinlere) indirgenen *gösteren süreçler* (gösteren bir pratik) cereyan eder. Nietzsche'nin söylediği ve denediği gibi, ölüm aletleri olan işaretler şiirin içinde kendilerini aşarken, mekân içinde mevcut halleriyle birbirlerinin üstüne çıkarlar. İşaret üzerine iki tez, hem "saf" bilgiyi hem de saf olmayan şiiri idare eden bir eklektizm içinde uzlaşmak zorunda değildir. Muğlaklığa bel bağlamaya gerek yoktur; fakat bu muğlaklığı çözmek için bir çelişkiyi göstermek, daha doğrusu, mekânın bu çelişkiyi çözdüğünü göstermek gerekir. Mekân içinde yaşayan bedenlerin enerjisinin serpilip gelişmesi, sürekli olarak, ölüm ve yaşam itkilerinin ötesine gider ve bunları uyumlandırır. Doğanın ayırmakta güçlük çektiği acı ve zevk, toplumsal mekân içinde ve bu mekân dolayısıyla birbirinden ayrılır. Ürünler, dahası eserler, hazza yöneliktir (çalışmadan sonra, acı verici çabalarla yaratıcı sevincin karışımı). Aşılamaz ayrılıkları dile getiren mekânlar -mezarlıklar- olduğu gibi, buluşmanın ve hazzın da mekânları vardır. Şair kelimelerin soğukluğuna karşı mücadele eder ve işaretlerin tuzağına düşmeyi reddederken, işaretlere benzer *malzemelere* (tuğla, ahşap, çelik, beton) ve işaretleri birleştiren, onları eklemleyen ve onlara anlam veren "işlemlere" benzer bir *maddeye* (kemer, kubbe, ayak ve sütun, açıklıklar ve kapalılıklar, inşaat yöntemleri, bu öğelerin birleşmesi ve ayrışması) sahip olan mimar daha fazla mücadele eder. Böylece, mimari deha, şehvet mekânları (Gırnata'daki Elhamra), tefekkür

25 Bkz. J. Kristeva, *Langage, sens, poésie*, doktora tezi, 1973. Semiyotik (itkiler) ile sembolik (iletişim sistemi olarak dil) arasındaki ayrımı vurgular. Yazar, bu anlamda, Dr. Jacques Lacan'ın "Yazılar"ından daha öteye gider. Her iki tabloyu da bütün eserlerinde en iyi kullanan, Roland Barthes'tır. *Le jeu des perles de verre*'de güçlü bir şekilde konulan sorun çözümsüz kalır.

ve bilgelik mekânları (manastırlar), kudret mekânları (şatolar, vb.) ve körüklenmiş algı mekânları (Japon bahçesi) gerçekleştirmiştir. Mimari deha, anlam yüklü ve öncelikle ölümden kaçan -kalıcı, ışıltılı, özgül bir yerel zamana sahip- mekânlar üretir. Mimari, ayırt edici özellikleri olan canlı bedenler üretir. Bu bedeni, bedeninin mevcudiyetini harekete geçiren şey, ne görünür ne de okunurdur ve söylemlemez. Bu yaşam, mekânı kullananın içinde, onun *yaşantısında* yeniden üretilir; turist bunun gölgesi, seyirci ise hayaletidir.

Hem mekânsal hem de anlam yaratan *toplumsal bir pratiğe* bu şekilde bağlandığında, mekân kavramı bütün kapsamını edinir. Mekân maddi üretimle birleşir: giysiler, mobilyalar, evler (konutlar) gibi mallar, şeyler, mübadele nesneleri, zorunluluğun dayattığı üretim. Aynı zamanda, daha yüksek bir düzeyde ele alınan, -çalışmaya maddi olarak yaratıcı deneysel bilgi de nüfuz ettiğinden- birikmiş bilgilerin sonucu olan üretim süreciyle de birleşir. Başka bir deyişle, yapıt, nihayet, “özgürlüğün egemenliği”ni duyuran ve kör, dolaysız zorunlulukların dayattığı çalışmanın sona erdiği andan itibaren, anlam ve haz yaratma süreçlerinin (ki bunlar da çeşitlidir, çünkü örneğin seyre dalmak da bir hazdır ve cinselliği içeren bu haz cinsel zevke indirgenemez) başladığı andan itibaren prensip olarak kendi içinde gelişmeye yönelik en özgür yaratıcı süreçle, anlamlandırma süreciyle birleşir.

Şimdi, Nietzsche’nin (1873 yılında yazılmış) dil üzerine temel metnini ele alalım. Gerçekten filolog olan, dili şair olarak anladığı için dil dostu olan bu filozof, çoktan klasikleşmiş, epeydir vülgarize edilen kavramları ön plana çıkarır: metafor ve mecaz. Saussure’dan esinlenen modernist okul açısından bu retorik simgeleri -metafor ve mecaz- birinci dilin ötesine, daha doğrusu söylemin birinci derecesinin ötesine uzanır. Yunanca *meta* kelimesinin anlamı budur. Metafor ve mecaz, meta-dilin, ikinci dereceden dilin parçasıdır.

Nietzscheci düşüncede (ki günümüzde yüzyıl başında olduğundan bambaşka bir şekilde kendini göstermektedir) *meta* teriminin radikal bir anlamı vardır. Metafor ve mecaz, dilin başlangıcında kendilerini açık ederler. Kelimeler, kelime olarak, zaten metaforik ve mecazdırlar. Üstelik bunlar S. Kofmann’ın *Métaphore nietzschéenne*²⁶ [Nietzs-

26 Payot, 1972.

checi Metafor] adlı kitabında sandığı gibi, sadece kavram da değildir. Dolaysız olanın ötesine, hissedilir olanın ötesine, yani bir izlenim ve tahrik kaosunun ötesine uzanırlar. Bu kaosun yerine bir imge, sesli bir temsil, bir kelime, sonra da bir kavram koymak, onu başkalaştırmaktır. Dilin kelimeleriyle birlikte, sadece şeylerin metaforuna sahip oluruz.²⁷ Kavram, özdeş olmayanın özdeşleşmesinden, yani bir mecazdan doğar. Hakikatin aracı ve birleşmiş hakikatler yığını olduğuna inanılan bir dil nedir? “Metaforların, mecazların, antropomorfizmlerin hareketli çokluğu, kısacası şiirsel ve retorik olarak aktarılan, bağlam değiştiren, süslenen ve uzun bir kullanımdan sonra bir halka kuralcı ve zorlayıcı gelen insan ilişkilerinin toplamı.” Modern terimlerle, dil, genel olarak lisandan, genel olarak söylemden daha önemlidir; söz ise dil sisteminin daha yaratıcıdır, yazıdan ve okumadan haydi haydi yaratıcıdır. Dil ve söz yaratır; bozuk para gibi kullanılmış işaret ve kavramları hayata iade ederler. Fakat, metafor, mecaz, başkalaşım gibi “simgeleri” yaratan, teşvik eden, ifade eden, ortaya vuran şey nedir? Gerçekliğin temeli hayal gücü müdür? Bu dünyayı bir şair tanı, bir dansçı mı yaratmıştır? Hayır. En azından toplumsal alanda, hayır. “Piramit şeklinde bir dünya”, dolayısıyla kastlardan ve sınıflardan, yasa ve ayrıcalıklardan, hiyerarşi ve kısıtlamalardan oluşan bir dünya, “daha sağlam, daha genel, daha bilinen, daha insani ve bu nedenle, düzenleyici ve buyurucu” (s. 185) gibi olan ilk izlenimler dünyasına karşıttır. Bir toplum, anlamların, bedenlerin, istek ve arzuların gerçekliğine soyut hakikatin kendini dayattığı, kavram, biçim ve yasaların mekânı ve mimarisidir.

Nietzsche, felsefi (meta-felsefi) ve şiirsel yapının bütününde, soyut düşünceyi oluşturan metaforlara ve mecazlara hakim olan görsel karakter üzerinde defalarca durur: fikir, görüş, berraklık, ışık ve karanlık; perde, perspektif, göz ve tinin bakışı, Kavranır olanın güneşi, vb. Bu, Nietzsche’nin büyük “keşif”lerinden (yine görsel bir metafor) biridir. Tarihsel zaman içerisinde görsel olan, diğer duyulardan (işitme, idrak gücü, dinleme, vb. el ve iradi edim, “kavramak”, “tutmak”, vb.) gelen düşünce ve edim öğelerine baskın çıkar. Görsel, diğer duyulara egemen olmuş ve onları emmiştir, ta ki sonunda, koku alma, tat alma ve dokunmayı neredeyse tamamen ortadan kaldırana dek. Cinselliği de. Ar-

27 *Le livre du philosophe*, s. 179.

zuyu da (*Sehnsucht* haline gelmiştir). Böylece, metaforik olanla mecazi olanı bir araya getiren dilin önyinelemsel karakteri belirginleşir.

Şu sonuçlara varılabilir:

a) Metafor ve mecaz başlangıçta retorik simgesi değildirler. Sonradan böyle olurlar. Prensipte bunlar edimdir. Bu edimler ne yapar? Tam olarak ifade edersek, *deşifre ederler*, derinliklerden var olanı değil, söylenebilecek olanı, simge -dil- verecek olanı ortaya çıkarırlar. Sözün, dilin ya da söylemin faaliyetleri bu kaynaktan çıkar, türer ya da kaynaklanır. Metaforlaşma, mecazileşme demek gerekir. Nereden yola çıkarak? Başkalaşmış bedenden. Mekân temsilleri ve temsil mekânları, “simge” kullandıkları ölçüde mekânsal olanı *doğallaştırma* eğiliminde midirler? Hayır, sadece bu değil. Aynı zamanda onu buharlaştırma, (optik ve geometrik) aydınlık şeffaflık içinde eritme eğilimi de gösterirler.

b) Yer değiştirirler, dolayısıyla bağlam değiştirir ya da naklederler. Bedenin ötesinde, izlenim ve duyguların ötesinde, hayatın ve hissedilir olanın, zevkin ve acının ötesinde, ayrı ve eklemlenmiş birimlerin, işaret ve kelimelerin alanı vardır: soyutlamalar. İşaret, metaforlaştırma ve mecazileştirme yoluyla tanımlanır. Uzak yanılışmasını doğuran şey, *ötedeki* bir yakındır. Simgeler çok şey ifade etse de, daha fazlasını yitirir ve unuttururlar; uzaklaştırırlar, parantez içine alırlar.

c) Metaforik olanın bir mantığı olduğu gibi, mecazın da bir mantığı (belki) vardır, çünkü bu “simgeler” bir form doğurur. Tutarlı, eklemlenmiş söylemin formudur bu; mantıksal forma yakındır ve özellikle de kendiliğinden yaşamın üzerindeki zihinsel ve toplumsal bir mimariyi ortaya çıkardıkları için böyledir. (Toplum ve mekân algısında olduğu gibi) söylemde de sürekli olarak ya bir terimden diğerine geçilir ya da parçadan bütüne.

d) Bu çok geniş hareketin sayısız bağlantısı vardır: Bir yandan akılla, Logos, mantık, benzeşim ve tüm dengelim yoluyla akıl yürütmelemlerle; diğer yandan, siyasal yapılara, dolayısıyla bir iktidara bağlı toplumsal yapılarla birliktedir. Bu da seyrin, görünür, okunur olanın (yazılı olanın ve yazının) başatlığına yol açar. Bu terimler, bu biçim, işlev ve yapılar arasında, karmaşık mekânsal ilişkiler analiz edilebilir ve sergilenebilir.

Dolayısıyla, eğer *fetişizm* (görsel, kavranabilir, soyut bir mekânın fetişizmi) ve *büyülenme* (kayıp ve/veya yeniden bulunmuş bir doğa mekânının, dinsel ve siyasal Mutlak'ın mekânının, şehvet ya da ölüm mekânlarının büyüleyiciliği) varsa, teori bu mekânın yaratılışını -üretimini- takip edebilir.

II, 12. - Mekân bakımından *üretim* kavramını bulanıklaştıran şey nedir? Epistemolojik alan ya da “kaide”, episteme'nin mekânı gibi mutlak bilginin ve yeni-dogmatizm dilini burada bir yana bırakalım. Bu dillerin toplumsal olanı zihinsel olana, pratik olanı entelektüel olana taşıdıklarını ve aynı zamanda, özel mülkiyet bilgisinin üzerini anlam genişlemesiyle örttüklerini göstermenin yeri burası değildir. Kavramı bulanıklaştıran birçok temsil semiyolojiden, özellikle de toplumsal mekânın basitçe doğal mekânın *damgasını* -izini- taşıdığı tezinden kaynaklanır. Semiyologların kullandığı bu temsiller (damga, marka ve iz) aslında onlara ait değildir. Başkalarının yanında, antropologlar da bunları kullanmıştır. Semiyoloji anlam üzerinde durur. Damga, gösteren olur, bir sistemin içine girer, bir kodlamaya ve kod çözümüne bağlıdır. Mekân kimi zaman maddi şekilde damgalamır (hayvanlar kolları kullanır; insan toplulukları görsel ya da işitsel yöntemleri kullanır), kimi zaman soyut şekilde (söylem yoluyla, işaretler yoluyla). Böyle bir mekân sembolik değer edinir. Sembol daima duygusal bir yatırım, deyim yerindeyse, bir yere bırakılan ve bu ayrıcalıklı yerden uzaklaşanlar için “temsil edilen” bir duygu yükü (kaygı, çekim) içerir. Aslında, pratik (tarımsal-kırsal yaşamın başlangıcında) ve sembolizm birbirinden ayrılmaz. Çok daha sonraları bunları analiz birbirinden ayırır. Analiz ayırdığında, “fiziksel” sembol anlaşılmaz hale gelir ve pratik de, soyutlamasız bir toplumun pratiği olur. Sadece damgalama, sembolleştirme varsa, bir mekân üretiminden söz edilebilir mi? Canlı, hareketli ve aktif gövdeler, mekânsal algı ve meşguliyetlerini tıpkı bir örümceğin ağını yayması gibi yaysalar da, henüz mekân üretiminden söz edemeyiz. Eğer üretim varsa -olduğu sürece- uzun süre boyunca damgalarla, işaret ve sembollerle sınırlanır; bunları kabul eden maddeyi değiştirmezler. Beşik, ekilen cinsel tarla ve mezar olan Toprak Ana, Toprak kalır.

Oysa bu eylem (damgalarla, işaretlemelerle ve mihenk noktaları koymakla yerin belirlenmesi), örgütlü toplumun sadece başlangıç özelliğidir. Doğal işaretler (bir ağaç, bir çalı) yeterli olmadığında, avcılar, balıkçıların ve sürülerin güzergâhları taşlarla, taş yığınlarıyla damgalanmıştır, “topoi” (ki buralar daha sonra “feşmekân yerler” olur) bu işaretlerle belirtilmiştir. Bu dönemler boyunca, doğal mekânların içinden basitçe geçilir. Toplumsal çalışma onları pek değiştirmez. Daha ilerde, markaj ve sembolleştirme bireysel ya da oyuncu yöntemlere dönüşür: bir çocuk kendi bulunduğu yeri damgalar; oradan geçtiğinin izini bırakarak eğlenir.

Bu temsil ters yöndeki ve tamamlayıcı temsili doğurur: “İmal edilen” mekân, doğal denene nesnel mekânın doğallıktan çıkmasının ya da çıkarılmasının sonucudur. Hangi müdahalelerle olur bu? Bilimin ve tekniğin, dolayısıyla soyutlamanın aşikâr müdahaleleriyle. Oysa, bu temsil, toplumsal mekânların çeşitliliğine, bunların tarihsel yaratılışına aldırmayarak, onları *indirgeyerek* ortak bir özelliğe, (bilginin müdahale ettiği bütün eylemlere fiilen içkin olan) soyutlama özelliğine yöneltir.

Semiyoloji, mekânın bir *okumadan*, dolayısıyla bir pratikten –okuma-yazma– kaynaklandığı fikrini işin içine katar. Site içindeki mekân olarak, bir söylem ve bir dil içerir.²⁸

Mekânın okunması mümkün müdür? Hem evet hem hayır. Evet: “Okur” deşifre eder, kodu çözer. Kendini ifade eden “konuşan” ise kat ettiği yolları söylemlerle ifade eder. Ama yine de hayır. Toplumsal mekân, üzerine mesaj yazılan (kim yazar?) beyaz bir kâğıt asla değildir. Doğal mekân ile kentsel mekân aşırı yüklüdürler. Burada her şey müsveddedir ve karmakarışıktır. Bunlar bir takım işaretler midir? Daha ziyade, iç içe geçen sayısız yönerge ve buyruklardır. Eğer metin, iz, yazı varsa, toplumsal düzensizlik ve düzen anlamında, uzlaşımlar, niyetler, buyruklar bağlamındadır. Mekân anlamlı mıdır? Kuşkusuz. Neyin anlamı? Yapılması ya da yapılmaması gereken şeyin anlamı. İktidara gönderme yapan şey. Fakat iktidarın mesajı her zaman kasıtlı olarak karmakarışıktır. Gizlenir. Mekân her şeyi söylemez. Özellikle yasağı (söz-

28 Bkz. Roland Barthes, *Architecture d'aujourd'hui* içinde, no 132 ve no 153.

arası'nı) söyler.* Mekânın yaşam tarzı, (mekânın biçimini içeren) pratik "gerçekliği", yazılı bir nesnenin, bir kitabın (orada-varlığın) gerçekliğinden kökten farklılaşır. Sonuç ve neden, ürün ve üretici, aynı zamanda bir *kozdur*, bu eylemlerin (stratejilerin) ortaya koyduğu proje ve eylemlerin yeridir, dolayısıyla gelecek zaman üzerine *bahislerin* nesnesidir. Bu bahisler kendini ifade etse de, asla bütünüyle ifade etmez.

Bir mekân kodundan bahsetmek mümkün müdür? Birçok kod vardır. Bu durum semiyologun cesaretini kırmaz. Semiyolog, ardışık yorumlama düzeyleri ve deşifre etmede bir sıçrama yapmaya müsait bir kalıntının varlığını ortaya koyacaktır. Tamam. Fakat buyruk işaret değildir. Buyruk, bu mekânda cereyan eden ve mekânın, aslında sınırlı olan bir tercihten sonra buyurduğu eylemdir. Mekân düzenler, çünkü bir düzen, dolayısıyla bir düzensizlik içerir. Tıpkı "sahne"nin müstehceni içermesi gibi. Yorumlama sonradan, fazlalık olarak gelir. Mekân bedenlere hükmeder; jestleri, yol ve güzergâhları buyurur ya da yasaklar. Bu amaçla üretilmiştir; onun anlamı ve erekliliği budur. Okuma, bireysel düzlemdeki, -biraz nedensiz- tersidir ve kendi içinde kör, kendiliğinden, *yaşanmış* bir itaatin -biraz yüzeysel- ödülüdür.

Dolayısıyla, mekânın okunması -okuma diye bir şey varsa- bilginin içinde birincil ise, yaratılıştan sonuncudur. Roma kiliselerinin ve etraflarının (kasabalar ya da manastırlar) "mekân okuması", (koşulları ve varsayımlarıyla birlikte: şehirler, komün devrimleri, loncaların faaliyetleri, vb.) gotik denen kilise mekânlarını anlamayı ya da öngörmeyi asla sağlamaz. Bu mekân *okunmuş* olmadan önce *üretilmiştir* (ve okunmak ve bilinmek için değil, kendi kentsel bağlamları içinde bir bedenleri ve yaşamları olan insanlar tarafından *yaşanmak* için üretilmiştir). Başka deyişle, mekânın okunmak için üretildiği özel durumlar haricinde, okuma üretimden sonra gelir. Bu ise bir sorun ortaya koyar: Okunurluk ölçütü. Oysa, okunmak için yaratılmış (üretilmiş) mekân, mekânların en düzenbazı, en hilecisi olabilir. Okunurluğun grafik etkisi, stratejik niyet ve eylemleri gizler. Bu bir optik etkisidir. Anıtsallık her zaman okunur bir kesinlik dayatır; istediği şeyi söyler; daha fazlasını gizler. Siyasal, askeri, en uç örneğinde faşist olan anıt, güç

* Fransızcada yasak anlamına gelen *interdit* kelimesi parçalanarak, "söz-arası" diye çevirdiğimiz *inter-dit* şeklinde yazılmıştır. (ç.n.)

istencini ve iktidarın keyfilğini, kolektif irade ve düşünceyi ifade etme iddiasındaki işaret ve yüzeylerin altında barındırır. Aynı zamanda da hem olasılığı hem zamanı gizler.

Vitruvius'tan bu yana ve yakın dönemde onu ayrıntılı bir şekilde inceleyen Labrouste'tan (ölüm tarihi 1875) bu yana bilinmektedir ki, mimari form işleve uygun olmalıdır. Yüzyıllar içerisinde, “uygunluk” kavramı daralıp belirginleşmiştir. Kısa bir süreden beri ise “uygunluk” “okunurluğa” denktir.²⁹ Mimar, gösteren bir mekân inşa etmek ister. Gösteren gösterilen karşısında neyse, form da işlev karşısında odur: Form işlevi ifade eder, onu bildirir. Çoğu “designer”ın ilkesi olan bu ilkeye göre, çevre işaretlerle süslenebilir, doldurulabilir ve böylece mekân, okunabilir, yani bütün topluma “makul bir şekilde” bağlı olduğu için uygun olabilir. Oysa, işlevin forma olan bağlılığı, yani okunurluk ölçütü (ölçüt olarak okunurluk), okumayı, bedeninin hareketlerini, edimi anlık kılar. Bu formel-işlevsel şeffaflığa eşlik eden sıkıntı da buradan kaynaklanır. İç ve dış mesafe yoktur: Bu çevresiz “çevrelenme” içinde deşifre edilecek hiçbir şey yoktur. Dahası, gösteren ve okunur “varlık” için inşa edilmiş mekânın kodu içine giren makul karşıtlıklar fazlasıyla ortak ve basittirler. Bu karşıtlıklar, (dikeyliklerin kibirli anlamını gizleyerek) yatay ve dikey arasındaki zıtlıklara indirgenir. Bu zıtlıklar, kendinin yoğun olduğuna inanan, ama ilgisiz bir bakış, ideal bir gezgin açısından görünüşte bir yoğunluğa sahip olan bir görselleşme içinde verilir. Belirgin okunurluk, ortaya koyduğu şeyden fazlasını gizler; özellikle görünür-okunur “olan”ı, onun tuzaklarını, dikeyliğin ne “olduğu”nu gizler: küstahlık, güç istenci, askeri ve polisiye erkekliğin sergilenmesi, fallik boyut, erkek kabalığının mekânsal benzeri. Mekân içinde hiçbir şey doğallığında işlemez, çünkü ruh halleri, az çok iyi anlatılmış öyküler değil, (gerçek ya da olası) edimler söz konusudur. Üretilmiş mekânda, edimler, “kimse” farkına varmasa bile “anlamı” yeniden üretir. Baskıcı mekân baskıya ve teröre yol açar; ama zıddının belirgin işaretleri de (onay, izin, sevinç) çoğalır.

Öyle ki mimarlar sonunda ya muğlaklığın (acilen deşifre edilmeyen karışık mesajın) onarılmasını ya da mekânın çeşitlenmesini dilerler.

29 Bkz. Charles Fincks, *Archi. 2000*, Prager Paperbacks, New York, 1971, s. 115.

Bu dilek, liberal ve çoğulcu bir topluma denk düşer.³⁰ Mimarlık teorisyeni ve mimar Venturi, mekânı diyalektikleştirmeye çabalamıştır. O, mekânı, ölü nesnelerin işgal ettiği boş ve nötr bir çevre olarak tasarlamaz. Venturi'ye göre mekân, gerilimlerle, çarpılıp bükülmelerle dolu bir güç alanıdır. Formel düzeltmelerin dışındaki yöntemlerle, işlevsellikten, formalizmden çıkmayı başarır mı? 1972 yılında bu henüz kesin değildir. Binaların üzerini boyamak mı? Bu, "klasik" eserlerin zenginliğini ödünlemenin zayıf bir ürünüdür! Bir toplumun çelişkileri, duvarların üzerine duvar yazılarından başka türlü çizilebilir mi? "Design"m, okuma-yazma pratiğinin, şeylerin içine "form-işlev" ilişkisi olarak yansıtılan "gösteren-gösterilen" ilişkisinin, bilinçli bir erekliliğinin -çatışmaların bir şeffaflık içinde yok olması, derinliksiz güncellik, "saf" yüzey- olup olmadığını doğrulanması bir paradoks değil midir?

Biri de şu itirazda bulunabilir: "Sizin amaçlı argümanlarınız forma karşı gösterileni, içeriği onarmaya çabalamaktadır. Oysa yenilikçiler formlar üzerinde işlem yapmaktadır; gösteren üzerinde çalışarak, yazarlar söylem üreterek, form icat etmektedirler. İçerikle ilgilenen mimarlar, 'kullanıcılar', ikamet edenler, yıpranmış formları yenilemeden yeniden-üretmektedirler..."

Cevap: "Gösteren üzerindeki çalışmanın, bir dil üretiminin yaratı yolu olduğuna kuşku yoktur. Fakat her zaman ve her alanda böyle midir? Formalizmin tükendiği bir an gelmez mi? Bu durumda, sadece formun içine bir içeriğin yeniden dahil edilmesi formu ortadan kaldırılabılır ve yeniliğe imkân tanıyabilir. Armoni uzmanları büyük bir müzikal biçim yarattılar; fakat armoni üzerine formel keşifler, fizikçilerin, Rameau gibi müzik teorisyenlerinin keşifleri, olasılıkların araştırılmasını ve kullanımını çok ilerletmedi. Bunun için bir Mozart, Beethoven gerekti. Mimarlara gelince, saray yapımcıları, gösterenler ile (iktidar gösterenleriyle) ve gösterenler üzerinde işlem yapıyorlardı. Dolayısıyla belli bir anıtsallığın sınırları içinde, bu sınırları ihlal etmeden kaldılar. Aslında metinler üzerinde değil, (mekân) dokuları üzerinde çalışıyorlardı. Formel icada imkân tanımak için, pratikte bir değişiklik gerekti, yani diyalektik bir "gösteren-gösterilen" hareketi gerekti. Bazı göste-

30 Bkz. R. Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, New York, Museum of Modern Art, 1966.

renler bir formalizm içinde tükenirken, bazı gösterilenler de gösterenlerin içine kendi şiddetleriyle dahil olurlar. Bir (işaretler, dolayısıyla gösterenler) dizisinin öğelerinin bileşimi, bileşenlerin sayısından daha hızlı tükenir. Gerçekten de, birinci olarak, her bileşim, bileşim olarak tanınıp bilindikten sonra artık ilgilendirmez ve heyecanlandırmaz olur; doygunluk başlar; içerilen ya da dışlanan bileşimleri değiştirmek durumu hiç değiştirmez. İkinci olarak, gösteren üzerinde çalışma ve bir söylem üretimi, ancak çaba fark edilmezse mesajın “ulaşmasına” izin verir. Eğer “nesne” çalışmanın izlerini taşıyorsa, okurun dikkati yazıya ve yazan kimseye yönelir. Okur üreticinin yorgunluğunu paylaşır, bu da onu oldukça çabuk usandırır.

Okunur-görünür olanın, görsele atfedilen mutlak önceliğin -ki bu da okuma-yazmanın önceliğini içerir- yıkıcı (çünkü indirgeyici) etkisi üzerinde artık durabiliriz. Görsel mekân, yerçekimsizlik etkisi arayışına eşlik eder. Sözde bir mimari devrimin kimi teorisyenleri bu onuru Le Corbusier’ye atfederken, Brunelleschi ve daha yakın dönemde Baldard, ardından da Eiffel bu etkinin öncüsü oldular. Yerçekimi -mimarın vaktiyle kullandığı kütle hissi- yok olur. Bundan böyle, planlar mimaride yeni-esnekliğe göre hacimleri keyfi olarak parçalayıp yeniden oluştururlar. Modernitede *ikonolojik* (işaretler ve semboller) denen ifade, (deyim yerindeyse) yüzey etkilerine kasıtlı olarak indirgenir. Hacimler her türlü maddi kararlılıktan yoksundur artık. Mimar, lokal, büro ve konutların toplumsal işlevini (kullanım) sağladığını sanırken, her türlü mekânsal işlevden (taşıyıcı yapıların işlevi) özgürleşmiş çeperler ve mekân içleri boşalır. Malzemeler, artık duvarların tözü içine girmemektedir; duvarlar, içeriği ve dışarıyı kısmen maddileştiren bir zara indirgenmiştir. Bu, “mekân kullanıcıları”nın iç (mahrem) ve dış (tehditkâr dışarı) arasındaki ilişkiyi bir tür kurmaca mutlaklığın içine yansıtmasını engellemez; bu “kullanıcılar” başka türlü davranmadıklarında, bu karşıtlığın işaretlerini kullanırlar ve özel mülkiyetin işaretlerini öne çıkartırlar. Fakat, şeffaflık modeline uyum gösteren mimari düşünce açısından, zarf parçalanır. Mekân “ikonolojik” simge ve değerler halinde ufalanır, her bir bölüm sadece bir rengin ya da bir malzemenin (tuğla, mermer, vb.) özelliğini ve değerini edinir. Yerçekimi etkisiyle birlikte, etrafı çevrili mekânın çekimi yok olup gider. Bu durumda, içerisi ile dışarı arasında kaynaşma, şeffaflığın içinde,

ayırt edilemez olan ile birbirinin yerine geçebilir olanın içinde meydana gelir. Bu paradoks, yapıların, makul karşıtlıkların, “dışarısı-içerisi” ve “gösteren-gösterilen” ilişkisinin himayesi altına girdiği ölçüde daha da şaşırtıcı hale gelir. Bu görsel mekân, şeffaflığın ve okunurluğun mekânı, sadece içererek üstünü örttüğü bir içeriğe -fallik, (sözde) erillik- sahip olmakla kalmaz; bu, aynı zamanda, baskıcı mekândır; iktidarın gözünden hiçbir şey kaçmaz. Geçirimsiz çeperler, basitleştirilmiş giydirme cephe halindeki duvarlar yok olur. Güncel çerçeveler içinde arzu edilen düzenlemeyi tersine çeviren hata: Özel hayat alanı kapanmalı ve sonlu, yani kusursuz izlenimi vermeli, kamusal mekân ise açılmalıdır; oysa tersi olur.

II, 13. – Her gerçeklik gibi toplumsal mekân da yöntemsel ve teorik olarak üç genel kavram ortaya koyar: form, yapı, işlev. Yani her toplumsal mekân, hem formel bir analizin, hem de yapısal ve işlevsel bir analizin konusu olabilir. Her biri ilk bakışta nüfuz edilemez görülen şeyi deşifre edecek bir yasa ve bir yöntem getirir.

Bu terimler açık seçik gözükmektedir. Aslında, peşlerinde fazlasıyla karanlık taşırlar, çünkü bu terimlerin hiçbirisi çokanlamlılıktan kaçamaz.

“Form” terimi birçok anlam edinebilir: estetik, plastik, soyut (mantıksal-matematik), vb. Genel olarak, kullanımı konturların tarifini, hudutların, zarf, alan ya da hacimlerin belirlenmesini içerir. Mekânsal analiz form terimini bu anlamda kabul eder. Ama bu her güçlüğü ortadan kaldırmaz. Doğru olma iddiasındaki formel bir tarifi daha sonra ideolojilerin istilasına altında kaldığı görülebilir; özellikle eğer bu tarifi zımni ya da belirgin, indirgemeci bir hedefi varsa. *Formalizmi* tanımlayan budur. Bir mekân formel öğelere, eğik ve düz çizgiye ya da “iç-dış”, “hacim-yüzey” ilişkilerine indirgenebilir. Bu formel öğeler, mimaride, resimde, heykelde gerçek sistemler ortaya koymuştur: Altın sayı sistemi; düzen sistemleri (Dor düzeni, İyon, Korent düzeni); modül sistemi (ritimler ve oranlar), vb.

Estetik etkilerin ya da “anlam etkileri”nin incelenmesinde hiçbir öncelik hakkı yoktur. Yöntemsel ve teorik düzlemde önem taşıyan şey şudur:

a) İşlevsiz ve yapısız form olmadığı fikri. Ve tersi. Formlar, işlevler, yapılar, genel olarak, bunları hem birleştirip hem ayıran bir maddilik

tarafından ve bu maddilik içinde verilidir. Örneğin, bir organizmanın içinde, bilgi, bir bütünlüğün, canlı “töz”ün bağrındaki formları, işlevleri, yapıları oldukça kolay ayırt eder; fakat üçlü analiz her zaman için dışarda bir artık bırakırken, derinlemesine bir analiz bunu kavramaya ve bilmeye çalışır. Varlık, doğa, töz, madde gibi antik felsefe kategorilerinin anlamı budur. Üretilmiş bir “nesne”nin içinde, bu kurucu ilişki değişir; malzemeler üzerinde etkide bulunan pratik eylem (teknik, çalışma), form, işlev, yapı arasındaki mesafeye hakim olmak için bu mesafeyi azaltmaya çalışır; öyle ki, bunlar, sonuçta, dolaysız bir ilişki içine girerler. Bu eğilim, sanayi öncesi dönemin sanat eserlerinde ya da nesnelerinde -mobilyalar, evler, saraylar, anıtlar da buna dahildir- zımnî olarak belirir; modernite ise sınıra yaklaşır. “Design”da maddilik, şeffaflık ve kusursuz “okunurluk” karşısında yok olma eğilimindedir. Form işlevin işaretinden başka bir şey değildir ve bunların mümkün olduğunca berrak, yani rahatlıkla üretilebilen ve yeniden-üretilebilen ilişkileri yapıyı ortaya çıkartır (“designer” ile imalatçının alakasız bir işlevi (çoğu zaman “klasik”) belli bir form içinde göstererek -dolap-yatak, kitaplık-buzdolabı- karışıklık yaratmaktan hoşlanmaları -sık rastlanan bir durumdur- hariç). Ünlü “gösteren-gösterilen” ilişkisi bu nesneler içinde ayrıcalıklı (semantik-semiyolojik dogmatizmin kabul etmek istediğinden daha sınırlı) bir uygulama bulur. Buna karşılık, toplumsal “gerçeklikler” bakımından, formlar, işlevler, yapılar arasındaki mesafe büyür. Bunlar birbirinden ayrılırlar. İlişkileri gizlenir: Deşifre edilemez (kodları çözülemez) bir hal alırlar ve “gizli” olan “okunur” olan üzerinde -nesneler alanında “okunur” olanın egemenliğinden yana- baskın çıkar. Bu tür bir kurumun, görünür formlarından, ifade bulmuş ve kimi zaman karşıt yapılarından farklı, çeşitli işlevleri vardır. “Adalet”i, orduyu, polisi düşünebiliriz... Başka deyişle, nesnelerin mekânı ile kurumların mekânı, “modern” denen toplumda ayrışır. Sonuçta, bu toplumda, bürokrasi “okunur” ve şeffaf olduğunu söyler, böyle olmak ister, kendini öyle gösterir ve belki de buna inanır; oysa ki geçiriinsizdir, deşifre edilemez ve okunamaz. (Devlete özgü ve politik) aygıtların durumu da böyledir.

b) Bu terimlerle anahtar kavramlar (form, işlev, yapı) arasındaki ilişki, mantıksal form gibi, bir tariften kaynaklanmayan ve bir içerik-

ten ayrılamayan çok soyut formlar ele alınırsa karmaşılaşır. Karşılıklılık, geri dönüş, tekrar (yineleme) ve farklılık da, mantıksal form-la (özdeşlik) birlikte, bunlar arasında yer alır. Marx, Adam Smith ile Ricardo'nun ardından, mübadele formunun, özelleşmiş işlev ve yapılarla bağlantılı olarak, toplumsal pratik içinde nasıl ve neden başat bir önem kazandığını gösterdi. Toplumsal mekânın formu, yani “merkez-periferi” ilişkisi, formlar üzerine düşünmeye kısa süre önce dahil olmuştur. Kentsel forma, yani toplasma, karşılaşma ve kendiliğindenliğe gelince, bu formun, merkezilik, tekrar, farklılık, geri dönüş ve karşılıklılıkla aynı sıfatla, büyük formlar arasında yer aldığı gösterilebilmiştir.

Neredeyse “saf” bu formlar (sonuçta, “saflık” içinde, örneğin A ile A'nın saf özdeşliği içinde form uçup gider), içeriksiz olamaz. “Form-içerik” hareketi ve bu terimleri birbirine bağlayan daima somut ilişki, yukarda söylenmiş olanın tekrarlanabileceği analizlerin konusunu oluşturur: Her yaklaşım, önceden yapılmış analitik bir işlemin artığına yöneliktir; indirgenemez olan -nesnenin “varlığı”nın zemini ya da temeli- daima varlık sürdürür ve ayak direr.

Saflığa yakın formlar -ki bu noktada yok olup giderler- ile içerikler arasında dolayimler vardır: Örneğin mekânsal formlar, eğri ve eğri şekiller, düz ve düz çizgiler. Her mekânsal düzenleme eğrileri ve/veya düz çizgileri kullanır; bunlardan ya biri ya da diğeri başat olur.

Bir *dokunun* içine giren formel öğeler burada çeşitlenirler. Hem tekrarlananı hem de farklılaşanı işin içine katarlar. Bütünü eklemleyerek, parçadan bütüne geçişi ve -tersine- bütünün içinde bütünü oluşturan parçaların hatırlanmasını sağlarlar. Bir Roma manastırındaki sütun başlıkları, bu farklılıklara izin veren bir model üzerinde farklılaşır. Bunlar mekânı, ritim katarak bölerler. *Gösteren diferansiyelin* işlevi budur.³¹ Yarım daire biçimli ya da sivri kubbeli kemer, destek sütunları ve dayanaklarıyla birlikte ele alındığında, Bizans ya da Doğu tipli, Gotik ya da Rönesans tipli mimariye hizmet etmesine bağlı olarak, mekânsal anlam ve değer değiştirir. Kemerler, “stilini” belirledikleri bir bütün içinde hem tekrara dayalı hem de diferansiyel olarak işlev görürler. Tema müziği ve bu müziğin fuge bestede ele alması hakkında

31 Bkz. J. Kristeva, *Semiotikè*, Paris, 1969, s. 298 ve devamı. “Gösteren diferansiyel”i “semantik diferansiyel”den iyi ayırt etmek gerekir (Osgood).

da aynısı söylenebilir. Mekânın ve zamanın her ele alınışında, semiyologların mecaza yakın buldukları bu “diegesis” etkileri görülür.

Bir mekânın iskânı (işgal edilmesi) daima tarif ve analiz edilebilir biçimlere göre gerçekleşir: Dağılma ya da yoğunlaşma, ayrıcalıklı ya da belirsiz yönler. Tersine, mekânsal biçim olan bir araya gelme ve yoğunlaşma daima geometrik biçimler aracılığıyla gerçekleşir: Bir şehrin değirmi ya da dörtgensel bir biçimi vardır (özekdeş çizgiler yayılır ya da karelere bölünmüştür).

Bu biçimlerin içeriği onları başkalaştırır. Dörtgen biçimi Roma askeri karargâhlarında, Ortaçağ şehirlerinde, İspanya’nın sömürge şehrinde, modern Amerikan şehrinde bulunur. Bu kentsel gerçeklikler öyle farklıdır ki, sadece soyut biçim bir karşılaştırmaya imkân tanır.

İspanyol Amerika’sındaki sömürge şehri örneği çok önemlidir. Bir sömürge imparatorluğunda bu şehirlerin kuruluşu geniş bir mekânın -Latin Amerika- üretimine eşlik etti. Sömürge şehrinin kentsel mekânı araçsaldı ve bu mekânın üretimi, emperyalizm, bağımsızlık ve sanayileşme serüvenleri boyunca devam etmiştir. Latin Amerika’nın sömürge şehirleri Avrupa’da Rönesans döneminde, yani Antikçağ üzerine, tarih, yapılar, Antik sitelerin mimarisi ve kentsel planlar üzerine incelemelerin yeniden yapıldığı dönemde kurulduğundan, bu mekân daha iyi incelenebilir.

İspanyol-Amerikan şehri, buyrukla belirtilmiş bir planla, kent mekânıyla ilgili gerçek bir yasayla, 1513 yılından beri site kurucularına üç başlık altında verilen yönergeleri -keşfetmek, iskân etmek, huzur sağlamak- bir araya getiren 1573 tarihli yasa derlemesiyle (“Keşif ve İskân Buyrukları”) inşa edilmiştir. Şehrin inşası toprağın işgalini, kent iktidarının idari ve politik otoritesi altında yeniden örgütlenmesini sağlamış ve belirlemiştir. Buyruklar, kurulacak alanları tarif ederek belirtir. Bunun sonucunda, kent merkezi etrafında, “ciudad”dan “pueblos”a uzanan kesin bir mekân hiyerarşisi oluşur. Plan, Plaza Mayor’dan itibaren çok düzenli ve kurallı gerçekleşir. Sonsuzca geniş bir şekilde bölgeler birbirinden ayrılır, her parselin (kare ya da dikdörtgen) işlevi belirlenir ve tersine, her işleve merkezi meydana az çok yakın bir yer verilir: kilise, idari binalar, revaklar, meydanlar, sokaklar, liman tesisleri, antrepolar, belediye binaları. *Homojen bir mekânda aniden bir ayrım ortaya*

çıkar.³² Tarihçiler bu sömürge şehrini yapay ürün olarak nitelerler, fakat bu yapay ürün aynı zamanda bir üretim aletidir; ana mekâna yabancı bu üstyapı, ekonomik ve toplumsal bir yapıyı dahil etmekte politik araç olarak hizmeti görür. Böylece belli bir yere yerleşerek, kendi “temel”ini inşa eder. Bu mekânsal çerçeve içinde, İspanyol sömürge mimarisi barok mimariyi (deyim yerindeyse) özgürce geliştirdi: çok belirgin fasat etkileri görülür. “Mikro” düzey (mimari) ile “makro” düzey (mekânsal strateji) arasında ilişki vardır, fakat bu mantıksal bir ilişkiye, formel bir içerime indirgenemez. İyice belirtilmesi gereken nokta, toplumsal bir mekânın siyasi iktidar tarafından, iktisadi hedefli bir şiddet tarafından üretilmesidir. Böyle bir toplumsal mekân, araç olarak kullanılan ve mevcut bir mekâna şiddet uygulamayı sağlayan rasyonelleştirilmiş, teorileştirilmiş bir formdan yola çıkarak yaratılır.

Dama tahtası şeklindeki çeşitli mekânların ortak kökeninin, merkezi bir iktidarın kısıtlayıcı eylemi olup olmadığını sorabiliriz. Bununla birlikte, bu “hasıl ettirici” şemayı ihtiyatsızca genelleştirmek kolay olmaz. 1810’dan itibaren New-York mekânının dönüşümü, ehil otoritelerin eylemiyle, zaten güçlü bir şehir çekirdeğinin varlığı ve etkisiyle açıklanır. Burada amaç, zenginliklerin metropole aktarılması mıdır? Kesinlikle hayır; sömürgecilik bitmiştir. Latin Amerika’daki geometrik mekân, Batı Avrupa’daki birikim yararına zorla alımı, talanı mümkün kıldı; üretilen servet, ağır ilmekleri aracılığıyla uzaklara gidiyordu. Anglo-sakson Amerika’da ise, formel olarak benzer bir mekân, belirli yerlerde üretime ve sermaye birikimine hizmet eder. Aynı soyut formun zıt işlevleri vardır ve çeşitli yapılar üretir. Yine de bu form, işlevlere ve yapılara ilgisiz değildir. Her iki durumda da, önceki mekân tepeden tırnağa yok edilmiştir. Homojenlik hedeflenmiş ve gerçekleştirilmiştir.

Aynı şekilde bölümlere ayrılmış Asya’nın şehir ve kır mekânına gelince... Mekân, dil ve ideografik yazı arasındaki ilişkiler hakkındaki görüşü sorulmuş olan Doğulu bir filozofla yapılmış bir söyleşinin kısa bir özeti:

“Sizin ideogramları ve birer işaret olmayan bu biçimlere bağlı düşüncüyü anlamanız zaman alır. Bizim için, hissedilir olan-

32 Bkz. Emma Scovazzi, *Espaces et société* içinde, no 3.

la kavranılır olanın, keza gösterenle gösterilenin aynı olduğunu unutmayın. Görüntü ile kavram birbirinden güçlülükle ayrılır. İdeogram, çizgilerle yazılmasının ve niyetinin dışında bir anlamı yoktur. Sizin ayrımlarınızı ele alırsak, hissedilir olanla zihnen kavranılır olan bizim için anlamın içinde birlikte verilidir. Şimdi, en basitlerinden biri olan şu ideograma bakın: Bir kare; iki çizgi karenin merkezini kenarların ortasına bağlıyor. Ben bunu ‘Ta’ diye okuyor, böyle söylüyorum. Siz ne görüyorsunuz? Kuru bir geometrik figür. Ben hem görüp hem de kavradığım şeyi tercüme etmeye çalışırsam, öncelikle şöyle derim: Bir kuşun gözünden pirinç tarlası. Tarlayı sınırlandıran çizgiler hudut taşlarıyla ya da dikenli tellerle değil, tarlanın parçası olan sulama baskılarıyla belirtilir. Ben bu pirinç tarlasına baktığımda, ona bakan kuşu tahmin edebiliyorum. Pirinç tarlasını iyi görebilmek için, dikey olarak, uygun mesafede ve elverişli yerde bulunuyorum. Bu bir pirinç tarlası mıdır? Evet, ama aynı zamanda evrenin düzenidir, mekânın düzenleyici ilkesidir. Ve sadece kırım değil, şehrin de. Evrendeki her şey kareler halinde düzenlenir. Her karenin içinde beş bölüm vardır. Merkez, evrenin düzenini düşünen ve taşıyan Kişi’nin varlığını belirtir. Vaktiyle bu İmparatordu. Dikey bir çizgi merkezden çıkarak yükselir; bu ideal bir çizgidir; uçan ve mekânı fark eden kuşa kadar uzanır. Dolayısıyla, düşüncenin boyutudur, bilginin boyutudur; burada bu Bilgelikle, dolayısıyla Bilgenin İktidarıyla, doğanın düzenini tasarlama ve koruma iktidarıyla özdeşleşir...

Japon “şin-gyo-şo”su ise daha öte bir oluşumdur. Bu, mekân ve zaman unsurlarının bir araya getirildiği basit bir yöntem olmaktan ziyade, bir ilkedir. Tapınak ve sarayların çevrili alanlarını olduğu kadar şehirlerin ve evlerin mekânlarını da yönetir; aile yaşamından dinsel ve politik büyük gösterilere uzanan en çeşitli olayları kapsamaya elverişli kümeler oluşturur. Kamusal alanlar, ilişki ve eylem mekânları özel alanlarla, düşünceye dalma, yalnız kalma, inziva mekânlarıyla birbirine eklemlenir; karma alanlarla, parkur, geçit, bağlantı mekânlarıyla da bunlara erişilir. “Şin-gyo-şo” terimi, bir içerim ilişkisi içinde birleşmiş, hem mekânsal hem zamansal, hem zihinsel hem toplumsal üç örgütlenme düzeyini

ya da kademesini belirtir. Bu içerim ilişkisi bir mantık ilişkisine -bu ilişkiyi gerektirse bile- indirgenemez. “Kamusal” olan -tapınak ya da saray- özel olan ile karma olanı içerir. “Özel” olan da -bir ev, bir konut- kamusalı (kabul yerleri) ve karmayı içerir. Şehir de böyledir...

Sonuç olarak, bize göre, tek tek noktaların temsili değil, genel mekân algısı vardır. Buluşma yerleri, karelerin kesişimleri, kavşaklar, diğer yerlerden daha önemlidir. Hall’un *Gizli Boyut* kitabında olduğu gibi, sizin antropologlarınıza tuhaf gelen ve bizim için gayet normal olan şey buradan kaynaklanır. Evet, Amerikalıların gelişinden önce kavşakların adı vardı; o kavşaklarda kesişen yolların ise yoktu; evler eskiliklerine göre numaralanmıştı. Sizininki gibi önceden belirlenmiş güzergâhlarımız yoktu, hâlâ da yoktur; yine de nereden geldiğimizi ve nereye gittiğimiz gayet iyi biliriz. Mekânın düzeni ve biçimi, doğuşu, güncelliği, soyut ve somut, doğa ve toplum birbirinden ayrılmaz. Minicik bile olsa, bir bahçesi olmayan ev yoktur. Burası düşünceye dalma ve doğayla temas yeridir. Birkaç çakıl taşı bile *doğadır*, yoksa belirgin bir sembol değil. Biz önce nesneleri birbirinden ayıran mesafeyi, bu uzaklığı ölçmeyi düşünmeyiz. Mekân asla boş değildir; daima bir anlamı vardır. Aralıkların algısı, bütün vücudumuzu işin içine katar. Her yer ve nesne grubunun bir merkezi vardır; ev, şehir ve dünya da buna dahildir. Merkez her taraftan algılanır, her yerden ona ulaşılabilir; bir kişi, bulunduğu yerden her şeyi algılar ve her ortaya çıkana keşfeder. Anlamlar ona göre belirlenir. Bu merkez yansız ya da boş olabilir mi? Bir yokluk yeri midir? Hayır. Tanrısal olan, Bilgi, İktidar, burayı işgal eder, orada mevcut olurlar; boşluk ise sadece görünüştedir. Merkezlerin metafizik bakımdan vurgulanması ve değerlendirilmesi, çevreleyen şeylerin değerini düşürmez. Doğa, öncelikle tanrısal, sonra da toplumsal yaşam, ardından da ilişkilerin yaşamı ve nihayet bireysel ve özel yaşam; insan gerçekliğinin bütün bu veçhelerinin kendi yerleri vardır, birbirlerini somut biçimde içerirler. Tanrısalın, bilginin ve iktidarın aşkınlığını ifade etmek için vurgunun yüksekliklere doğru yer değiştirmesi ve özel yaşamın, yatay olana, beden hareketlerini de kapsayacak şekilde zemin hizasına yerleşmesi bir itiraz değil-

dir. Düzen, bütünü kapsar. Kent mekânı, bu nedenle, tapınaklara ve saraylara doğru giden geniş yolları, sonra meydanları ve orta boydaki yolları, geçiş yerlerini ve pasajları, ticaret ve alışveriş yerlerini, sonra da evleri birbirine bağlayan çiçekler içindeki sevimli dar sokakları kapsar.”

İlginç olan şey, Batı algısından farklı ve aynı ölçüde güncel (o yüzden antropolojiden dolayı olarak kaynaklanan, etnolojiyle ise kesinlikle alakası olmayan) bir algıyı yeniden oluşturmak değil, bundan bir şifre anahtarı çıkarmaktır. Paradoksal bir şekilde, dinsel ve politik bir mekân binlerce yıldır başatlığını korumuştur, çünkü zaten rasyoneldir. En geniş basamak olan “kamusal alan” -tapınaklar, saraylar, politik ve idari binalar- G (genel) harfiyle temsil edilirse; “özel” olan -konutlar ve yerler, evler ve apartmanlar- Ö harfiyle temsil edilirse; güzergâhlar, geçiş yerleri, ticari alanlar M harfiyle gösterilirse, şu şemayı elde ederiz: G – M – Ö öncelikle şöyle düzenlenir:

$$G \begin{Bmatrix} g \\ m \\ ö \end{Bmatrix} \quad M \begin{Bmatrix} g \\ m \\ ö \end{Bmatrix} \quad Ö \begin{Bmatrix} g \\ m \\ ö \end{Bmatrix}$$

Tarif edildiğinde, “özel” -Ö-, gayet belirgin bir şekilde, bir giriş, bir eşik, bir kabul yeri ve aile hayatının cereyan ettiği bir yeri içerir; sonra da inziva yerleri, odalar gelir. Her yerin de bir girişi, bir ana noktası, bir inzivası vardır. M düzeyi geniş cadde ve meydanları, orta boyuttaki yolları, evlere götüren küçük geçişleri kapsar. G, açık salonlara ve kurum merkezlerine, erişilebilir yollara, önemli kişilere, din adamlarına, hükümdar ve şeflere ayrılmış yerlere bölünmüştür. Bütünün her bir ögesi de bu şekilde bölünmüştür. Bu yerlerin her biri, açık ya da kapalı, aşağı ya da yukarı, simetrik ya da asimetrik gibi her düzeyde karakteristik işaretler edinir.

Şimdi de Doğulu filozofa sözü geri verelim, çünkü heyecanlanıyor; savunma yapmıyor, suçluyor, Batı Avrupa’ya karşı iddianamesini sürdürüyor:

“Sizin sokaklarınızın, meydanlarınızın, caddelerinizin, buralarla ilişkisi olmayan, insanlarla ya da şeylerle de ilişkisiz, gülünç adları var. Generallerin ya da muharebelerin adları. Gösterilenlerle gösterenler arasında hiç ilişki yok. Şehirleriniz akli mekânı un ufak etti. Size önerilen ve sizin tarzınızda hazırlanmış şifre anahtarı, Batı’nın bu alanda bulduğu en iyi şeyi kapsıyor. Neye dayanıyor bu anahtar? Bir dizi dönüştürme, bir yapıya. Kafes biçimli, yarı kafes biçimli, çubuk şekilli karmaşık mekânların, basitleştirilmiş mekânlar üzerinde, ağaçlar, doğrusal çizgiler üzerinde pratik bir üstünlüğü olduğunu fark etmek için sizin büyük araştırmacılarınızdan birinin ortaya çıkması gerekti. Bunun nedenini bu şifre anahtarı göstermektedir. Artık elinizde somut bir mantık, bir anlam mantığı var. Bu hediye benimsen. Hem teorik hem pratik, hem gündelik hem de gündelik olmayan, zihinsel ve toplumsal, mimari ve kentsel bir söylem hipotezini benimsen. Tıpkı atalarınız gibi; Yunanlardan söz ediyorum, Galyalılarından değil! Bu söylem, şehri işaret etmez; kent söyleminin ta kendisidir. Mutlaktan mı çekilip çıkarılmıştır? Neden olmasın? Canlıdır, sizin işaretleri kullanımınız gibi ölü değildir. Şifresi çözülmüş müdür? Hayır; daha iyisi: hasıl edilmiştir!”

Kendisine şu karşılık verilir:

“Bu kadar hızlı gitmeyelim! Size göre, Doğu Batı’nın elinden kacırdığı ya da asla elinde tutmadığı sırta ezelden beri sahiptir. Toplum halinde yaşayan insanların yaptıkları ile söyledikleri arasındaki ilişkidir bu sır. Demek ki, size göre, Doğu bu hayati bağlantıyı, Batı’nın işaretleri ve analizi kullanarak öldürdüğü din-siyasal olan-toplumsal olan arasındaki bu uyumu biliyor. Kısacası, Eric Panovsky’nin Ortaçağ’ın *modus operandi*’si diye adlandırdığı ve hem yaşam tarzını, hem de mekânı, anıtları, fikirleri ve uygarlığı doğuran şeye benzer bir şeyin sizin deneyiminizden ve düşüncenizden yola çıkarak tanımlanmasını arzu ediyorsunuz. Yerleri, iskân edilişlerini, içinde yaşayanların güzergâhlarını, beden hareketlerine varana dek açıklayan, içeren bir şifre anahtarı, derinlikli bir yapı öneriyorsunuz. Bu şifreyi oluşturmak istediğinize göre, bunun aşırı karmaşıklığını belirtmemeniz için izin verin. İşte bir Gg mekânı. Kapalı, yüksekte bulunuyor, simetrik. Ve bir Gö mekânı. Kapalı, daha aşağıda, asimetrik. Ve böyle devam ediyor. Bileşimin kullanımı ağır ve

güç olacaktır; bilgisayarda bile. Bunun somut gerçekliğe denk düştüğüne emin misiniz? Örneğin Kyoto'daki falanca tapınağa? Kamuya açık bir bölüm olacak, başka bir bölüm törenlere ayrılacak, bir diğeri de din adamlarına, tefekküre dalacaklara ayrılacak, öyle mi? Şemanızın önemli bir şeyi açıkladığını kabul ediyorum: Tekrarın içindeki farklılık. Sizin örneğiniz -bahçe- büyük anlam taşıyor. Bahçe, çeşitli bağlamlar içinde, hem aynıdır hem de asla aynı değildir: Kimi yerde kraliyet bahçesi, girilmesi yasak tanrısal yerdir; kimi yerde, bir mabedin etrafındadır ve içine girilebilir; başka bir yerde, şenlik yapılan kamusal alandır; bir yerde, "özel" inziva yeri, düşünceye dalman ya da geçilip gidilen yerdir. Her zaman mikro-kozmos olan, sembolik sanat eseri olan, yer olduğu kadar nesne de olan bu muhteşem bahçenin asla işlev olmayan "işlevleri" vardır. Bu yer, sizde, Batı'yı mahveden "doğa-kültür" karşıtlığını dışlar; bahçe, doğaya sahip olmayı gösterir; tamamen doğadır, makro-kozmosun sembolüdür ve tamamen kültürdür, bir yaşama tarzının yansımasıdır. Çok iyi. Fakat analogilerin tuhaflığına teslim olmayalım; bizim de-yişimizle, rasyonel bir fikriniz var sizin. Nedir bu? Mekânı bir söylem gibi mi tahayyül etmek istiyorsunuz? Tıpkı bir satranç tahtasında olduğu gibi, söylem atomlara, anlam birimlerine, odalara, eve, bahçeye, sokağa, vb. bölünür. Bu, kent mekânını toplumsal kullanımla belirlenen bir yazıya yakınlaştırır. Sizin hem soyut hem somut mekânınızda rahatsız edici olan şudur: Bu, iktidar mekânıdır. İçeren-içerilen; birleşmiş ya da iç içe geçmiş Tanrısallık ve İmparatorluk, bilgi ve iktidardır. Batı'ya sokmak istediğiniz şey bu mudur? Siyasal iktidarın mekânı ve zamanı üretmesini kabul etmek bizim için güçtür. Batı'nın terminolojisini kullanırsak, bu aşırı-Hegelsizm çok hoştur, ama kabul edilemez. Devlet mi? Devlet bizim için Bilgelikle Kudretin birleşmesi değildir, hiç değildir, asla da olmayacaktır. Sizin şemanızın korkunç bir tahakküm aygıtı olmasından çekiniriz. Siz bu şemada Batı tarzında bilimsel bir biçimlendirme arıyorsunuz, biz Batılılar ise o şemada mekân-zaman bütünlüğünün otoriter bir tanımını rahatlıkla görüyoruz!"

II, 14. – Formel analiz ile işlevsel analiz, ölçek, oran, boyut, düzey hakkındaki düşüncelerden uzak durabilirler. Yapısal analiz ise bunları korur. Dolayısıyla, bütün ile parçaların, mikro ile makronun ilişkileri

buradan kaynaklanır. Yöntemsel ve teorik olarak, bu analiz diğer analizleri ortadan kaldırmak yerine tamamlamalıdır. Bütünü (geneli) tarif etme, sembolizm (yani hayal gücü) gibi bir mantık, yani bir strateji içerip içermediğini keşfetmek ona düşer. Bütün ile parçalar arasındaki ilişki, önyinelem (anafor), mecaz ve metafor gibi iyi bilinen genel kategorilerden kaynaklanırken, analiz özgül kategorileri işin içine katar.

Bu özgül kategorilere başvuran yapısal bir analiz örneğiyle daha önce karşılaştık: Anıtsal mekân üretimi. Antikçağ ağır kütleler üzerinde çalışır. Yunanların düşüncesi ve uygulaması, hem ağırlığı hem de ağırlığa karşı mücadeleyi kullanarak birlik etkisi elde eder; yükselen ve alçalan dikey güçler birbirini etkisizleştirir ve hacim algısını yok etmeden dengelenirler. Ağır hacimlerin kullanımı şeklindeki benzer bir ilkeyle, Romalılar, zıt yükler, dayanak ve destekler şeklinde karmaşık bir düzenekle çalışırlar; kılık değiştirmemiş ağırlık sayesinde kütsel bir etki ve bir kuvvet elde ederler. Zıt güçlerin oyunuyla elde edilen daha az belirgin bir yapı Ortaçağda kendini gösterir; denge ve denge etkisi yana doğru atılımlarla elde edilir; hafiflik ve itki, baskın çıkar. Modernlerde, Ortaçağ mimarisinin belirttiği çizgi içinde, ağırlıksızlık zafer kazanır. Dolayısıyla, yapısal analiz, gayet belirli güçlere ve yine belirli mekânsal yapılara -sütunlar, kubbeler, kemerler, direkler, vb.- yer veren bu güçler arasındaki maddi ilişkilere yönelir.

Analitik kavramların, hâlâ yaygın olarak kullanılan, mimari mekân üretimiyle ilgili klasik terimlere denk düştüğü söylenebilir mi? Örneğin form ve formel analiz, bileşime; işlev, yapıma; yapı ise orantı, ölçek, ritim ve “düzen”e mi denk düşmektedir? Belli bir noktaya kadar. Denklik, Vitruvius’tan Viollet-le-Duc’e dek “klasik” metinleri modern dile tercüme etmeyi sağlamak için yeterlidir. Daha öteye gidilirse, denklik sona erer. Bağlam, malzeme ve madde unutulur; “bileşim”in ideolojilerden esinlendiği; “yapım”ın toplumsal ilişkilere bağlı olduğu; tekniklerin oranları, ritimleri, mekânsal düzenlemeleri etkilediği ve bunları değiştirdiği unutulur.

Yunanların, tarih boyunca birbirinden ayrılmış olan ve yeniden oluşturmak gereken “form-işlev-yapı” şeklindeki tamamen rasyonel birliği bulmuş olduklarına dair oldukça yaygın hipoteze gelince, bu hipotez cazibesini hâlâ korumaktadır ve yeni sorunsalı, bina sorunsalını

dikkate almaz. Ünlü Yunan birliği özellikle anıtsallıkla, yani tapmakla, stadyumla, agorayla ilgilidir.

Mekân sorunsalı, mekânın üretimi sorunsalı, klasik mimariyi, anıtların ve kamusal binaların mimarisini aşar. Aynı zamanda “özel” olanı, barınmayı ve konutu da kapsamaktadır. Özellikle özel ile kamusal arasındaki ilişkiye yöneliktir. Günümüzde, genel olan, hem bu iki terimi hem de ilişkilerini kapsamaktadır; formel, işlevsel ve yapısal gibi kısmi analizleri de dikkate alması gerekir. Bu durum, Batı’daki “klasik” anlayışları, terim ve terminolojiyi değiştirmektedir. Bu noktada Doğu’nun Batı’ya öğreteceği bir şeyler olması ve “Asya tipi üretim tarzı”nın “özel” olanı, meskeni Batı’dan daha fazla dikkate almış olması tuhaf değil midir? Ne olursa olsun, bu terimler -özel ve kamusal, anıt ve bina- paradigmanın içine dahildir.

Dolayısıyla, üçlü analizin (formel, işlevsel, yapısal) toplumsal bir mekânı deşifre edebileceğini çekincesizce ileri süremeyiz. Bu “izgara” aslolanın geçmesini sağlar. Onu, ihtiyatla, inşa edebilir ve kullanabiliriz.

Semantik ve semiyolojik kategorilerin (mesaj, kod, okuma ve yazma, vb.) sadece önceden üretilmiş mekânları ilgilendirdiğini, mekân üretimini tanımaya imkân tanımadığını önceden göstermeye çalışmıştık.

Birkaç temel ilişki, örneğin işaret (gösteren-gösterilen), sembol ve anlam, değer (değer veren – değer verilen, değersizleştiren – değersizleştirilen), göndergesel ve göndergesiz, mekânın içinde uygulama alanı bulurlar. Anlam taşıyan/gösteren mekânlar var mıdır? Elbette. Gösterilen, gösterenin içinde midir? Başka yerde olduğu gibi burada da farklılıklar, çarpılıp bükülmeler, kaymalar, aykırılıklar, ikameler olabilir (örneğin borsanın ya da bir bankanın ön cephesinde Yunan sütunları, yeni bir banliyö şehrinde bir agora ya da agora olduğu iddia edilen bir yer, vb.). Bu durumlar ne anlama gelir? Kuşkusuz ki, benzedikleri ya da işaret etmek istediklerinden başka bir anlam taşırlar. Özellikle kapitalizmin kapitalist mekândan başka bir mekân üretmedeki beceriksizliği ve bu haliyle bu üretimin üstünü örtme, azami kârın tüm damgasını gizleme çabası görülür. Göstermeyen/anlamsız mekânlar var mıdır? Evet; çünkü yansız ve boşurlar; ya da tersine, aşırı yüklüdürler. Gösterenin kâh berisinde, kâh ötesindedirler. Güzergâhları karıştıran, şifre çözümünü, içeren mesajları birbirine katan aşırı-gösteren mekânlar vardır; kapitalist

öncülerin ürettiği mekânlar, ilk anlamı, verimlilik anlamını silecek, bütün anlamları ortadan kaldıracak denli işaretleri (rahat ve huzurun, mutluluğun, üslubun, sanatın, servetin, gücün, refahın işaretlerini) çoğaltır.

Bir mekânın deşifre edilebilir olması, kodunun çözülmesi mümkündür, hatta bunun normal olduğundan bile emin olabiliriz. Bu durum bir kodlamayı, bir mesajı, bir okumayı ya da okurları varsayar. Peki, hangi kodlara göre? Felsefi ya da edebi okumada olduğu gibi burada da kuralın çoğul kodlar olduğuna hiç kuşku yoktur. Yine de bu kodların adını koymak ve kodları saymak, eğer mümkün değilse, nasıl ve neden mümkün olmadığını söylemek, bu imkânsızlığı açıklamak, bunun anlamını belirtmek gerekir.

R. Barthes'a göre,³³ bir metni okumada herkesin beş kodu vardır. Öncelikle, bilgi kodu. "Ego", San-Marco Meydanı'na vardığında, Venedik hakkında, dükalılık, çan kuleleri, vb. hakkında bir şeyler bilmektedir. Anılar üşüşür. Bunun üzerine "Ego" başka bir anlam üretir, (maddileşmiş) metni "işlev" kavramının kullanımına ve işlevsel analize aşağı yukarı denk düşecek şekilde okur. Ama aşağı yukarı. Sarayın, Venedik hapishanelerinin ve Ahlar Köprüsü'nün neye yaradığını ya da vaktiyle neye yaramış olduğunu anlar! Aynı zamanda, "Ego", hâlâ ve her zaman güncel "değerler" taşıyan bazı sembolleri (bellek onlara bir tarih -aslan, fallus (çan kulesi); denize meydan okuma- atfetse bile) kavramayı da ihmal etmez. Bu izlenimler bilgiden kurtulur; serbest kalan bir başka kod, bir başka okuma tarzı ortaya çıkar: sembolik tarz. "Ego" heyecanlanmaktan kaçınamaz; buraya daha önce gelmiştir; düşünüyormuştur; kitaplar okumuş ya da bir film izlemiştir (*Venedik'te Ölüm*); öznel ve kişisel kod kendi hesabına ayrışır ve yerlerin şifresinin çözülmesi bir füğün müzikal ezgisini edinir; tema (yer: meydan, saray) birçok sese bölüştürülür ve -sesler ayrışmadan ya da iç içe geçmeden- örülür. Ama o zaman, saf ve basit (ampirik: kafelerin döşeme taşları, mermerleri, iskemleleri) saptamalar karşısında, öngörülmemiş sorgulamalar kendini dayatır: Hakikat ve yanılsama, güzellik ve mesaj, heyecan verici olduğundan "saf" olmayan bu gösterinin anlamı.

33 Bkz. S/Z, 1970, s. 25 ve devamı.

Semantik-semiyolojik araştırma çoğullaşır. Başlangıçta, katı biçim-de ele alınan gösteren-gösterilen ayrımından yola çıkan teori iki kod oluşturunuyordu; sadece iki: Bütün dilbilimcilerin kabul ettiği düz-anlam kodu (birinci derece: metne bağlılık, gösterilen) ve daha az kesin olduğu için katı bilimsellik yanlısı dilbilimcilerin çürüttüğü yan-anlam kodu (ikinci derece: retorik). Bunun ardından, kavramlar (mesaj, kod, okuma) esneklik kazanır, çoğul olan katı teklik karşısında, farklılık homojen olan karşısında baskın çıkar. Fakat farklılık nereye kadar gider? Üstelik, hangi farklılık?

Önem ve ilgi bakımından eşit, analiz tarafından *a posteriori* oluşturulmuş birçok kod. Neden beş kod var da, altı, yedi, on, on iki yok? Bu kodlar arasında seçimde bulunmayı, birinden diğerine geçmeyi sağlayan nedir? Herhangi bir artık kalır mı? Sözel işaretler olsa da olmasa da, deşifre etme sayesinde verili metin eksiksiz elde edilir mi? Bir fazlalık kalıyorsa, bu, sonsuz analize, başka kodlara ya da olmayan koda gönderme yapmaz mı?

Burada yapılan işten ikili bir artık, fazlalık çıkar. Okunur-görünür olanın *berisinde beden vardır*. “Ego” tanımadığı bir ülkeye, bir şehre geldiğinde, bunları öncelikle bütün bedeniyle hissederek: koku ve tat alma, bacaklar ve ayaklar (tabii eğer arabayla dolaşmakla kendini sınırlandırmazsa). İtme duyusuyla, gürültüleri, sesleri, bunların niteliklerini ayırt eder. Bakışla: Olup bitenler yeni gelen kişiye saldırır, gözüne çarpar. Mekân bedenden yola çıkarak algılanır, *yaşanır* ve üretilir. *Ötede* ise iktidar bulunur. Yasal ya da yasadışı, anayasal ya da değil, birkaç iktidara bölünmüş olan, kurumlar ve bir bürokrasi dolayısıyla dağılmış bulunan iktidarın kodu çözülemez. Onun kodu yoktur. Neden? Devlet mevcut kodları kullanır. Bunları dayatmak için inşa ettiği vaki olsa da, bunları değiştirir, manipüle eder. İktidar tek bir mantığa hapsedilemez. İktidarın stratejileri vardır; ne kadar çok kaynağı varsa, bu stratejiler de o denli geniştir. İktidarın göstereni ile gösterileni örtüşür: Şiddet, dolayısıyla ölüm. Ölümün Tanrı, Hükümdar, Baba, Patron, Ortak Malvarlığı adına olup olmadığı ise tali bir sorudur.

Düşünmenin, mekân *üzerine* önermelerden ve genel kavramlardan (mesaj, kod, okunurluk, vb.) yola çıkarak mekân *içinde* olan şeye erişebilmesi, bunu kavraması ya da tanımlaması bir yanılısamadır. Maddeyi

ve mekânı bir temsile indirgeyen bu yanılsamanın bilinen adları vardır: tinselcilik, idealizm. Siyasal iktidarı, dolayısıyla devlet mekânını paranteze alarak sadece şeyleri görmek isteyenlerin genel yanılsaması olmasın bu? Envanter, sınıflama, kod çözümü gibi prosedürler tarifi aşmaz. Oysa ampirizm (ister incelikli ya da kaba olsun, ister mantıksal ya da edimsel), bir mekân kavramı gerektirir ve bu kavram, (az sayıdaki kodlar listesi de dahil) sınırlı sayımlara olduğu kadar tanımsız analizin belirlenimsizliğine de karşı koyarak ampirizmi çürütür. Mekânın kodlarının çözümü yapılır mı? Evet, bir denklik, bir analogi, mekânsal pratikte ve mekân teorisinde belli bir birlik göstererek, *temsil mekânlarından mekân temsillerine* geçmek için yapılır. İşlem olarak kod çözümü, her birinin çoklu biçimde kodunun çözülebildiği mekânların çokluğunun anında ortaya çıkardığından daha sınırlıdır.

Madde-mekândan yola çıkıldığında, kalabalık ve ıssız, yandaş ve düşmanca gibi paradigmatik karşıtlıklar çoğalır. Mekânın bu ilk tabakasına ilk ağı (orijinal yerler ve bunların damgaları, işaretlendirmeleri, dikilen işaretler, yönetim ve yönelim, simetri ve asimetri gibi başlangıçtaki ikili belirlenimlerle) tarımsal faaliyetlerle çobanlık faaliyetleri atmıştır. Mutlak mekân, yani dinsel mekân ise söz ile yazı arasında, buyrulan ile yasaklanan arasında, erişilebilir ile saklanan arasında, tam ile boş arasında son derece makul karşıtlıklar getirmiştir. Kimi zaman, varlıklar ve sembollerle dolana dek tıkıştırılarak tamamen eren bir mekân doğadan kopartılıp alınır; kimi zaman ise boş tutulan bir mekân doğadan kopartılıp almır, bu boşluk, bir aşkınlığı ve onun yokluk-varlığını sembolize eder. Paradigma karmaşılaşır: içerisi-dışarısı, açık-kapalı, hareketli-sabit. Tarihsel mekân içindeki yerler, iyice belirginleşerek ve zıtlaşarak çeşitlenir. Bir şehrin surları, “eğri-düz”, “açık-kapalı” şeklindeki formel kopuşlardan daha güçlü bir maddi ve kaba ayırım gerçekleştirirler. Bu ayırmada bir anlamdan daha fazlası vardır ve anlamlardan daha fazla şey içerir, çünkü tahkim edilmiş şehir idari bakımdan kıra hakimdir, onu korur ve sömürür. Bu ikisi çoğu zaman at başı gider.

Çeşitlenmiş yerler kâh zıtlaşır, kâh birbirini tamamlar ya da birbirine benzer. Bu, *topi*’ler (izotopi, heterotopi, ütopi; yani benzeyen yerler, zıt yerler, yeri olmayanın ya da artık olmayanın yeri, mutlaklık, tanrısallık, olasılık) yoluyla bir sınıflandırmayı (şifre anahtarı) işin içine katarlar,

ama aynı zamanda ve özellikle *hakim olunan* [‘dominé’] mekânlar ile *sahiplenilen* [‘approprié’] mekânlar arasında son derece makul bir karşıtlığı da beraberinde getirirler.

II, 15. – Bu sonuncu belirlenimlere geri dönmeden önce, tortular arasındaki (diyakronik ile senkronik) ilişkisinin gün ışığına çıkması gerekir. Hiçbir mekân tamamen yok olmaz, iz bırakmadan ortadan kalkmaz. Truva’da, Susa’da ya da Leptis-Magna’da bile art arda gelen şehirlerin iskân ettiği üst üste mekânlar varlığını sürdürmektedir. Başka türlü olsaydı, (mekânların, ritimlerin, karşıtıllıkların) “birbirine nüfuz etmesi” olmazdı. Bununla birlikte, her eklenti kendinden öncekini alır ve elden geçirir. Her dönem, her tabaka, kendi koşullarını kendinin ötesine taşır. Metaforlaşma etkisi mi? Evet, fakat bir mecazileşme etkisi de içerir; çünkü üst üste konmuş mekânlar yine de bir küme (bir bütün) oluşturur. Bu terimler süreci açıklamayı değil, sergilemeyi sağlar. Bu kavramları kullanarak, doğal mekânın (dolayısıyla fiziğin ve fizyolojinin) dinsel-politik mekân içinde, keza tarihsel mekân içinde nasıl yok olmadığı tarif edilir. Bu mekânlar da, bedenlerin ve nesnelerin, duyumsal organların ve ürünlerin (nesnesellik) bir arada barındığı pratik-duyumsal mekân içinde yok olmazlar. Başkalaşımalar, aktarımlar, ikameler tarif edilir; nesne-doğa (şu toprak yığını, şu ağaç, şu tepe) kendi doğal bağlamı içinde algılanmaya devam ederken, civardaki toplumsal mekân nesnelerle dolar ve doğanın nesnelerine ve ürünlerine ortak bu “nesneselliğe” uygun olarak kavranır.

Hakim mekân ve hakim olunan mekân: Bir tekniğin ve bir pratiğin dönüştürdüğü (dolayımладыğı) doğal bir mekân. Modern dönemde vakalar ve örnekler göze çarptıkça okunur olur: beton bir döşeme, bir otoyol. Tahakküm, teknik aracılığıyla, deyim yerindeyse tamamen hükmedici olur. Tarih ve tarihsellik içinde uzaktan gelen “hakim” yetkinleşir, çünkü bu yetkinlik mevcut haliyle siyasal iktidarla birlikte başlar. Askeri mimari, tahkimatlar ve siperler, set çekme ve kanal açma çalışmaları, hükmedilen mekânın sayısız güzel örneğini sunar. Yapıt olmaktan ziyade uğraş olan ve henüz dar anlamda, modern ve endüstriyel “ürün” olmayan hakim mekân, bir ustanın projelerinin sonucudur. Bu, insana basit gelir. Bununla birlikte, kavram açıklanmayı gerektirir. Bir mekâna hakim olmak için, tekniğin önceki bir mekâna bir formu dahil etme-

si gerekir; bu, çoğu zaman, çizgisel, dikdörtgen şeklindeki bir formdur (ilmiklenme, bölgelere ayrılma). Otoyol manzaraya ve ülkeye sert ve kaba davranır: Mekânı, büyük bir bıçak gibi keser. Tahakküm altındaki mekân genellikle kapalıdır, sterilleştirilmiştir, boşaltılmıştır. Mekân kavramı, sahiplenmeden ayrılamayan kavrama karşı koyarak anlam edinir.

Marx'ta *sahiplenme* ['*appropriation*'] mülkiyete güçlü biçimde karşıdır, fakat kavram bütünüyle açıklanmaz; hatta hiç açıklanmaz. Antropolojik-felsefi "kendi"den ['*propre*'] güçlkle ayırt edilir; Marx hâlâ "insanın kendisi"ni aramaktadır; ona göre, bu kendilik ne kahkahadır, ne oyundur, ne ölüm bilincidir, ne de konuttur; (toplumsal) emek ve yanı sıra -ayrılmaz biçimde- dildir. Dahası Marx tahakküm ile sahiplenmeyi de birbirinden ayırmaz. Maddi doğaya egemen olan emek ve teknikler, sadece (toplumsal) insanın ihtiyaçları için doğaya sahip olurlar; onu bu kullanıma göre dönüştürürler. Düşman ve nankör ana olan doğa "mal"a dönüşür.

Sadece mekânın eleştirel incelenmesi kavramı aydınlatmayı sağlar. Bir grubun ihtiyaç ve olasılıkları için dönüştürülmüş doğal bir mekânı bu grubun *sahiplendiği* söylenebilir. Mülk edinme (mülkiyet), sanat eserlerinde doruğa erişen bu "sahiplenici" faaliyetin bir koşulundan, çoğu zaman bir sapmasından başka bir şey değildir. *Sahiplenilen* bir mekân, sanat eserine -onun bir taklidi olmaksızın- benzer. Genellikle, bir yapım, anıt ya da binadır bu. Ama her zaman değil: bir sit alanı, bir meydan, bir sokak için de "sahiplenilmiş" denebilir. Ne şekilde ve nasıl, kimin tarafından ve kim için *sahiplenildiklerini* söylemek kolay olmasa bile, bu tür mekânlar boldur.

Köylü evleri ve köyler, buraları inşa edenlerin ve buralarda oturanların yaşamını, mırıldanılan ve biraz da karıştırılıp bozulmuş bir öykü gibi dile getirirler. Bu yaşamın damgasını taşırlar. Bir igloo, sazdan yapılmış bir kulübe, bir Japon evi, tıpkı bir Norman ya da Provans evi kadar anlamlı nitelik taşımaktadır.³⁴ Mesken mekânında bir gru-

34 Bkz. Amos Rapoport, *Pour une anthropologie de la maison*, Fransızca tercüme Dunod, Paris, 1972. Bu yazar, tıpkı Hall gibi, toplumsal-kültürel unsurların ve aktörlerin önemini büyütür.

bun (genellikle geniş bir ailenin) ve (topluluğu parçalamaya yönelen kastlara ya da sınıflara bölünmüş) bir topluluğun mekânı bulunur. Özel mekân kamusal mekândan -ayrışmadan- ayrılır. En iyi durumda, dış mekân, topluluğun mekânı tahakküm altındayken, iç mekân, aile yaşamı mekâm sahiplenilmiştir.³⁵ Hâlâ dolaysız ama sanat eserine somut biçimde yakın mekânsal bir pratiğin örneği olarak bu kalmıştır. Konutların hâlâ uyandırdığı cazibeyi, büyülenmeyi bu açıklamaktadır. Sahiplenme, aile, köy, şehir gibi hareketsiz bir grup karşısında gerçekleşmez. *Zaman* bunun içindedir ve sahiplenme, zaman olmadan, yaşamın ritimleri olmadan anlaşılamaz.

Hakim olunan ile sahiplenilen at başı gidebilir. Böyle de olmalıdır. Fakat tarih (birikim tarihi) aynı zamanda bunların ayrılıklarının, çelişkilerinin de tarihidir. *Hakim olan* baskın çıkar. Başlangıçta tahakkümün olmadığı sahiplenme vardı: kulübe, igloo, köylü evi, vb. *Tahakküm*, orduların, savaşın, devletin ve siyasal iktidarın rolüyle birlikte büyür. “Hakim olunan–sahiplenilen” karşıtlığı söylemle sınırlı kalmaz; bu basit bir anlamlandırma karşıtlığı değildir. Bu karşıtlık bir çelişki, çatışmalı bir hareket doğurur ve bu da, terimlerden birinin -tahakkümün- ezici zaferine dek gelişir. Sonunda diğer terim olan sahiplenme son derece kısıtlanır; ama ortadan kalkmaz. Tersine, pratik ve teori bu terimin önemini belirtir, yeniden tesisini talep eder.

Beden ve cinsellik için de durum aynıdır. Kaba teknikler ve aşırı görselleştirme de dahil olmak üzere, boğucu güçlerin egemenliği altındaki beden, parçalanır, kendinden çıkar: sahipsizleşir. Vaktiyle, Antikçağda ve o zamandan beri, bedene *sahip çıkan* beden kültür ve teknikleri vardı. Spor, jimnastik, böyle bir “beden kültürü”nün parodileri, taklitleridir; hele ki “bronzlaşma” ve tenin güneşe pasifçe sunulması... Mekâna yeniden sahip çıkmaya bağlı olan bedene yeniden sahip çıkma, doğrudan doğruya basitlikten kaçınsa da, ütöpik ya da gerçekçi her güncel *projenin* ayrılmaz parçasıdır.

Cinsiyete ve cinselliğe gelince, durum daha da karmaşıktır. Dayanaksız birleşmeler ve sınırlı sayıda insan (örneğin Endülüs’teki Arap uygarlığı) dışında cinsiyete hiç sahip olunmuş mudur? Cinsiyetin sa-

35 Bkz. G. Bachelard, *Poétique de l’espace*, s. 91.

hiplenilmesi üreme işlevi ile haz arasındaki ayrımı gerektirir. Bu nazik ayrım, çok ileri bilimsel araştırmalara rağmen (doğum kontrol yöntemleri) henüz belirsiz nedenlerle, kaygıyla ve güçlkle gerçekleşir. Biyolojik “işlev” ile artık işlevsellik olarak tanımlanamayan insani “işlev” güçlkle birbirinden ayrılır; nasıl ve neden olduğu çok iyi bilinmese de, birinci işlevin ortadan kaldırılması ikincisini de tehlikeye atar görülmektedir. Sanki “doğa”, şehveti acıdan her zaman ayırt etmeyi başaramıyor gibidir; insan varlığının analitik kapasitesi, biri olmadan diğeri gerçekteştirmeye çalışırken, her ikisini de nötrün içinde eritme riski taşımaktadır. Ya da hazzı, -uyuşturucu, erotizm, okuma-yazma ve metinler gibi- kodlandırılmış yöntemlerle elde edilen öngörülebilir durumlarla sınırlama riski taşımaktadır.

Gerçekten *sahiplenilmiş* mekân olan haz mekânı henüz yoktur. Geçmişteki bazı örnekler umutlandırırsa da, sonuç henüz arzu edilir düzeyde değildir.

Sahiplenme, kendisine yakın olsa da ayrı olan bir pratikle -yön değıştirme- karıştırılmamalıdır. Kendi erekliliğı (formları, işlevleri, yapıları koşullandıran varlık nedeni) olan mevcut bir mekân hep sahipsiz kalıp, sonradan yön değıştirebilir. Dolayısıyla, ilkinden başka bir kullanım için mekâna yeniden sahip çıkılabilir. Yön değıştirmenin yeni ve ünlü bir örneğı: Kısa bir dönem boyunca (1969-1971) Paris'teki merkez hal mekânı [*Les Halles*']. Şehir merkezinde erzak ikmalini sağlamak için kurulan Les Halles, şimdi Paris gençliğı için buluşma ve eğlence yerine, oyun merkezine dönüştü.

Mekânların yön değıştirmesi ve yeniden sahiplenilmesinin büyük bir anlamı vardır ve yeni mekânların üretiminde bilgi işlevi görebilir. Hatta, güç bir dönem boyunca, kendi devamlılığı (üretim araçlarının yeniden-üretimi) karşısında gergin, tehdit altındaki bir üretim tarzında, yön değıştirmelerin yaratma (üretim) teşebbüslerinden daha kapsamlı olması da mümkündür. Böylece topluluklar, topluluk yaşamı amaçlı olmayan, morfolojik bakımdan daha eski mekânlara yerleşirler. Bu morfolojik uyumsuzluk, topluluğun çoğu teşebbüsünün yenilgisinde rol oynayabilir.

Teorik olarak konuşursak, yön değişimini üretimle karşı karşıya getirmek boşuna bir çabadır. Teorik düşüncenin hedefi ve anlamı ürettir; yoksa yön değişikliği değil. Bu yön değişikliği, yaratma değil, başlı başına bir yeniden sahiplenmedir. Tahakküme ancak geçici olarak son verebilir.

III.

MEKÂNSAL ARKİTEKTONİK*

III, 1. – Klasik (metafizik) felsefi düşüncenin spekülâtif buyrukla gerçekleştirildiği biçimsel soyutlamanın uç noktasında, bu felsefe “kendinde” mekânı, tözsel mekânı ortaya koyar. Spinoza, *Ethica*’nın¹ daha başında bu mutlak mekânı mutlak varlığın -Tanrı’nın- bir öz niteliği ya da var olma kipi olarak kabul etmiştir. İmdi, sonsuz diye tanımlanan “kendinde” mekân hiçbir kontura sahip değildir çünkü içeriği yoktur. Ne atıfta bulunulabilecek bir formu vardır, ne de yönelimi ya da yönü. Bilinemez midir? Hayır, ama *ayırt edilemezdir* (Leibniz).

Leibniz’in Spinoza ve Descartes’a karşı polemğinde, Newton ve Kant’ın Leibniz’e karşı polemğinde, günümüz matematikçileri Leibniz’e hak verirler.² Filozofların çoğu mutlak mekânı, içerdiği var sayılan her şeyle -figürler, ilişki ve oranlar, sayılar- birlikte, bir çırpıda benimsemişlerdir. Onlara karşı, Leibniz “kendinde” ve bu haliyle mekânın “hiç” olmadığını; onun “bir şey” olmadığını, şeylerin bütünü ya da toplamalarının formu da olmadığını ileri sürer: Bu, ayırt edilemezdir. “Bir şey”in ayırt edebilmesi için, eksenlerin ve bir kökenin, sağ ve solun, yani eksenlerin yönünün, bir yönelimin olması gerekir. Leibniz, gerçeği gözlemcinin ve ölçünün oluşturduğu “öznелci” tezi mi benimsemektedir? Tersine: Leibniz, *mekânı işgal etmek* gerektiğini söyler.

* ‘*Architectonique*’: Felsefede, özellikle de Aristoteles ve Kant felsefesinde, belirli bir sisteme, düzene ait her bilginin veya çeşitli parçalardan oluşan bilgilerin bilimsel bir şekilde işbirliği içinde olmasına denir. Örneğin Aristoteles’e göre, siyaset, Site’deki eylemleri örgütleyen arkitektonik sanattır (*Nikomakhos’a Etik*). (e.n.)

1 *Éthique*, I, XIV. Önerme, 2. önerme sonucu ve XV. Önerme, not.

2 Bkz. İlerde özetlenecek olan H. Weyl’in kitabı.

Mekânı işgal eden nedir? Bedendir. Genel anlamıyla beden -bedensellik- değil, mekânı işaretlerle dolduran ve yönlendiren bir hareketin yönünü, geri dönen bir rotasyonu belirten tanımlı bir beden. Leibniz’e göre mekân *kesinlikle nispidir*, yani matematik düşünce açısından onu ilk (kolaylıkla aşkın olarak görülebilir) ve somut nitelikte yapan (bedenler onun içinde vardır ve maddi varlıklarını orada gösterirler) kusursuz bir soyutlamaya sahiptir. Beden mekânı nasıl “işgal eder”? Metaforik “işgal etme” terimi, “bilinen, aşına”, dolayısıyla zaten özellikleri belirtilmiş, zaten “işgal edilmiş” mekândan ödünç alınmadır. “Kullanılabilir mekân” ile “mekânın işgali” terimleri arasındaki bağlantının aşikâr ya da basit bir yanı yoktur. Bir metafor, düşünmenin yerini tutamaz. Mekânı işgal etmek mi? Mekânın önceden var olmadığı, boş ve sadece formel özelliklerle donatılmış olmadığı bilinmektedir. Mutlak mekânın eleştirisi ve reddi, bir temsilin reddi demektir; yani bir içeriğin, madde-nin, bedenın gelip doldurduğu bir *içeren* temsilin reddine denktir. Bu temsilde, içeren (formel) ve içerilen (maddi) birbirinden *farksızdır* ve dolayısıyla, elle tutulur bir farklılığı temsil etmezler. İçerenin herhangi bir yer “kümesi”nin içine herhangi bir şey girebilir. İçerenin herhangi bir bölgesi herhangi bir şeyi kabul edebilir. Farksızlık ayrılık olur, içeren ve içerilen birbirinin dışına düşer. Boş içeren, herhangi bir ayrılabilir ve ayrı nesne dizisini kabul eder; böylece ayrılık içerilenin parçalarına dek uzanır; bölünme düşüncenin yerine geçer ve düşünüm / yansıma olan düşünce gölgede kalarak, sonuçta, şunu ya da bunu saymak gibi bir ampirik eylemin içinde yok olur. Bu şekilde oluşan “ayrılık mantığı” bir ayrılık stratejisi oluşturur ve bunu doğrular.

Dolayısıyla tersi yöndeki hipotez kendini dayatır. Mekânı mekân yapan, eylem kapasiteleri ve enerjileriyle birlikte beden midir? Kuşkusuz; fakat işgalin mekânsallığı “imal etmesi” anlamında değil; beden ile beden mekânı arasındaki, mekân içinde serpilip gelişme ile mekânın işgali arasındaki dolaysız ilişki anlamında. Maddi alemdeki etkileri, aletleri ve nesneleri *üretmeden* önce, kendini beslenerek *üretmeden* ve bir başka bedeni doğurarak kendini *yeniden-üretmeden* önce, her canlı beden bir mekândır ve kendine ait bir mekânı *vardır*: orada kendini ve mekânı üretir. Dikkat çekici bir ilişki söz konusudur: Beden, yani kullanılır enerjileriyle birlikte canlı beden, kendi mekânını yaratır ya da üretir; tersinden söylersek, mekân yasaları, yani mekân içindeki ayırt

edilebilirliğin yasaları, canlı beden ve enerjilerinin serpilip gelişmesinin yasalarıdır. Herman Weyl'in simetriler üzerine kitabında gösterdiği şey budur.³ İnorganik ya da organik doğada, (bir plana ya da bir eksene göre) simetriler, yani bir çift-yanlılık ya da ikiliğin, solun ve sağın, bir düşünümün ya da "yansıma"nın varlığı, dahası (mekân içinde) bir rotasyon simetrisinin varlığı, beden dışındaki özellikler değildir. "Saf anlamda" matematiksel terimlerle (eşleştirme, işlem, dönüşüm ve fonksiyon) tanımlanan bu özellikler, filozofların varsaydığı gibi, bunları bu maddi bedenlere dayatan önceden mevcut bir düşünce değildir. Bedenler, enerjilerin serpilip gelişmesi mekânı üretir, ve mekânların hareketiyle -mekân yasalarına göre- kendilerini üretirler. İster cisimcikler olsun ister gezegenler, ister kristaller,⁴ elektromanyetik alanlar,⁵ hücre bölünmeleri,⁶ deniz kabukluları ya da yazarın çok büyük önem verdiği mimari biçimler olsun, bu böyledir. Demek ki, işte, soyuttan somuta götüren, bunların birbirinin içinde olduğunu göstermek gibi büyük öneme sahip bir güzergâh mevcuttur. Bu güzergâh, zihinsel olandan toplumsal olana da gider. Mekân üretimi kavramı daha büyük bir güç edinir.

Bu kadar güçlü gerekçelendirilmiş bir sav, bu kavramın (kimi çekince ve önlemlerle birlikte) toplumsal mekânı da kapsamasına imkân tanır. (Toplumsal, belirleyici-belirlenmiş) mekânsal bir pratik içinde kendini ortaya koyan güçler (üretici güçler). tarafından üretilmiş özgül bir mekân ortaya çıkar. Bu mekân, insan tinine ya da aşkın bir tine değil, bizzat mekânın "işgal edilmesi"ne atfedilebilecek "özellikler" -ikilikler, simetriler- içerir. Bu "işgal"i, türsel olarak, yani üretim işlemlerinin düzeni ve ardışıklığı içinde anlamak gerekir. Ama bu durumda, kadim bir mefhum olan Doğa ne olur? Dönüşür.

Mekân ile "içerdiği" arasındaki karşılıklı içerilme ilişkisi bir kez parçalanınca, düşünümsel / yansıyan düşünce okült nitelik ve kuvvetleri işin içine katar. Biyolojik-mekânsal gerçeklikten kaynaklanan şey

3 Herman Weyl, *Symétries et mathématique moderne*, 2. baskı, Princeton.

4 A.g.e., s. 36 ve devamı.

5 Leibniz, Newton ve Kant'ın "klasik" tezlerinden yola çıkan H. Weyl, sürdürdüğü tartışmada (s. 26-34) F. Mach'ın tutumuna dair birkaç çekince ifade eder. Ama *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'in Lenin'ine hak verir mi? Tam olarak değil. Lenin'in sorunu ortaya koyduğunu, fakat hedef tahtasının dışına nişan alıp boşa isabet ettirdiğini söyleyecektir.

6 Herman Weyl, a.g.e., s. 44.

(buna -tek kelimeyle- oto-morfik ya da biyo-morfik denebilir), bir erekliliğin işaretini taşıyacaktır. Simetriler sanki öncelikle matematikçi bir tanrı tarafından hesaplanmış, sonra da tanrısal iradenin ya da kudretin hükmüyle maddi olarak gerçekleştirilmiştir. Çiçek olduğunu, güzel olduğunu bilmeyen çiçek, n düzeninde bir simetriye sahiptir. Nasıl? Doğalaştırıcı doğa (Spinoza) ya da matematikçi tanrı (Leibniz) bunu bilir, çünkü onlar gülü hesaplamıştır! Descartes ve okuluyla birlikte, böyle bir işlemi kavramakta tereddüt gösterilirse, hesap, erekliliğin İdea'nın ilahi ya da aşkın eylemi (Hegel) dışında başka türlü nasıl gerçekleşebileceğini pek düşünmeden, bunu "tin'e -insanın olsun ya da olmasın- atfedecektir. Mevcut haliyle doğayı ne ve nasıl matematik "haline getirebilir"? Filozoflar, bilimsel-ideolojik kopuşlarla bu soruyu anlaşılmaz kılmışlardır. Gözlemci, bir deniz kabuğunun, bir köyün, bir katedralin güzelliği karşısında şaşkınlığa düşer. Oysa ki aktif bir "işgal"ın, mekân "işgali"nin maddi halleridir (belki) bunlar. Organik birliği açıklamakta kullanılan F. Jacob'un "integronlar"ının⁷, takdir-i ilahinin bir vekili, felsefi-ideolojik-bilimsel bir çare olup olmadığı üzerinde düşünebiliriz.

Bir başka çıkış noktası olarak, doğanın, mekân yasalarına göre -ki bunlar da doğanın yasalarıdır-, nasıl yaratıldığı tasarlanabilir. *Mevcut haliyle* mekân (işgal eden – işgal edilen, yerler kümesi) materyalistçe tasarlanır. *Mevcut haliyle* farklılıklar içerir. Bu durum, bu farklılıkların yaratılışıyla ilgili olarak bazı güçlüklerden uzak tutar (bu farklılıkların kaynağı olarak ya özgün veya ilksel olana başvurulur ya da ampiryokritisizmin materyalist eleştirisine düşülür). Bir deniz kabuğunun biçimi ne bir erekliliğin, ne "bilinçdışı" bir düşüncenin, ne de yüce bir kararın sonucudur. Deniz kabuğunun ya da kabuklu hayvanların şiiri, bunların metaforik rolü⁸ esrarengiz bir yaratıcı güce değil, belirli koşullara (belirli bir maddi ortamda belli bir ölçeğe, vb.) tabi enerjilerin doğrudan doğruya paylaşılma tarzına bağlıdır. Dolayısıyla, "doğa-mekân" ilişkisi, doğallık ya da tanrısalılık gibi dışsal bir kuvvetin dolayımını içermez. Mekânın yasası bu mekânın içindedir ve aldattıcı biçimde berak gözüken ama aslında mekânın bir temsili olan "içerisi – dışarısı" şeklindeki bir ilişkiyle çözümlenemez. Bir örümcek çalışır mı, diye so-

7 F. Jacob, *La logique du vivant*, s. 320 ve devamı.

8 Bkz. G. Bachelard, *Poétique de l'espace*, s. 125 ve devamı.

ruyordu Marx. Örümcek kör itkilerin peşinden mi gider? Bir zekâsı var mıdır, daha doğrusu, zeki midir? Ne yaptığını bilir mi? Üretir, salgılar, bir mekân işgal eder ve bu mekânı kendi tarzında yaratır; bu mekân, örümceğin ağının, stratejilerinin ve ihtiyaçlarının mekânıdır. Örümceğin mekânını -örümceğin gövdesi, salgı bezi ve bacakları, ağına astığı şeyler, ağın iplikleri, yakalamak istediği sinekler gibi- birbirinden ayrı bu nesnelerin işgal ettiği soyut bir mekân tarzında düşünebilir miyiz? Hayır. Bu, örümceğe analitik zekânın ve söylemin mekânını, bu kâğıdın mekânını atfetmek, sonra da şöyle haykırmak olur: “Hayır! Örümcek üzerinde etkili olan şey doğadır, içgüdüdür, takdir-i ilahidir! Ağın, denge, düzen ve uyumunun, bu hayranlık verici eserin, bu mucizenin kaynaklandığı şey bu müdahaledir.” Örümceğin ağını vücudunun bir uzantısı gibi dokuduğu söylenebilir mi? Bu cümle eleştiriye açık olsa da, evet. Ağın simetri ve simetrisizlikleri, mekânsal yapıları (bağlantı noktaları, ağ, merkez ve çevre) vardır. Örümcek bu yapıları mevcut haliyle, bizimki gibi bir bilgiyle mi bilir? Değil elbette; yalnızca üretir. Düşünmeden mi? Elbette “düşünür”, ama bizim gibi değil. Onun “üretimi”, özellikleriyle birlikte, sözel soyutlamadan ziyade, deniz kabuğuna ya da Angelus Silesius’un dile getirdiği çiçeğe yakındır. Mekânın üretimi, öncelikle vücut mekânının üretimi, aynı zamanda alet, araç olarak hizmet eden bir “mesken”in üretici bir şekilde salgılanışına kadar uzanır. Klasik terminolojide “hayranlık verici” denen yasalara göre olur bütün bunlar. Doğa ve hesap, organik ve matematik, üretmek ve salgılamak, iç ve dış, birbirinden ayrılabilir mi? Hiç kuşkusuz, hayır! Örümcek bile (insan grupları gibi) açılara göre (yönleri) işaretler ve yönelir. Bir örgü ve bir zincir, simetriler ve simetrisizlikler oluşturur. Kendi bedenini, bedeninin kendisiyle, üretici ve yeniden-üretici edimleriyle ilişkisini oluşturan *ikili* özellikleri bedeninin ötesine dek yayar. Örümcek için sol ve sağ, yukarı ve aşağı vardır. Hegel’in anladığı anlamında *burada ve şimdi*, bir “şeyleşme”ye indirgenemez, fakat ilişki ve hareketleri kapsar.

Bundan çıkan sonuç, (örümcek, deniz kabuğu misali) canlı bir beden için temel yerlerin, mekân belirticilerinin öncelikle beden tarafından *nitelendirilmiş* olduklarıdır. “Öteki” buradadır, Ego’nun önündedir (öteki bir bedenin önündeki beden). Şiddet ya da sevgi hariç, ona nüfuz edilemez. Bir enerji harcamasının -saldırganlık ya da arzunun- nesnesidir. Fakat *dış* aynı zamanda *içtir*; tıpkı “öteki”nin beden, dayanıksız ten, erişilebi-

lir simetri olması gibi. İnsan türünde belirteçler sonradan nicelikselleşir. Sağ ve sol, yukarı ve aşağı, merkez ve çevre (adı belirtilmiş olsun ya da olmasın) edimsel bedenden kaynaklanır. Niteleyen şey, görüldüğü kadarıyla, sadece bir el kol hareketi değil, bütün bedendir. Bedene göre mekânın nitelendirilmesi, mekânın onu tehdit eden ya da destekleyen şeye göre belirlenmesi demektir. Belirlenimin üç veçhesi olduğu söylenebilir: Beden hareketi [jest], iz, işaret. Burada beden hareketini geniş anlamıyla kullanıyoruz, örneğin kendi etrafında dönmek, işaretlemeyi ve işaret noktalarını değiştiren bir harekettir. “Davranış”tan ziyade “hareket” denebilir; çünkü bu edimin bir hedefi, (ereklilikten yoksun) bir amacı vardır. Kımıldayan örümcek, kabuğundan çıkan deniz kabuklusu bir harekette bulunmaktadır. Ardından iz ve işaret gelir. Örümcek bu “kavramlar”ı bilmez, ama yine de “her şey öyle cereyan eder ki...” Önce, işaret, canlı varlığın sahip olduğu şeyle bırakılır: dışkı, idrar, tükürük, vb. Cinsel işaretler erken ortaya çıkmış olmalıdır, ama bunlar kime, neye bağlıdır? Duyumsal işaretler olarak, geç dönemli ve pek az türe özgü gibidirler. Yönelimsel olan şey, beyin ve ellerle birlikte, geç gelir. Yine de hayvan yaşamında izin ve işaretin çok erkenden bir rolü vardır. Yerler belirtilir ve farklı kılınır. Başlangıçta Topos vardı. Önce, Logos’tan çok daha önce, canlının alacakaranlığında, *yaşantının* kendi içsel rasyonallitesi vardı; düşünülen mekândan ve bedenin yansımasını, parçalanmasını, imge ve yönelimini temsil eden mekân düşüncesinden çok daha önce; “Ben”in algıladığı ve “Ben” için algılanan mekân, ayırım ve kopuş olarak, sadece potansiyel ve ertelenmiş gerilim ve temaslar olarak kendini göstermeden çok daha önce; mekân, uzak olasılıkların ortamı, potansiyellerin yeri olarak kendini göstermeden çok daha önce, *yaşantı* üretim halindeydi. Analitik zekânın ayırımından önce, bilgidен önce bedenin bir zekâsı vardı.

Zaman mekândan ayırt edilir, fakat ayrılmaz. Bir ağacın gövdesindeki özekdeş daireler ağacın yaşını söyler. Kabukluların sarmalları da böyledir. Bunlar, sadece karmaşık matematiksel işlemler sayesinde soyutlama diline “tercüme edilebilen” yasalara göre mekân içinde “olağanüstü” somuttururlar. Zamanların ister istemez bir yere bağlı olması, yerler ile zamanları arasında ilişkiyi gerektirir. Analizin sadece “zaman-sallığa” bağladığı olgular, yani büyüme, olgunlaşma, yaşlanma, başlı başına bir soyutlama olan “mekânsallıktan” ayrılamaz. Mekân ve zaman

hem farklı hem de ayrılamaz olarak belirir ve tezahür ederler. Zaman döngüleri, mekânın, simetrilerle donanmış değirmi biçimlerine denk düşer. Doğrusal zaman süreçleri (mekanik türde tekrarlananlar) ise, belki de, (üzerinde işlemin yinelandığı) eksen oluşumuna denk düşerler. Ne olursa olsun, mekânsal-zamansal olanın ayrışması ve bu ayrışmanın toplumsal gerçekleşmesi ancak geç dönem olguları olabilir. Buna, mekânın temsili ile temsil mekânları şeklindeki ikiye bölünme eşlik eder. Sanat ise bu birliği sürdürür ya da temsil mekânlarından yola çıkarak yeniden oluşturmaya çalışır.⁹

Bundan böyle, *ikiliğin*, canlı maddi varlığın *birliğinin* nasıl ve ne ölçüde kurucusu olduğu fark edilir. Canlı maddi varlık kendi “başka”sını kendi içinde taşır. Bu varlık simetridir, dolayısıyla ikilidir ve bu simetri de ikilidir (çift-yanlı simetri, rotasyon simetrisi); bu da yine mekânın ve zamanın içinde, döngüsel tekrar ile doğrusal tekrar olarak ikilenir.

Canlı varlık ve onun “üretici” denebilecek eylemi etrafında, davranışçıların “davranışsal” adını verdikleri alan oluşur. Bir ilişki ağı olan bu ağ, kendi mekânsal “çevresi” içinde, bu çevreyle birlikte ve bu çevre üzerinde etkide bulunan canlı varlık tarafından yansıtılır ve eşzamanlı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla, sağ-sol simetrisi, yukarı ve aşağı karşıtlığı gibi bu *yansıtımdan* kaynaklanan mekânsal belirlenimler vardır.

Eşzamanlı olarak, daha baştan itibaren, canlı varlık, iç mekândan oluşur. Soyoluşturduğu gibi bireysel varlığın oluşumunda da hücre kütlesi çok erken dönemde çukurlaşır. Bir oyuk oluşur; önce basit, sonra karmaşık olan bu oyuk başlangıçta nispeten basit, sonra ise giderek çeşitlenen akışkan maddelerle dolar. Bu oyuğa bitişik hücreler, çeperleri, zarları, geçirimli ya da geçirimsiz hudutları oluşturur. Bundan böyle, dış mekânın karşısına iç mekân ya da çevre çıkar: Biyolojik varlığın *tarihindeki* ilk ve en önemli farklılıktır bu. Bu iç çevre giderek büyüyen bir rol oynayacaktır; bu şekilde üretilen mekân, embriyologların “gastrula” dedikleri başlangıç evresinden yola çıkarak, çeşitlenmiş biçim, yapı ve işlevler edinecektir.

İçeriye dışardan bir bölme ayırır ve canlı varlığı “ayrı gövdeler” halinde oluşturur. Bununla birlikte, bu çok nispi bölmenin mantıksal

9 Bkz. Bruegel’in bir tablosunda (‘Karnaval ve Mardi Gras’) şenliklerin ve Hristiyan yılının mekânsal-zamansal birliğine dair Claude Gaignebet’nin (Annales, 2, 1972) analizi.

bir kopuşla, soyut bir ayrılmayla alakası yoktur. Zarlar geçirimsizliğini korur; içinden gözenekler, delikler geçer. Alışverişler -kesintiye uğramak bir yana- artar ve çeşitlenir: enerji (beslenme, solunum, boşaltım) ve bilgi (duyu aygıtı) alışverişleri. İçeri ile dışarı arasındaki etkileşim, yaşamın tarihi içinde çeşitlenmeye ve yaygınlaşmaya devam eder.

Bu şekilde nispileştirilmiş ve genellemelerden ve sistematikleşmelerden kopmuş olan “kapanma” mefhumunun işlemsel bir kapsamı vardır. Doğal hayatta ve toplumsal hayatta olup biteni söylemeyi sağlar. Toplumda ise bölmeler mutlaklaşma eğilimi taşır. (Özel) mülkiyeti, şehrin, ulusun, ulus-devletin mekânı içindeki konumu nitelleyen şey, kapalı huduttur. Bu sınır-durum bir yana bırakıldığında, her mekân-zarf bir içeri ile bir dışarıyı birbirinden ayırır; fakat ayrım nispidir ve bir zar içinde her zaman geçirimlidir.

III, 2. – Dinamik bir şekilde ele alınan canlı organizma, çevresindeki enerjileri (çeşitli araçlarla) ele geçiren bir düzenek olarak tanımlanabilir. Isıyı emer, soluk alır, beslenir. “Normal olarak” kullanılabilir enerji fazlalığına -dolaysız talep ve saldırılara cevap vermek için ihtiyaç duyduğundan fazlasına- sahiptir. Bu da ona (belirlenimlere tabi olmayan, ama yine de tesadüfe bırakılmayan) bir inisiyatif payı bırakır. Bu fazlalık, bu artık, hayatı, (yaşamsal asgari anlamına gelen) hayatta kalmadan ayırt eden şeyi tanımlar. Ele geçirilen bir enerji sonsuzca yedekte tutulamaz, durağan halde bekletilemez. Bekletilirse, organizma dejenere olur. Özünde, enerji harcanır ve bu harcama (“üretim”, bir oyunun, karşılıksız bir şiddetin üretimi bile olsa) *üreticidir*. Daima bir etki, bir yıkım ya da bir gerçeklik üretir; mekânı dönüştürür ya da bir mekân yaratır. Canlı (yaşamsal) enerji ancak fazlalık varsa, kullanılabilir artık varsa, artan ve harcanan bir şey varsa etkili olabilir. Bu durumda enerji israf edilmelidir. Bu tehlikeli israf üretken faaliyetten ayırt edilemez: oyun, dövüş, savaş ve cinsellik, hayvani yaşamdan beri birliktedir. Üretim, yıkım ve yeniden üretim kesişir.

Enerji birikir: Bu bir olgu, bir kesinliktir. Bununla birlikte, bu birikimin düzeneklerini, özellikle sonuçlarını tahayyül etmek güçtür. Harcama her zaman “abartılı”, hatta “anormal” gözükür. Yine de, canlı varlık, kendisine mümkün olmanın kapısını açan bu fazlalığa sahip değilse, şimdiki zaman içinde bambaşka davranır.

Başka deyişle, genellikle belli bir rasyonalizmle ve kaba bir işlevlilikle ileri sürülen *ekonomi ilkesi*, biyolojik olarak ya da “biyo-morfolojik olarak” yetersizdir. Enerjiyi ve enerji israfını en az olacak şekilde düzenleyen “alt düzey” ilkesi, hayatta kalma düzeyinde yer alır.

Oyunun, mücadelenin, sanatın, şenliğin, Eros’un -bir erdem olarak- zorunluluğu şeklindeki karşıt hipotez, “ekonomi ilkesi”nin rasyonalizmine ve cimri üretimcilğine (sadece “ihtiyaçları” karşılamak için asgari harcamada bulunmaya) karşı koyan filozoflarla birlikte yeniden karşımıza çıkar. Aşırılık, fazlalık, dolayısıyla ihlal hipotezi, Spinoza’dan başlayan, Schiller ve Goethe’den, (kimi zaman bir “proleter” çileciliğinin aklını çelmesine izin verse de, çilecilikten nefret eden) Marx’tan geçen bir çizgiyi tanımlar. Bu çizgi Nietzsche’de doruğa çıkar. Freud’un biyo-enerjetik teorileri ise mekanik bir anlayışa düşer. Psikanalistlerde, “Eros-Thanatos”, “haz ilkesi – gerçeklik ya da verimlilik ilkesi”, “yaşam itkisi – ölüm itkisi” karşıtlıkları, her türlü diyalektik niteliklerini yitirdikleri için, genellikle sözde-kavramların, enerjinin nadirliği metaforlarının mekanik bir oyunu haline gelir.

Canlı organizma bir enerji fazlalığını ele geçiriyor, harcıyor ve israf ediyorsa, evren buna izin verdiği içindir. Varoluşun Diyonisosçu yanının -ölçsüzlük, sarhoşluk, kimi zaman ölümcül riskler- kendi özgürlüğü ve değeri vardır. Canlı organizma ve bütünsel beden, oyunun, şiddetin, şenliğin, aşkın imkanını içerir (gerçekleşmesini ya da güdülenimlerini değil).

Apollonculuk ile Diyonisosçuluk arasında Nietzsche’nin yaptığı ayırım, canlı varlığın ve onun mekânla -kendi mekânı ve ötekinin mekânı- ilişkisinin iki veçhesini elinde bulundurur: şiddet ve istikrar, aşırılık ama denge. Bu ayırım yeterli olmasa bile, bir anlamı vardır.

Canlı varlık, enerjileri kapıp bunları “ekonomik” kullanmaya indirgenemez. Canlı varlık her önüne geleni ele geçirip rastgele harcayan biri değildir. Onun kendi avları, kendi çevresi ve düşmanları vardır. Başka deyişle, kendi mekânı vardır. O, *kendi mekânı içinde yaşar, mekânının parçasıdır*, tıpkı (bir fauna ya da floranın, bir ekolojinin ve az çok istikrarlı bir ekolojik sistemin) element(i) gibidir. Canlı varlık bu mekân içinde bilgiler edinir. Başlangıçta, yani insan toplumlarının icat ettiği soyutlamadan önce, tıpkı mekânın içeriğinin biçiminden ayırlamaması gibi, bilgi de maddilikten ayırlamaz. Bununla birlikte, bu fenomenleri

keşfetmiş olanların,¹⁰ canlı varlığı -hücre ve hücreler bütünü- bir bilgiyi, yani en küçük enerjileri alımlamaya indirgeme yönünde sistematik ve felsefi eğilimleri vardı. Bunlar, enerjiyle ilgili yanı, *kütlesel* enerjilerin toplanma yeri ve rezervi olarak canlı bedeni ihmal ederler, bir yana bırakırlar. Öne çıkardıkları kendi kendini düzenleyen fenomenlerdeki düzensizlikleri, aşırılık ve kusurları, israfları göremezler. Biyolojinin tarif ettiği ikili düzenleme sistemi (organik tözler ve katalizörler), görüldüğü kadar, hiçbir şeyi kendi programı dışında bırakmaz. Enerji teorisinin, bilişimsel, ilişkisel ve durumsal olanı ihmal ederek, sadece kaloriyle ölçülebilen bu kaba enerjileri kavradığı doğrudur.

Aslında, canlı varlık, kendisiyle ve mekânıyla ilişkisi içinde, (bir-birinden ayrılmayan) iki tür enerjiyi kullanır: ince enerjiler ve kütlesel enerjiler. Devasa miktarlarda enerji depolayan ve bunları patlayıcı bir şekilde harcayan düzenekler (kaslar, cinsellik, uzuvlar) ile çok cılız uyarıcıları, bilgileri, önemli miktarda enerji tüketmeyen düzenekleri (duyular, beyin ve duyu organları) bir araya getirir.¹¹ Kurucu ikilik burada ortaya çıkar (ya da yeniden ortaya çıkar). Ne bir bilgi makinesi, ne bir arzu makinesi, ne de öldürme, üretme makinesi olan canlı varlık, bunların hepsini kapsar.

Canlı varlığın yakaladığı enerjiler ile onu tehdit edenler etrafında hareket halindedirler. Bunlar, “akım”dır (“akış”tır). Buna karşılık, kullanılabılır bu enerjileri ele geçirmek için, organizma istikrarlı düzeneklere sahip olmalıdır. Saldırlara savunmayla cevap vermeli, kendi bedeni etrafında hudutlar belirleyip bunları korumalı ve sürdürmelidir.

Bir enerji fazlasının birikip harcanması da “canlı beden” kavramının ve onun kendi mekânıyla, kendisiyle, komşularıyla, civarıyla ve dünyayla ilişkisinin parçasıdır. Kendini üretken olarak israf etmenin bir anlamı vardır; bir harcamanın “üretici” olarak kabul edilmesi için, ne kadar küçük de olsa, dünyada bir şeyi değiştirmesi gerekir ve bu yeterlidir. Üretim kavramı böylece canlanır ve yok olmadan yenilenir: Oyun bir eser ya da yapıttır, oyun mekânı bir üründür, serpilip gelişerek

10 Bkz. J. Monod, *Hasard et nécessité*.

11 Georges Bataille *Lanetli Pay*’da, Nietzscheci bir tema geliştirerek bunu ortaya koyar. Bir enerji teorisi geliştirmiş olan (bunu da yapıtlarının çoğunlukla önemsenmeyen bir bölümünde yapan) W. Reich’ın adını anmamak haksızlık olur. Ayrıca bkz. mizahi bir şekilde bu soruna ayrılmış olan Yugoslav filmi: *Organizmanın Sırları*.

kurala bağlanan (kendine bir kural edinen) bir faaliyetin mekânıdır. Ayrıca, üretici enerji canlı varlığın kendisiyle ilişkisini içerir ve hücreler (bölünme ve çoğalmalar), edimler, refleksler gibi tekrarlarla nitelenen yeniden-üretim biçimini alır. Eşeyli üreme? Bu, doğanın denediği sayısız yeniden-üretim biçiminden biridir; kimi soylarda başarılı olduğu için ayrıcalıklı gözüken bir biçimdir. Eşeyli üremeye birlikte, üretici enerjinin süreksiz, patlamalı karakteri, sürekli üremeye, tomurcuklanma ve hücre bölünmelerine bir anlamda baskın çıkmaktadır.

Fazla enerji, tıpkı “normal” enerji gibi, ikili bir ilişki içindedir: Kendisiyle, yani onu depolayan bedenle; “çevre”yle, yani mekânla. Her “varlığın” (bir tür, bir birey, bir grup olabilir) yaşamında kullanılabiliş enerjinin bol geldiği, patlamaya yöneldiği anlar vardır. Bu bolluk kendine karşı dönebileceği gibi, karşılıksızlık bir lütuf halinde dışarıya doğru da yayılabilir. Yıkım, öz-yıkım, hedefsiz şiddet ve intihar etkileri doğada ender rastlanan şeyler değildir; insan türünde daha da ender görülür. Her türden aşırılığın daima bir enerji aşırılığından kaynaklandığını G. Bataille Nietzsche’nin ardından anlamıştır ve bu fikri abartılı bir ölçüsüzlüğe vardırmıştır. Sonuç: Meşhur “ölüm içgüdü”nün sanki türevi alınmış bir varoluşu vardır. Freud’dan bu yana psikanalistlerin marazi denen eğilimler ve itkiler haline getirdiği semptom incelemesi, Eros ve Thanatos, narsisizm, sado-mazoşizm, öz-yıkım, erotizm, kaygı, nevroz ve psikoz terimlerinin belirttiği “alan”larda birçok kesin olgu ortaya çıkarmıştır. Bunu başat bir eğilime bağlamak ise daha da tartışmalıdır. Her zaman başarısız kalan bir yaşamın olumlanmasına karşı duran, hiçleştirici bir güç olan ölüm içgüdüğü ya da ölüm itkisi anlayışı ile mevcut haliyle zorunlu aşırılıkların ardından yaşam enerjisinin geriye dönüş şokunu dile getiren tez arasında radikal bir farklılık vardır. Mekân içinde enerjinin “olumsuz”unu kavramak gerekse de, enerjinin kendini harcaması, dağılması, değer yitirmesi –ölüm ve öz-yıkım– neden ve gerekçe değil, sonuçtur. “Ölüm itkisi”, üretken olmayan iş olarak, temel enerjinin –deyim yerindeyse– kullanılmaması, “işsizliği” olarak tanımlanır. Diyalektik olarak, bu enerjinin içindeki çatışmalı bir ilişkinin sonucudur. Bu ilişki basit savunma, denge mekanizmalarına ve bunların yenilgilerine indirgenemez. Neşeli karamsarlığın bir anlamı vardır.

III, 3. – Önceki mülahazalarda, mekân -Spinoza'nın dediği gibi- “partes extra partes” ele alındı. Sonlunun, bölüm ve partisyonların, elementlerin, falanca bölümün köken ve orijinalinin (etimolojik olanın) olduğuna hiç kuşku yoktur. Bir form kavramı ve bu formu oluşturan formun içindeki “yansıma” ya da ikileme kavramı, başka deyişle, kurucu ikilikleriyle birlikte simetri kavramı (yansıma simetrisi ve rotasyon simetrisi; simetrileri belirleyen simetrisizlikler, vb.) çevresi sınırlanmış bir mekân içerir. Konturları ve hudutları olan bir beden. Bu enerji partisyonlarının ve yeniden bölünmelerinin yeterli olmadığı bellidir; “akışlar” sonsuz bir mekân içinde dolaşp yayılır. “Sonsuzluk, orijinal (ilk) olgudur; sonlunun nereden geldiğini açıklamak gerekir... Sonsuz zaman ve sonsuz mekân içinde son yoktur.”¹² Düşüncenin başı döner. “İnsanlığın hiç desteksiz ayakta durması gerekir: Sanatçıların büyük görevi budur,” diye ekler Nietzsche, ama yine de hayal gücüne hiçbir mutlak, genel ve eksiksiz öncelik atfetmez.

Sonsuz ve sonlu, her ikisi de bir yarılsama değil midir? Biri diğerinin yarılsaması değil midir? Serap etkisi midir? Her bölümün berisindeki ve ötesindeki yansıma ya da kırılmalar mıdır bunlar? Kendinde zaman bir saçmalaktır; keza kendinde mekân da. Nispi olan ve mutlak olan, birbirlerini yansıtır: Biri diğerine hiç durmadan gönderme yapar; tıpkı mekân ve zaman gibi. Bir yasası ve bir gerçekliği, yansıma-kırılımın gerçekliği olan ikili yüzey, ikili görünüm. Son derece küçük bile olsa her farklılıkta verili azami farklılık. “Bütün formlar özneye aittir. Aynanın yüzeyi kavrayışdır bu.”¹³

III, 4. – Böylece yüzeyi, imgeyi¹⁴ ve aynayı yaratan yansıma, yüzeyi kat edip, “yineleme – farklılık” ilişkisinin derinliklerine doğru gi-

12 Nietzsche, *Le livre du philosophe*, fragman 120.

13 Age., fragman 121. “*Durch Spiegel*”, Ayna içinde, ayna aracılığıyla, aynanın içinden...

14 Hermann Weyl'in deyişiyle, dar anlamda matematiksel ve mutlak kesinlikte kavram. Mekân içindeki bir cisim, bir figür, bir ayna olarak kabul edilen bir E planının içinde eğer kendi imgeleriyle örtüşüyorlarsa, E planına göre simetrikler. Her n noktasına, E'ye aynı mesafede bulunan bir ve tek n noktası denk düşer. Yansıma, mekânın kendisiyle eşleşmesidir (Bkz. Age., s. 12-13). Aynanın ilgisi ve önemi “özne”ye (Ego) kendi imgesini göndermesinden değil, gövdeye içkin telârları (simetri) mekâna yaymasından kaynaklanır. Aynı (Ego) ve Öteki (imge), karşı karşıya, mümkün olduğunca benzerler, kısmen özdeş ama kesinlikle farklıdırlar, zira imgenin hiçbir kalınlığı, hiçbir ağırlığı yoktur. Sağ ve sol buradadır, altüst olmuştur, Ego kendi ikizini fark eder.

der. İkileme (simetri) tekrar eder ve bununla birlikte, mekân oluşturan bir farklılık üretir. Bu farklılığı sayısal tekrara (1 ve 1 ve 1, vb.) göre ya da bir dizinin yinelenmesiyle mi düşünmek gerekir? Hayır. Daha ziyade, tersi. İkileme ve simetri-simetrisizlik, klasik (dizisel, doğrusal) mefhumlara indirgenemeyen nedensel mefhumlar getirirler. Ayna “gerçek”se [*réel*] (nesneler arasında bu her an meydana gelir), aynanın içindeki mekân hayalidir; ve hayal gücünün yeri “ego”dur (Lewis Carroll). Fakat, düşünümün aynasının hayal gücü olduğu canlı bir bedende etki gerçektir (reeldir), öyle gerçektir ki, büyük hayvanların yapısını belirler.¹⁵ Sanki bedenlerinin sol tarafı düz bir aynada sağ tarafı yansıtıyor ve böylelikle rotasyon simetrisinin tamamladığı bir yansıma simetrisini belirliyor gibidir: omurganın yaşamı.

Toplumsal açıdan konuşursak, mekânın (her toplumda) ikili bir “doğası”, genel bir ikili “varoluşu” vardır. Bir yandan, onlar (söz konusu toplumun her üyesi) mekâna gönderme yapar, mekânın *içinde* yer alır; kendi için ve kendi önünde hem bir dolaysızlığı hem de bir nesnelliği vardır. Kendini merkeze yerleştirir, kendini belirtir, kendini ölçer ve ölçmeye yarar. Bu, “özne”dir. Bir istikrar hipotezi içinde, dolayısıyla bir durum içinde ve durum dolayısıyla tanımlanma hipotezi içinde, toplumsal *statü* bir rol ve bir işlev içerir: bir birey ve bir kişilik. İlaveten, bir yer, bir alan, bir mevki. Aynı zamanda, mekân dolayımıdır (aracıdır); “onlar” her düzlem dolayısıyla, her geçirimsiz kontur dolayısıyla başka şeyi hedeflerler. Bu, toplumsal mekânı, içinde sadece ışıkların, “mevcudiyetlerin” ve etkilerin barındığı şeffaflık olarak belirtmeye yöneliktir. Dolayısıyla, bir yandan, mekân, geçirimsizlikler, bedenler ve nesneler, merkezden periferiye götüren eylem ve kaynaşan enerji merkezleri, gizli, hatta nüfuz edilemez yerler, akışkansızlıklar, kara delikler içerir. Diğer yandan, devamlılıklar, nesne kümeleri, beden zincirlenmeleri sunar; öyle ki herkes burada, görünmezden görünür olana, geçirimsizlikten şeffaflığa hiç durmadan kayan ötekileri keşfeder.¹⁶ Nesneler birbirine temas eder, dokunur, koklayarak, işiterek birbirlerini

15 H. Weyl, *age.*, s. 12.

16 Bkz. Bu zühur ediş ve kurucu ikiliği hakkında Merleau-Ponty’nin algının fenomenolojik tarifinden daha derin bir analize geçen son yazıları (*L’Œil de l’esprit*). Bununla birlikte, M. Merleau-Ponty, toplumsal pratikle bağı olmayan felsefi “özne” ve “nesne” kategorilerine bağlı kalmıştı.

hissederler. Sonra da göz ve bakışla birbirlerini tartarlar. Sanki mekânın her konturu, her düzlemi kendi aynasını ve serap etkisini sunuyor gibidir: Dünyanın geri kalanı her bedene yansır, yenilenip duran bir oyun içinde dünyaya geri gönderir (ve tersi): yansılardan, renklerin, ışıkların, figürlerin oyunu. Bir yer değişimi, yerinin ve çevresinin başkalaşması bir nesnenin gölgeden aydınlığa, karanlıktan açıklığa, şifrelilikten gün ışığında olana geçmesine yeterlidir. Bir beden hareketinin benzer bir hedefi olabilir. İki anlam alanı böylece buluşur.

Doğal-toplumsal bu ikili veçhe olmaksızın dili nasıl anlayabiliriz? “Doğa” ancak nesnelerle ve konturlarla algılanır, fakat ışıltılı bir küme içinde; bu kümede bedenler ortaya çıkar, doğal karanlıklarından ve geçirimsizliklerinden aydınlığa geçerler, herhangi bir biçimde değil, bir zincirleme, bir düzen, bir eklemlenme içinde. Doğal mekânın olduğu yerde, dahası toplumsal mekânın olduğu yerde, geçirimsizlikten aydınlanmaya, şifreliden şifresi çözülmüşe götüren hareket daimidir. Bu hareket, mekânın saptanmasının parçasıdır. Bitmek bilmeyen şifre çözme faaliyeti nesnel olduğu kadar özeldir de; böylelikle, bu eski felsefi karşıtlığı aşar. Mekânın gizli bölümlerine (şeylere içsel kısımlara ve algı alanının dışındaki şeylere) çoğu zaman yasak olan, kutsal-lanetli, açığa çıkaran ve örtük sembollerin, işaret ve göstergelerin yığını denk düştüğünde şifre çözümü canlanır. Öyle ki bu daimi faaliyetin ne öznel olduğu söylenebilir ne de nesnel olduğu, ne bilinçli ne bilinçsizdir, fakat *bilinci meydana getirir*, mekân dolayısıyla ve mekânın içinde yansılardan ve serapların oyunu dolayısıyla, bizzat yaşantıya gönderilen mesajların içindedir.

Mekân: Benim mekânım, metnini [*texte*] benim oluşturduğum bir bağlam [*contexte*] değildir, öncelikle *benim bedenimdir* ve bedenimi yansı ve gölgesi gibi takip eden bedenimin ötekisidir: Bedenime temas eden, isabet eden, onu tehdit ya da teşvik eden şey ile tüm diğer bedenler arasındaki hareketli kesişimdir. Dolayısıyla, daha önce kullandığımız terimleri ele alırsak, mesafe ve gerilim, temas ve kopuş vardır. Fakat mekân, çeşitli yöndeki bu etkiler dolayısıyla, *iki katmanlılıktan*, yankı ve yansılardan, yinelemelerden, tuhaf farklılıklar yaratan ve bunun tarafından yaratılmış ikilemelerden oluşmuş derinliklerinde yaşanır: yüz ve kık, göz ve ten, bağırsaklar ve dışkı, dudaklar ve dişler, delikler ve fallus, sıkılı yumruklar–açık eller, aynı zamanda, giyinik-so-

yunuk, açıklık-kapalılık, müstehcenlik-aşinalık, vb.¹⁷ Bir mantıkları ya da bir biçimcilikleri hiç olmayan karşıtlıklar, birleşmeler–ayrışmalar.

Anti-ayna olmayan, geçirimsiz ve kör “yaşantı” olmayan serap ve ayna olabilir mi? Hayır. “Aynalar, kaygıların meyvesi” (Tristan Tzara). “Ben, parıltının hile karıştırdığı bu ayna” (G. Bataille). “Esinin aynadan sıçraması için kişiliğin yansısını silmek gerekir” (P. Eluard). Ayna?¹⁸ Saf ve kirli, neredeyse maddi, kısmen gerçekdışı bu yüzey, ego’nun karşısına maddi varlığını çıkartır; bu “öteki” mekânın içinde onun tersini, yokluğunu ve içkinliğini kışkırtır. Simetri orada yansıdığından, onu orada keşfeder ve “ego”nun bu “öteki” ile çakıştığına inanabilir, oysa ki onu solun sağa geldiği ters imge olarak temsil etmektedir; aşırı bir farklılık yaratan yansı, egonun bedenini takınaklı bir hayalete dönüştüren tekrardır. Öyle ki, özdeş, aynı zamanda, mutlak anlamda ötekidir, mutlak anlamda farklıdır ve şeffaflık geçirimsizliğe denktir.

III, 5. – Benim bedenimde eğer -hem soyut, hem somut- üretici bir yasa varsa, bu yüzey onu görünür kılar, bedeni deşifre eder. Dolayısıyla, ben ile kendim arasındaki, bedenim ile bedenimin bilinci arasındaki ilişkiyi temsil eder; bu yansı (bu düşünüm) özne olarak benim birliğimi oluşturduğu için değil (görüldüğü kadarıyla birçok psikanalist ve psikolog buna inanmaktadır), benim olduğum şeyi onun işaretine dönüştürdüğü için. Bu donmuş engel, üretici olmayan yüzey, benim olduğum şeyi reel bir imgeselin içinde tekrarlar ve or-

¹⁷ Bkz. Octavio Paz’ın kitapları, özellikle *Conjonctions et disjonctions*, Fransızca tercümesi Gallimard, 1972. Burada beden, ayna, ikilikler ve diyalektik hareketleri şiirin ışığında görülür. Her toplumda, her kültür ve uygarlıkta bedenin işaretleriyle beden-olmayanın işaretleri ayırt edilip karşılaştırılır (bkz. s. 46, s. 57, vb.).

¹⁸ Tuhaf bir şekilde Bachelard’da (*La poétique de l’espace*) bulunmayan ayna, gerçeküstücüler çok meşgul etmiştir. İçlerinden biri -Mabille- aynaya bir kitap ayırmıştır. Cocteau şiirsel ve sinematografik eserinde aynaya bir rol vermiş, böylece “saf” görsellik hurafesini icat etmiştir. Popüler ya da sanatsal bütün geleneklerde aynanın engin bir rolü vardır (Bkz. G. L. Schefer: *Scénographie d’un tableau*). Psikanalistler, felsefi Özne mefhumunu ortadan kaldırmak için “ayna etkisi”ni geniş ölçüde kullanmışlardır. Suiistimal de etmişlerdir, çünkü onlar ayna etkisini mekânsal bağlamı dışında incelerler ve bir mekânı ancak psişik “topikler” ve merciler içinde içselleşmiş olarak ele alırlar. “Ayna etkisi”nin bir ideolojiler teorisi içinde genelleştirilmesine gelince (bkz. L. Althusser, *La Pensée* içinde, 1970, Haziran, s. 35), bu, kısmen bilinçli bir fantazmanın ve bir hayalin -Marksist dogmatizmi kurtarma hayalinin- ürünüdür.

taya çıkarır; ona işaret eder. Soyutlama, büyülenme! Kendimi bilmek için kendimden koparım.¹⁹ Baş dönmesi. “Ego” bir hareketle, kendi imgesine meydan okumayla yeniden fethedilemezse, “ego” Narsissus olur, Alice olur. “Ego” kendini bulamayabilir; kurgu-mekân onu yutar ve soğuk yüzey onu kendi boşluğunda korur: Her türlü mevcudiyetten, beden her türlü ısısından soyunmuş yokluk. Böylece ayna formun ve içeriğin en birleştirici, ama aynı zamanda en ayırıcı ilişkisini temsil eder (sunar): Formların güçlü gerçekliği ve gerçektışılığı, içerikleri dışlama ve içirme tarzları, aynı zamanda da bu içeriğin indirgenemez gücü, geçirimsizliği, *benim* bedenim (“benim bilincim”in içeriği) ve *bedenler*, ötekiler. Ne çok nesnede bu ikili karakter vardır: geçiş halinde (başka şeye doğru) ama yine de anlamları kendilerinde olan hedef ya da “amaçlar”... Başkalarıyla kıyaslandığında aynanın ayrıcalıklı olduğu söylenebilir... Yine de, psikanalizin bazı fanatikleri gibi, “Ego”nun bir nesneye sahip olmasının onu kendine belirttiği bahanesiyle, her özelliği bir tür ayna etkisiyle tanımlayan kimse, “kültür”ün genel olarak aptallığa dayattığı sınırları aşmış olur.

Ne var ki bu nesnenin etkilerini sistematik olarak genelleştirebilecek fazla argüman yoktur. Bu nesnenin kendi rolü vardır; belli bir ölçekte, beden civarında.

Dolayısıyla, ayna, nesneler arasında bir nesnedir, fakat tüm diğer nesnelerden farklıdır: uçucu ve büyüleyicidir. Diğer nesnelerin özellikleri kendi mekânsal ortamları karşısında onun içinde ve onun sayesinde bir araya gelirler: Mekân içindeki nesne, mekân üzerine bilgi veren, mekândan söz eden nesne. “Tablo”ya benzeyen aynanın, tıpkı onun gibi, boş-dolu bir çerçevesi vardır. Ayna, öncelikle doğal yaşamın ürettiği mekânın içine, ardından toplumsal yaşamın içine, gerçekten ikili mekânsallığı katar: köken ve ayrılık olarak hayali, bir arada yaşama ve farklılık olarak somut ve pratik. Birçok filozof ve (Lenin gibi) filozof

19 J. Baudrillard *Le Système des objets* adlı kitabında aynayı burjuva için “kendi” salonunun ve “kendi” odasının büyütülmüş hali olarak görür. Bu, aynanın anlamını daraltır ve hatta (psikanalitik) *narsisizm* kavramını bile ortadan kaldırır. Tarif edilen fenomenlerin muğlaklığı (ikilik), J. Lacan’ın analizlerinde içkin karmaşıklığıyla yeniden belirir (bkz. *Le stade du miroir*, Encyclopédie française, VIII, 2, H), ama yeterince aydınlatılmamıştır. Ayna, J. Lacan’a göre, dil yoluyla bedenin parçalara ayrılmasını aydınlatmayı sağlar, fakat *hem* pratik *hem* sembolik (hayali) bir mekân içinde ve böyle bir mekâna doğru bir aşmayı belirtmek yerine, Ego’yu bir katılık içinde dondurur.

olmayanlar, düşünceyi aynayla, yansı, yansıma olarak tanımlamak istediler. Onlar edimle sembolü karıştırdılar. Ayna, pratik gerçekleşmesinden önce, maddi imalatından önce, büyülu olarak, mitsel olarak var oldu. Suyun yüzeyi bilincin yüzeyini ve karanlığı ışığa taşıyan maddi (somut) deşifre ediş simgeler.

Buradabenimsenen yönelim içinde, genel olarak “psişik” (*psyche*)yle ilgili) diye kabul edilen bazı ilişkileri saptamak ve geliştirmek gerekecektir. Bunlar burada *maddi* (iki maddeyle verili: beden-özne ve ayna-nesne) olarak saptanırlar, ama aynı zamanda daha sonradan geliştirilmiş olarak kendini bulacak daha “derin” ve daha genel bir -tekrarlanan ve ayrımsal- ilişki örneği olarak saptanırlar. Bu ilişkiler nelerdir?

a) *simetri*, (düzlemler ve eksenler), iki katlılaşma, yansıma; ve bağlantısıyla birlikte simetrisizlikler;

b) *serap* ve serap etkileri: yansılar, yüzey-derinlik, açık-gizli, geçirimsiz-şeffaf;

c) *dil*, “yansıma”, bilinen karşıtlıklar: yan-anlam veren – yan-anlamli, değer kazandıran – değer kazanmış; söylem yoluyla kırılım.

d) kendinin ve başkasının, bedeninin ve soyutlamanın, başkalığın ve bozulmanın (yabancılaşma) *bilinci*;

e) *zaman*, tekrarlanan ile ayrımsalın dolaysız (yaşanmış, dolayısıyla kör ve “bilinçsiz”) ilişkisi;

f) son olarak da, ikili belirlenimleriyle birlikte *mekân*: kurmaca-gerçek, üretilmiş ve üretken, maddi-toplumsal, dolaysızlık-dolayım (çevre ve geçiş), bağlantı-ayrılık, vb.

Bu gölgeler krallığında, uğurlu ve uğursuz bir açıklığın taşıyıcısı olan sembol ve işaretlerin krallığı geç dönemde gelişir. Sembol ve işaretler öncelikle şifrelidir, yeraltındadır (kriptiktir) ve bu, maddi olarak böyledir: in ve mağaraların içine, lanetli depoların ve kutsal denin yerlerin, mabetlerin ve kutsal dolapların içine gömülüdür. İşaretlerin hakikati ve hakikatin işaretleri aynı muamma içinde gizlidir. İtalya’nın ve Roma’nın “mundus”u, çukur, delik muamması; Hristiyan emanetlerin muamması, yeraltındaki kilise ve şapeller. Adlandırma doğrudur: yeraltı (kript). Işığın içinde hakikatin ortaya çıktığı bedeninin ve geçirimsiz bedenlerin muamması. Beden, gölgeler krallığını aydınlatır.

Ayrıcalıklı hiçbir yanı olmayan cinsiyetler örneğinde de bunlar görülür:

a) simetriler (ve simetrisizlikler): erkek ve dişi;

b) yerinden edilmiş bir yanılsama (şeffaflık ve geçirimsizlik) etkisi; başkası muğlaklık ve alacakaranlık içinde belirir ve aynıdır: Kendinin farkında olmayan aynı arzu. Bilme-bilmeme yaranna (güç) istenc(in)in kırıklığı ve işe karışması buradan kaynaklanır.

c) Hazzın kırıklığının ve parçalanmasının habercisi olan bu arzu kırıklığı, “yankılama”yı [*réflexion*] (her birinin başkasına eriştiğini sanarak sürdürdüğü ve kendini tasarlayarak başkasını sürdürdüğü Aynı ile Öteki’nin bu ilişkisini belirtmekte “yansı” ya da “yansıma”dan daha uygun bir terimdir) asla dışlamayan ayrılığa yol açar;

d) Büyük özlem buradan kaynaklanır; nispi aşka gönderme yapan mutlak aşk özlemi, hayal kırıklığına uğratan ve ten olmadan düşünülemeyen “saf” aşk özlemi; bu tensel eğilim ve gerilim -yerine, daha yakın olan ama aynı ölçüde hayal kırıklığına uğratan gerçekleşmeyi koyarak-altüst eder. Özlem: duygu ve düşünce ayrılığı, hınç. Aynanın hayali düzlemi oradadır, ikizleri ayırır ve her biri kendini -bu hayali mekânın içinde kendi özelliklerini partnerinin özellikleriyle karıştırarak- görür.

İkiz düşüncesinin burada kalamayacağı aşîkârdır. Sadece yansı ve serap teorisinin başlangıç odağı burada bulunur. İkizler teorisi, başka şeylerin yanı sıra, tiyatro mekânına kadar gitmek zorundadır: kurmaca-gerçek ikizinin oyunu; oyuncunun, seyircinin, “kişiliklerin”, metnin, yazarın birbirine karışmadan buluştuğu bakışların ve serapların iç içe geçişi. Bu oyunlar, bedenleri, dolaysızca *yaşanan* (salon, sahne türü) mekândan *algılanan* mekâna, ne sahne mekânı ne de kamusal mekân olan üçüncü bir mekâna geçirir. Kurmaca-gerçek bu üçüncü mekân, (klasik) tiyatro mekânıdır.

Bu bir mekân temsili midir, yoksa temsil mekânı mı? Ne biri, ne diğeri. İkisi birden. Tiyatro mekânı bir *mekân temsili* içerir, sahne mekânı bir mekân *anlayışına* denk düşer (antik tiyatro, Elizabeth dönemi tiyatrosu, İtalyan tiyatrosu). Dolayımlanmış ama yaşanmış temsil mekânı, bir eseri ve bir momenti kapsayarak, oyunun içinde böyle gerçekleşir.

III, 6. – Çeşitli toplumların mekânlarının, türsel bir süreç boyunca üzerinde yükseldiği temel ve esasları ortaya çıkarmak, görünüşte yarıberrak bu “gerçeğin” araştırılmasında ancak bir başlangıçtır. Zaten ber-

rak bir gerçekliği temsil ederek olayı karıştıran mekân temsillerini de uzak tutmak gerekir.

İlk koşulları yukarda saptanmış (ama geliştirilmemiş) olan *serap etkileri*, (olağanın içine olağandışını dahil ederek) olağandışı olabilir. Bu etkiler, bir camda kendine bakan, kendi kendine açığa çıkan ya da narsisizme kayan Ego'nun şaşkınlığına indirgenemez. Bir manzaranın gücü kendini gösteri olarak sunmasından değil, ayna ve serap olarak (bunu hisseden) her bir kişiye harika bir şekilde kanmış öznenin (Ego) bir süre kendine kattığı yaratıcı bir kapasitenin hem yanıltıcı hem gerçek bir imgesini sunmasından kaynaklanır. Bu aynı zamanda bir tablonun ayartıcı gücüdür; özellikle de kendini böyle sunan manzara şehir manzarasıysa ve anında yapıt olarak kendini dayatıyorsa (Venedik). Bu da turistik yanılsamayı, yapıta katılma ve kavrama yanılsamasını kışkırtır, çünkü ülkeden ve manzaradan geçilmektedir, çünkü bir imge pasifçe alımlanmaktadır. Bu, hem somut eseri, yaratılmış ürünleri, hem de üretici faaliyeti karartan ve unutulmanın içine atan şeydir.

Bu serap etkileri öteye gider. Modernitede, mutlak politik mekân kendini ne kadar ortaya koyarsa şeffaflığı da o ölçüde aldaticı olur, yeni bir hayat yanılsaması o ölçüde güçlenir. Hayat mı? Buradadır, çok yakında. Gündelik hayatın bağrında, kollarımızı ona doğru uzatırız. Hiçbir şey bizi ondan ayıramaz: O, mucize eseri, buradadır, aynanın öte tarafında. Bütün koşullar zaten buradadır. Eksik olan nedir? (Sözle ve yazıyla) söyleme mi? Bir davranış mı? Herhangi bir engeli, şunu ya da bunu (ideoloji, bilgi ya da falanca baskıcı kurum, din, teatrallik, okul, gösteri, vb.) yok ederek bir noktaya saldırı mı?

Yeni Hayat yanılsaması hem doğru hem yanlıştır, dolayısıyla ne doğru ne yanlıştır. Başka bir hayatın koşullarının gerçekleşmesi, bu başka hayatın kendini duyurması bir hakikattir; duyuru ile yakınlığın çakıştığı, dolaysız mümkünün uzak ve imkânsız olandan ayrıldığı ise doğru değildir. Koşulları içeren mekân, bu koşulların imkân tanıdığı şeyi engelleyen mekânla örtüşür. Onun şeffaflığı aldaticıdır; aydınlatma ihtiyacını ortadan kaldırır gözükürken, buna ihtiyaç duyar. Topyekûn devrim (maddi, iktisadi, toplumsal, siyasal, psişik, kültürel, erotik, vb.) yakınmış gibi görünür, şimdiki zamana içkindir. Gerçekteyse, hayatı değiştirmek için, mekânı değiştirmek gerekir. Peki ya mutlak devrim? Mutlak (politik) mekânın aynasından baktığımızda, bizim imge ve serabımız budur.

III, 7. – Toplumsal bir mekân, *toplumsallaşmış* bir mekân değildir.²⁰ Toplumdan önce var olanın -doğa, biyoloji, fizyoloji (ihtiyaçlar, “fiziksel” yaşam)- “toplumsallaşması” yönündeki genel olma iddiasındaki teori, bir ideolojiyi ve “geriye dönük” serap etkisini özetler. Örneğin coğrafyanın tarif ettiği doğa mekânının sonradan toplumsallaştığına inanmak, ideologu, kâh özlem duyarak bu mekânın yok oluşuna üzülmeye, kâh onun hiç önemi olmadığını, çünkü yok olduğunu söylemeye mahkûm eder. Bir toplum dönüştüğünde, böyle bir dönüşümün malzemeleri, tarihsel olarak (genetik bakımdan) önceden var olan başka bir toplumsal pratikten kaynaklanırlar. Doğal olanla, saf haldeki orijinle asla karşılaşmaz. Kökenler üzerine (felsefi) düşüncenin iyi bilinen güçlükleri buradan kaynaklanır. Başlangıçta boş olan, sonra toplumsal bir yaşamın doldurduğu ve bu yaşam tarafından dönüştürülmüş mekân, “doğa” olarak, insan gerçekliğinin sıfır noktası olarak tanımlanabilecek başlangıçtaki “saflik” hipotezinden kaynaklanır. Boş mekân, zihinsel ve toplumsal boşluk, toplumsal olmayanın toplumsallaşmasını sağlayan bir *mekân temsilidir*. Bu mekân, pratik belirlenimlerden (çalışma, oyun), dahası biyolojik-toplumsal belirlenimlerden (gençler, çocuklar, kadınlar, faal insanlar) etkilenmiş toplumsal bir “özne” tarafından “yaşantı”ya dönüştürülmüş olarak tasarlanır. Bu temsil, düşünüm için, güya “ilgililerin”, birey ve grupların barındığı ve yaşadığı bir mekân yaratır. Tarihselden kaynaklanan güncel mekân hakkında, *toplumsallaşmış* olmaktan ziyade (ağlarının çokluğuyla) *toplumsallaştırıcı* olduğu söylenebilir, ki bu doğrudur.

Çalışma mekânı -eğer bundan söz edilebilirse- çalışma denen bu kendiliğin işgal ettiği bir boşluk mudur? Hayır. Genel bir toplum çerçevesinde, kurucu üretim ilişkilerine göre meydana gelir. Kapitalist toplumda çalışma mekânı neden ibarettir? *Üretim birimlerinden*: işyerleri, tarımsal işletmeler, bürolar. Bu birimleri birbirine bağlayan çeşitli ağlar bu mekânın parçasıdır. Bu ağları düzenleyen merciler, çalışmayı kurala bağlayan mercilerle çakışmaz; fakat, çatışmaları ve çelişkileri dışlamayan nispi bir bağdaşıklıkla, bunlara denk düşer. Dolayısıyla, çalışma mekânı, üretici emeğin (tekrarlanan) tavır ve (dizisel) edimlerinden, keza -ve giderek daha fazla- (teknik ve toplumsal) işbölümünden ve

20 Bu zımni tez, G. Matoré'nin eserinin (*L'espace humain*, Paris, la Colombe, 1962) kapsamını sınırlandırır. Yine de, mekânsal metaforları ve semantiği kapsayan en iyi eserlerden biridir.

sonuç olarak (yerel, ulusal, dünya çapındaki) pazarlardan ve nihayet, mülkiyet ilişkilerinden (üretim araçlarına sahip olma ve idaresi) kaynaklanır. Bunun anlamı, çalışma mekânının soyutlayıcı bir düşünce için ve böyle bir düşünce dolayısıyla konturlar ve hudutlar edindiğidir; ağlar arasında ağ, birbirine nüfuz eden mekânlar arasındaki mekân olarak ancak nispi bir varlığa sahiptir.

Üçlü belirlenimler ikici ve ikili belirlenimler üzerinde -onları kavrayarak- hakim olduğunda bile, toplumsal mekân ikiliğinden asla kurtulamaz. Kendini başka türlü sunar ve temsil eder. Toplumsal mekân, her zaman ve eşzamanlı olarak, hem (projeler ve pratik niyetler karşısında içinde serpilip geliştikleri genişliği açan) *eylem alanı*, hem de (enerjilerin kaynaklandığı ve hedeflediği yerler kümesi) *eylem dayanağı* değil midir? Hem *edimsel* (verili) hem *potansiyel* (olasılıklar ortamı) değil midir? Hem *niceliksel* (ölçü birimleriyle ölçülebilir) hem *niteliksel* (enerjilerin yenilenmediklerinde tükendiği, mesafenin yorgunlukla, faaliyet zamanıyla ölçüldüğü) somut genişlik değil midir? Hem *maddeler* (nesneler, şeyler) toplamı hem de *malzemelerin* (aletlerden, alet edevatından ve genel olarak şeylerden etkin biçimde yararlanma yolları) *kümesi* değil midir?

Dolayısıyla mekân nesnellik olarak ortaya çıkar, fakat toplumsal olarak sadece faaliyet için vardır (yürüyüş, atla, arabayla, gemiyle, demiryoluyla, uçakla bir yerden bir yere gitmek için ve bunlar dolayısıyla).

Toplumsal mekân, bir yandan, türdeş yönler sunarken, diğer yandan, bazı yönler öne çıkar. Köşeler ve rotasyonlar için de durum aynıdır (sol, solda olmak, uğursuzluk anlamına gelirken sağ doğru çizgidir). Bir yandan, mekân homojen olmak ister; izin verilmiş ya da emredilmiş, makul eylemlere açık olmak ister. Diğer yandansa, bireyler ve grupları için yasa-klarla, karanlık niteliklerle, saygınlık ve saygınlık yitimleriyle dolar. Yerin belirlenmesine ışma karşılık verir; merkezi noktaya ışıldama, vücut sınırları ve yayılma karşılık verir. Moleküler ya da atomik, maddi bir formda olduğu gibi, toplumsal enerji de bölüşülür ve dağılır, belirli yerlerde yoğunlaşır ve çevrede etkili olur. Toplumsal mekânlar için hem maddi hem formel temeller oluşturan şey de budur: İşaretleme ve yön bulma türleri olan özekdeş ve karelenmiş, düz ve eğri. Toplumsal mekânlar bu ikiliğe indirgenerek tanımlanmazlar; tersine, birbirinden çok farklı gerçekleştirmelere malzeme sağlarlar. Daha ilerde “coğrafi” de-

nen “doğa mekânı”nda, güzergâhlar doğrusal basit çizgilerle ifade bulur. Yollar ve patikalar, (etaplar ve ayrıcalıklı) yerleri çatışmadan oluşturan ve giderek büyüyen gözenek ve hudutlardır. Yerel özellikleri kullanarak vurgulayan bu gözeneklerden giderek daha yoğun insan akışları geçer: sürüler, yaylaya çıkanlar, göçler.

Bu mekânsal-zamansal faaliyet ve belirlemeler, toplumsal gerçekliğin *antropolojik* düzeyine denk düşer. Bu düzey tanımlanmıştır: işaretler konulmuş, yönler belirtilmiştir. Arkaik, tarımcı-pastoral toplumlarda başat olan bu faaliyetler, daha sonra çekinik bir hal alır, tabi olurlar. “İnsan” kendi mekânını işaretlemeye, işaretlerle donatmaya, belirtmeye, hem sembolik hem pratik izler bırakmaya asla ara vermez; “o”, kâh merkez kabul edilen kendi gövdesi karşısında, kâh başka gövdeler (göksel cisimlere göre yer saptama, köşeli algıyı geliştiren aydınlatma açıları) karşısında bu mekânın içinde yön değişiklikleri, rotasyonlar hayal etmekten geri kalmaz.

“İlkel insanın” (sözgelimi, yaylaya çıkan çoban) çizgiler (düz ya da eğri), açılar (geniş ya da dar açı), ölçüler (potansiyel olarak bile olsa) temsil ettiğini hayal etmemeli. İzler, hayvanlarda olduğu gibi nitelikselliğini korur. Yönler? Yararlı ya da zararlı olarak ortaya çıkarlar. İzler? Bunlar duygusallık yüklü nesnelerdir, ki daha ilerde “sembolik” diye adlandırılacaklardır. Arazi üzerindeki kazalar, ya bir anıya ya da olası bir eyleme bağlanır. Patika ve yol ağları, uzantısı oldukları bedenler gibi somut bir mekân oluştururlar. Mekânsal-zamansal yönler bu çobana gerçek ya da kurmaca, tehlikeli ya da yararlı “yaratıklarla” dolu olmak dışında nasıl belirir? Sembolik ve pratik, bu nitelenmiş mekân, kendisini ilgilendiren mit ve öykülerin taşıyıcısıdır. Ağlar ve hudutlar, geometrik mekândansa örümcek ağına daha yakın, somut bir mekân oluşturur. “Doğa”nın canlı bedende ya da uzantısında meydana getirdiği şeyi, hesabın karmaşık bir şekilde yeniden oluşturduğunu biliyoruz. Sembolizm ile praksisin ayrıldığını da biliyoruz.

Hudutlar arasındaki ilişkiler kesinlikle çok büyük önemdedir; keza hudutlarla adlandırılmış yerler arasındaki ilişki de önemlidir (örneğin bu çoban için, genellikle kapalı, hayvanların bir arada tuttuğu bu yer, kaynak; sahip olduğu otlakların sınırı; ona yasak olan komşuların arazileri). Dolayısıyla, işaretlenmiş ve yönü belirtilmiş her toplumsal mekân, özel ad taşıyan yer ağlarının üzerine binen ilişkiler içerir ve şunları kapsar:

a) normal kullanımlı, erişilebilir mekân (süvarilerin ya da sürülerin parkurları, tarlalara götüren yollar); keza bu kullanımın kuralları ve uygulama tarzları, buyruklar.

b) hudutlar, yasaklar; nispi olarak (komşular ve dostlar) ya da mutlak anlamda (komşular ve düşmanlar) savunulan mekânlar;

c) kalıcı ya da geçici konutlar;

d) dikiş noktaları, çoğu zaman yasak olan (yasaklar kutsal kurallara göre kimi dönemlerde kalkar) geçiş ve buluşma, ilişki ve alışveriş yerleri. Savaş ve barış ilanları bu kutsal kuralların parçasıdır. Hudutların ve dikiş (dolayısıyla sürtüşme) noktalarının, nispeten sabit köylüler, talancı ve savaşçı halklar, göçebeler ya da düzenli olarak yaylaya çıkanlar gibi farklı durumlarda kendilerini farklı gösterdikleri aşikârdır.

Toplumsal mekân doğadan üç boyutlu bir özellik edinir. Dağlar, yükseklikler, göksel varlıklar, çukurlar, mağaralar bunun parçasıdır – su yüzeyleri, yükseklikleri ve derinlikleri ayıran ve birleştiren düzlem ve düzlükler. Bir *Kozmos* temsili içinde oluşan şeyler. Tıpkı mağaralar, çukurlar, gizli ve yeraltı yerleri gibi, Toprak Ana'nın ve dünyanın temsil ve mitleri gibi oluşan şeyler. Çobanın algıladığı batı-doğu, kuzey-güney, yukarı-aşağı, ön-arkanın soyut temsillerle alakası yoktur. Bunlar hem ilişki hem de niteliktir. Nitelenen mekân yanlış tanımlanan ölçülerle, zamanla (adımlar, yorgunluk), beden parçalarıyla (arış, parmak, ayak, karış) değer kazanır. Düşünen ve hareket edenin bedeninin yerine, merkezin yer değiştirmeleriyle birlikte, toplumsal bir nesne, kulübe (şefin kulübesi), gemi direği, daha ilerde de tapınak ya da kilise geçer. “İlkel insan”, mekânı yerine yerleştirir ya da mekândan, kendisi de kurallı, zamana bağlı bir mekânı işgal eden bir topluluk üyesi olarak söz eder. *Kendini mekân içinde* soyut bir çevredeki noktalar arasında bir nokta gibi görmez. Bu algı ancak çok geç ortaya çıkar: “planların” ve haritaların soyut mekânıyla birlikte.

III, 8. – Çıkış ve varış noktasında beden vardır. Bedenimize daha önce defalarca rastlamadık mı? Ama hangi beden?

Bedenler birbirine benzer; ama benzeştiklerinden daha ziyade farklıdır. Sabanına koştuğu öküzü kendini de bağlamış, sabanla toprağa bağlı bir köylünün bedeniyle, savaş ya da tören atı üzerindeki parlak bir şövalyenin bedeni arasında ne gibi bir ortaklık vardır? Onların beden-

leri, tıpkı (hadım edilmiş) öküzün bedeniyle atınki kadar birbirinden farklıdır. Her iki durumda da hayvan, insanla mekân arasında *medium* (araç, enstrüman, aracı) olarak hizmet eder. İki “medya” arasındaki farklılık, mekânlar arasında benzer bir farklılıkla birliktedir. Buğday tarlasının savaş alanından farklı olması gibi bir şeydir bu.

Hangi bedeni çıkış noktası olarak alacağız ya da yeniden alacağız, bulacağız ya da yeniden bulacağız? Platon’a göre olanı mı, yoksa Aziz Tomasso’ya göre olanı mı, *intellectus* taşıyanı mı, *habitus* taşıyanı mı? Muzaffer bedeni mi, sefil bedeni mi? Soyutlamalardan biri olan “bedenselliği” mi? (Descartes’ın) nesne-bedeni mi, yoksa (fenomenolojinin ve varoluşçuluğun)özne-bedeni mi? İmgelerin, kelimelerin temsil ettiği, ayrıntıları tartışılan, parçalarına ayrılmış beden mi? Beden üzerine söylemden mi yola çıkmalıyız? Söylemin örseleyici soyutlamasından nasıl kaçabiliriz? Bir soyutlamadan yola çıkarsak, bunu nasıl sınırlandırabiliriz ve bu sınırları nasıl aşabiliriz?

“Toplumsal beden”den, dolayısıyla, mercilerin, bezdirici bir pratiğin -işbölümü- örselediği, parçaladığı bedenden mi yola çıkmalı? Kendi kendisinin sakatladığı, zaten “toplumsal” bu mekânın içinde bedeni kabul edersek, eleştirel mekânı nasıl tanımlarız? Kendi içindeki bu bedeni, ideolojisiz, nasıl ve hangi hakla tanımlarız?

Öncelikle, beden analizin güzergâhı üzerinde belirlediğinde, kendini ne felsefi özne ne de nesne olarak verir; ne dış bir çevreye karşı duran iç çevre ya da yansız mekân olarak, ne de bölümler ya da parçalarla bu mekânı işgal eden mekanizma olarak verir. O, “mekânsal bedensel” olarak kendini verir. Bir mekânın ürünü ve üretimi olan mekânsal beden, bu mekândan derhal belirlenimler edinir: simetriler, etkileşimler ve karşılıklı eylemlilikler, eksenler ve düzleniler, merkezler ve periferiler, somut, yani mekânsal-zamansal karşıtlıklar. Bu beden maddiliği ne parsellerin bir düzenek içinde birleşmesine atfedilir, ne de mekâna ilgisiz ve onu işgal etmek için onun içinde dağılan bir doğaya. Bu maddilik mekândan, yayılan ve kullanılan enerjiden kaynaklanır. Bir “makine” söz konusu olduğu ölçüde, bu maddilik ikilidir: Birisi kütleli enerjilerle (besinler, metabolizmalar), diğeri incelikli enerjilerle (anlam enformasyonları) hareket eder. “İkili makine” hâlâ bir makine midir? Diyalektikleşme, kendisi de çok soyut olmuş bir mekân temsili içinde yer alan çok soyut bu Kartezyen kavramı -makine kavramını- somutlaş-

tırır. *İkili* makine, *ikili* yapısı içinde etkileşimler içerir. Şaşırtıcı etkiler içerir; mekanizmayı, tek-anlamlı ve tek-yanlı tanımını dışlar. İncelikli enerji yayan ve alan araçlar duyu organlarının içinde, toplayan ve atan kanallar (sinirler) ise beynin içinde yer alır. Kütlesel organlar kaslardır; nihayetinde, patlayıcı bir şekilde biriken enerji kutbu olan cinselliktir. Organik beden bu bileşimi de doğrudan doğruya mekânsal oluşuma (örgütlenmeye) bağlıdır. Bu kümeye içkin eğilimler arasında, enerjiyi kapma, rezerve etme, biriktirme eğilimi ile aniden harcama eğilimi arasında çatışmalı bir ilişki nasıl olmaz? Mekânı araştırma eğilimi ile istila etme eğilimi arasında da durum aynıdır. (Ne töz, ne kendilik, ne mekanizma, ne akış, ne kapalı sistem olan) beden mekânsal-zamansal gerçekliğine içkin çatışmalar, insan varlığında bilgi ile eylem arasındaki çatışmalarla birlikte, beyin ile cinsellik arasındaki, arzularla ihtiyaçlar arasındaki çatışmalarla birlikte doruğa çıkar. En yüksek nokta budur mu? Yoksa, ölçeğin en altı mıdır? Değer sorunu; eğer bir hiyerarşi oluşturulursa bunun bir anlamı vardır. Bunun da anlamı yoktur, daha doğrusu, *anlamını yitirir*. Hiyerarşiyle birlikte, Batılı Logos’a, Yahudi-Hıristiyanlığa girilir. Bununla birlikte, sonraki ayrımlar sadece dile, kelimelerin, imgelerin, yerlerin parçalanmasına bağlı değildir. Bunlar, aynı zamanda ve özellikle, diyalektik bütün olan canlı organizmaya içkin karşıtlıktan kaynaklanırlar. İncelikli enerjiler kutbu (beyin, sinirler, duyumlar), kütlesel enerjilerin kutbuyla -cinsellik- ile de uyum içinde değildir; tersine. Canlı organizma ancak uzantılarıyla birlikte ele alındığında anlam ve varlık bulur: Eriştiği, ürettiği mekân (faaliyeti doğal bir maddiliğe pasif bir şekilde dahil olmaya indirgeyen yaygın terim olan mekânın “çevre”si). Her canlı organizma, kendi “ortam”ında, “çevre”sinde -mekânında- ürettiği dönüşümler içinde yansır, kırılım geçirir.

Kendini keşfedilmeye sunan bu beden örtüldüğü, gizlendiği, ardından yeniden yaşadığı ve dirildiğinin görüldüğü vakidir. Bedenin tarihinin mekânınlığıyla bir ilişkisi var mıdır?

Kusurlarıyla, aynı zamanda da güçleriyle, zaferleriyle sunulan bu beden, normal hal ile anormal hal arasındaki, sağlıklı olan ile patolojik olan arasındaki açık seçik -aslında ideolojik ve kaba- ayrımdan kaçır. Döllenmenin kural olduğu, uzlaşım olarak “doğa” denen şeyde, haz ile acı birbirinden ayrılabilir mi? Bu ayrım ne kesindir ne de aşikâr.

Ayırt etme, çoğu zaman dolaylı yollara sapan (bilgilerin ve sanatın da işbirliği yaptığı) insan türünün eseri, büyük eseri değil midir? Bu ayrımın bedeli çok büyüktür: Bölünmemesi gerekenle bölünemeyen arasındaki ayrımlar.

Beden armağanlarının envanterini çıkarmaya devam edebiliriz. Dyuşsal mekân bir temel ya da dayanağa, bir *ground* ya da *background*'a, kokulara ait bir alana sahiptir. Zevk alma ile almama varsa, filozoflar gibi konuşursak, “özne” ile “nesne”nin yakınlığı varsa, bu kokularda ve onların bulunduğu yerlerde görülür. “İlerliyorlar, yıllar içerisinde ayı pençeleriyle ve rengineyiklerinin boynuzlarıyla delik deşik olmuş cüce kayın ağacı ormanlarından geçiyorlar... Ağaç kütüklerinin bereleri üzerinde, karın, güneşin izleri ve kuşların dışkıları fark ediliyor; derin köklerden fışkıran özsuyun çığlığı, böceklerin elektrikli ve takınlı cızırtısı, çürüyen ormanların içindeki çürüyen odunun çağrısı, gökyüzüyle yeryüzü arasında pis kokular yayarak küflenene ve çatırdayan, can çekişen dalların balesi iştiliyor. Burada ormanın kokuları solunuyor, insanın çürümesine daha yakın olan elektrikli çürüme, mide bulandırıcı bok ve çürük kan, sönen bir yaşamdan, artık yaşam olmayan ama henüz bunun farkında olmayan bir yaşamdan daha kötü kokamaz hiçbir şey. Teşekkürler, filozof beyler!...”²¹

Güçlü ve amansız pis kokuları doğanın ödünleyişi ve karşılığı olan aromalar, hoş kokular, çiçek kokularının, ten parfümlerinin harikalıktır. Fakat hijyenin ve mikropsuzluğun ortadan kaldırdığı bu mekânda neden oyalanıp kalmalı? Bunların antropolojik ya da “kültürel” olguları olduğunu Hull ile birlikte kabul etmeli miyiz? Bazı “modernlerin” kokuları sevmediği doğruysa, bunu deterjan endüstrisinin nedeni ve sonucu olarak mı kabul etmek gerekir? Cevabı bulma çabasını kültür antropologlarına bırakarak, modern dünyanın her yerinde kokuların yok olduğunu saptayabiliriz.

Büyük temizlik, doğal aromaların ve pis kokuların her türden koku giderici tarafından ortadan kaldırılması; imgeye, gösteriye, söyleme, yazıya ve okumaya dökülen şeylerin, aslında daha geniş bir teşebbüsün veçheleri olduğunu göstermektedir. Yerleri, insanları ve şeyleri kokularla saptama alışkanlığında olan biri varsa (bu “biri”, her çocuktur),

21 Norman Mailer, *Why Are We in Vietnam*, en sondaki çarpıcı sahne.

retorik onda hiç etki uyandırmaz. Geçici nesne, öznelikten çıkmak ve “başkası”na erişmek için arzusun bağlandığı nesne -Eros nesnesi de dahil-, öncelikle koku almaya bağlıdır.

Kokuların kodu çözülmez. Kokular listelenemez; onların envanterine ne başlayabilir ne de bitirebiliriz. Kokular, bu “zenginlik varlığı” -yaşam, ölüm- hakkında “bilgi verirler.” Başlayan yaşam ve biten yaşam dışında, hiçbir makul karşıtlık içine girmezler. Alımlayıcı merkez ile çevreleyen periferi arasında doğrudan bağlantı -burun, koklama- dışında başka kanal yoktur. Kaba bir cevabın enformasyonu ve doğrudan uyarısı arasında, koku alma hayvanda ıslıl ıslıl parıldar; daha sonra ise “kültür”, rasyonellik ve eğitim, temizlenmiş (temiz) mekân bu koku duyusunu köreltir. Alacağını talep eden körelmiş bir organı insanın kendisiyle birlikte taşıması marazi bir durum değil midir?

Çiçek olduğunu bilmeyen gül, güzelliğine aldırmadığı gibi (Angelus Silesius) nefis bir koku saçıyor olmasına da aldırılmaz. Çiçek meyve olma tehlikesiyle karşı karşıya olsa da, geçici görkemini sergiler; doğa olarak, “bilinçsiz” hesap ve proje olarak, hayat ve ölüm oyunu olarak kendini sunar. Koku, doğanın şiddeti ve cömertliği bir şeye işaret etmez; neyse odur ve neyse onu söyler. Dolayısızlık, bir yeri işgal edenin ve civara doğru uzanmak için buradan çıkanın yoğun özelliği. Pis kokular ve doğal parfümler bir şeyleri ifade eder. Genellikle kötü kokan sanayi üretimi ise parfümler üretir; bunların “gösteren” olması istenir ve kelimeler, reklam söylemleri, onlara gösterilenler ekler: kadın, tazelik, doğa, [Fransız parfüm yapımcısı] Lubin’in ülkesi, “cazibe”... Fakat bir parfümün erotik bir hal üretip üretmediğinden söz etmez. Bir yeri büyüler ya da onu olduğu gibi bırakır.

Tatlar kokulardan ve dokunsal hislerden (dudaklar, dil) güçlülükle ayırt edilir. Yine de birer çift olarak ortaya çıktıklarından kokulardan farklıdır; karşıtlık içine girerler: tatlı-acı, tuzlu-şekerli. Dolayısıyla, kodlandırılmaya izin verirler ve belli bir koda göre üretilirler; yemek kitabı bir uygulamanın, tat üretiminin kurallarını buyurur. Bununla birlikte, tatlar bir mesaj oluşturmaz ve kodlama onlara kendi içlerinde sahip olmadıkları bir belirlenim ekler. Tatlı acıya gönderme yapmaz, ama “tatlı acı”nın ve “acı tatlı”nın baskın bir cazibesi vardır. Tatlı, acı gibi ekşinin de zıttıdır, oysa ekşilik acılıkla örtüşmez. Toplumsal pratik burada doğanın birliğinde verdiği şeyi ayırır; toplumsal pratik haz üretmeye yöneliktir. Tatsal

zıtlıklar ancak soğuk ve sıcak, çıtır ve yumuşak, kaygan ve pürüzlü gibi dokunmaya bağlı başka niteliklerle bağ içinde güç bulur. Örneğin, “mut-fak” diye adlandırılan toplumsal pratik yoluyla, ateşi ve soğuğu, kayna-mayı, kızarmayı kullanma sanatı, “insani” denebilecek anlama sahip bir gerçeklik ortaya çıkartırken, hümanizma buna ender olarak imada bulu-nur; çünkü geleneksel hümanizma, karşıtı olan modern hümanizma gibi, hazzı pek az bilir; o da kelimelerle yetinir. Bedenin merkezinde, tüm çabalara rağmen pek az indirgenebilen bu çekirdek bulunur; henüz ay-rımsal olmayan, yine de ne farksız ne de farklılaşmamış olan “bir şey”dir bu: Bu başlangıç mekânında kokuların ve tatların içsel birliği.

Bir filozofun zarif bir şekilde ifade edebileceği gibi, beden dolayı-mıyla mekânın ve Ego’nun birlikte-varlığından daha fazlası ve bam-başka bir şey söz konusudur. Toplumsal olan mekânsal beden önceden var olan bir “dünya”nın içine dahil olmaz; üretir ve yeniden-üretir; ye-niden-ürettiği ya da ürettiği şeyi algılar. Bu beden mekânsal özellik-lerini ve belirlenimlerini kendi içinde taşır. Onları algılar mı? Pratik-duyumsal olanın içinde, sağın ve solun algısı şeylerin içine ve üstüne yansımak, orada belirginleşmek zorundadır. Eksen ve kadran, yön ve yönelim, simetri ve simetrisizlik gibi ikili belirlenimleri mekânın içine dahil etmek, yani orada üretmek gerekmektedir. Mekânın *yanlaşması-nın* koşul ve ilkeleri bedenin içindedir; yine de sağın ve solun, yukarı ve aşağının, (el kol hareketi için, eylem için) tercihe imkân tanıyarak kendilerini belirtebilecek ve belirginleştirebilecek şekilde olabilmesi için bunu gerçekleştirmek gerekmektedir.

Alfred Ange Tomatis’e²² göre, işitme algılanan mekânın yanlaşma-sında belirleyici bir rol oynar. Mekân hem görülür hem işitilir; göröl-medene önce işitilir. İki kulağın algıları örtüşmez. Bu farklılık çocuğu telaşlandırır ve algıladığı mesajlara yoğunluk ve fiziksel hacim katar. Dolayısıyla işitme mekânsal beden ile dışsal bedenlerin yerinin belir-lenmesi arasındaki dolayım olur. Başlangıçta çocuğun annesiyle iliş-kilerinin yarattığı kulağın organik mekânı, daha uzaktaki gürültülere, seslere uzanır. İşitme bozuklukları, yanlaşma bozukluklarına, dış ve iç mekânın algısındaki (disleksi, vb.) bozukluklara yol açar.

22 Ünlü işitme uzmanı, mekanik (elektronik) bir kulak yapımcısı, telaffuz kusurları üze-rine çok sayıda çalışmanın yazarı.

Tamamen ve kusursuzca eşzamanlı olan homojen mekân ayırt edilemezliğe düşer. Simetrik olan ile simetrik olmayan arasında her zaman çözümlenen, her zaman ana hatlarıyla belirtilen çatışmalı unsurdan kaçar. Modernitenin mimari ve kentsel mekânının, bu homojen özelliğe yöneldiğini daha şimdiden belirtebiliriz: Geometrik olanla görsel olan arasındaki karışıklık ve kaynaşma yeri olarak, fiziksel bir rahatsızlık doğurur. Her şey birbirine benzer. Belli bir yere yerleşme yoktur, yanlaşma yoktur. Gösterenler ve gösterilenler, izler, imler, dekorun içine sonradan eklenmiştir. Bu da çöl izlenimini, rahatsızlığı artırır.

Bu mekân, analogik olarak, felsefi geleneğin (Kartezyen) mekânına benzer. Ne yazık ki bu aynı zamanda beyaz kâğıdın, çizim tahtasının, planların, kesimlerin, yükseltilerin, maketlerin, yansıtımaların da mekânıdır. Bunun yerine sözel, semantik ya da semiyolojik bir mekân koymak güçsüzlüğü artırır. Dar ve duyarsız bir rasyonellik, mekânın özünü ve temelini, bütünsel bedeni, beyni, el kol hareketlerini, vb. ihmal eder. Mekânın, entelektüel bir temsili yansımasından, okunur-görünür olandan ibaret olmadığı; öncelikle işitildiği (dinlendiği) ve (el kol hareketleri ve fiziksel yer değiştirmeler aracılığıyla) etkide bulunduğu unutulur.

Beyni mesaj alımlayıcı bir makineye indirgeyen enformasyon teorisi, bu organın özgül fizyolojisini, beden içindeki rolünü paranteze alır. Bedeniyle birlikte, bedeni içinde ele alınan beyin, sadece bir kayıt makinesi, kod çözücü bir aygıt değildir. Bir arzu makinesi de değildir. Bütünsel beden, içinde mesajların, kodların, kriptik olanın ve dekriptenin, alınacak kararların bulunduğu mekânı oluşturur, üretir.

Böylece, fiziksel mekân, pratik-duyumsal mekân, gecikmiş entelektüel kazanımların yansımalarına karşı, bilgi yoluyla indirgemelere karşı onarılır ve yeniden oluşturulur. Mutlak Doğru'ya karşı, Egemen Açık Alanlar Mekânına karşı, yeraltı, yanal ve labirentimsi olan, belki de dölyatığı, dişi itibar bulur. Beden olmayanın işaretlerine karşı, bedenin işaretleri kendini gösterir. "Batı'nın nihai evresinde bedenlerin tarihi, beden isyanlarının tarihidir."²³

Evet, tensel (mekânsal-zamansal) beden isyan eder, ve bu, kökenlere, arkaik olana başvuru, antropolojik olana bir çağrı değildir; güncel olan, "bizim" bedenimiz söz konusudur. Küçümşenen, emilen, imgenin

paramparça ettiği beden. Küçümsemeden de fazlası söz konusudur: unutulmuştur. Bu ne devrimin yerine geçen siyasal bir ayaklanmadır, ne de düşüncenin, bireyin, özgürlüğün bir isyanı; kendi teorik temelini aramayan, ama kendi temelini teori yoluyla bulmaya, tanımaya çalışan, dünya çapında temel bir isyandır. Ve özellikle de teorinin geçidi tıkamamasını, temeli karartmamasını talep eder. Bu keşif, doğaya ve “kendiliğinden” kurmacasına yeniden dalmaz. “Yaşantı”yı keşfeder: Dolambaçlı ifadelerin oyunuyla, indirgeme-genelleme oyunuyla, dilsel simgelerle, analogi ve totolojilerle içi boşaltılmış olan şeyi keşfeder. Toplumsal mekân, hiç tartışmasız, yasağın yeridir. Yasaklar ve tamamlayıcıları -buyruklar- bu mekânı doldurur. Bu olgudan toptan bir tanım çıkartabilir miyiz? Hayır. Mekân sadece “hayır”ın değil, beden, dolayısıyla “evet”in, yaşamının da mekânıdır. Dolayısıyla, sadece teorik bir eleştiri değil, *tersine dönmüş dünyanın tersyüz edilmesi* (Marx), bir anlam dönmesi, *On Emri parçalayan* (Nietzsche) bir yıkıcılık söz konusudur.

Beden mekânından mekân içindeki bedene geçiş, geçirimsizden (sıcak) yarı şeffafa (soğuk) geçiş, anlaşılması güç olan bu geçiş, bedenin el çabukluğuyla yok edilmesini, savunma mekanizmalarıyla unutturulmasını (skotomizasyon) sağlar. Bu büyü nasıl mümkün olmuştur ve nasıl oluyor da hâlâ mümkündür? Temeli yok eden işlemin temeli nedir? Belli bir parkurda, Ego’dan Öteki’ye giden, daha doğrusu Ego’dan -ikizi, Öteki dolayısıyla- kendine doğru giden bu parkurda “normalde” olup bitene hangi baskılar hizmet edebilmiştir ve hâlâ hizmet etmektedir?

Ego’nun -“benim bedenim” içinde olduğu için- belirmesi ve kendini göstermesi için, kendi etrafındaki solu ve sağı belirtmesi, yönleri işaretlemesi yeterli olur mu? Falanca “Ego”nun, bedenleri ve nesneleri yerli yerine yerleştirerek başkalarını belirtebilmesi için “benim bedenim” demesi yeter mi? Hayır. Zaten, “benim bedenim” demesi için, dile ve söylemin belli bir kullanımına ihtiyaç duyar: bütün hikâyeye budur zaten. Bu hikâyenin, söylemin bu kullanımının, dilin bu müdahalesinin olması için, Ego ve Alter-Ego kodlarının, mesafe kodlamasının mümkün olabilmesi için hangi koşullara gerek görülür?

Ego’nun kendini göstermesi için, dünyadan *çıkartılmış* olarak, dolayısıyla dünyadan sökülmüş ve soyutlanmış olarak belirmesi gerekir (beden de ona böyle belirmelidir). Dünyanın peşine düştüğü av, binlerce tehdidin hedefi olan Ego sipere gizlenir. Savunmalarla kendine

kapanır, kendine erişilmesini yasaklar. Doğaya bariyerler diker, çünkü kendini dayanıksız hisseder. Kurmaca mı? Elbette, büyü! Büyü yapmak, adlandırmadan önce mi gelir, sonra mı?

Saldırıların karşısına çıkartılan kurmaca ve gerçek bariyerler tahkim edilebilir. Savunma tepkileri güçlü bir zırh inşa etmeye kadar varır (W. Reich bunu göstermiştir).²⁴ Batı uygarlığından başka uygarlıklar başka türlü hareket ederler. Bedenin son derece gelişmiş belli bir kullanım, onu “çevre”nin değişimlerinden, mekânın saldırılarından sürekli kurtarmaya yöneliktir. Mekânsal-zamansal ve pratik-duyumsal bedenin mütevazı sorusuna Doğulu cevap budur; oysa ki Batılı buyruk, katılma- mış bir kabuk doğurarak, bir sözelleştirme yaratmıştır.

Bazı durumlarda bir mesafe, bir aralık, bir fasıla, büyümlü ve gerçek, çok özel bir mekân meydana gelir. Peki ya bilinçdışı? Belki de karanlık bir doğadan ya da (isteyen ve arzulayan) tözsellikten, bir dil kaynağından ya da bir dilden ibaret değildir. Bilinçdışı bu fasılanın, bu arada kalmışlığın ta kendisi olamaz mı? Burayı işgal eden, buraya dahil olan ve buradan geçen şeyle birlikte. Neyle neyin arasında? Kendi ile kendi arasında, beden ile Ego’su arasında (daha ziyade, kendini oluşturmaya çalışan Ego ile bedeni arasında). Bu ancak uzun bir öğrenim sürecinde, olgunlaşmamış ve erken olgunlaşmış, ailevi ve toplumsal olgunlaşmaya maruz kalan çocuğun formasyon-deformasyon sürecinde meydana gelebilir. Fakat bu aralıktan sızan nedir? Dil, kelimeler, işaretler, soyutlama; zorunlu ve yazgısal, kaçınılmaz ve tehlikeli olan şeyler. Kelimelerin tozunun, kirinin koktuğu ölümcül aralık. Oraya sızan şey, anlamın, yaşantı dışına, tensel bedenin dışına sızmasını sağlar. Kelimeler ve işaretler, fiziksel bedenin metaforlaşmasını, kendi dışına taşınmasını sağlarlar -dahası, bunu kışkırtır, teşvik eder ve buyururlar (Batı’da). Ayrımsız biçimde büyümlü ve rasyonel olan işlem, tuhaf bir (sözel) *madde-sizleşme* ve (ampirik) *yeniden maddeleşme*, köksüzleşme ve köklenme, soyut bir genişlik içinde mekânsallaşma ve özelleştirilmiş bir genişlik içinde yerleşme hareketini işin içine katar. Bu, yaşamın ilk yıllarının ve daha sonra da şiirin, sanatın karma (hâlâ doğal, önceden üretilmiş) mekânıdır, temsiller mekânıdır.

24 Krş. J.-M. Palmier, W. Reich, s. 37.

III, 9. – Beden, döngüsel ile doğrusal ayıran analitik düşüncenin dışında kalır. Düşünümün deşifre etmek istediği birlik, bedenın büyük sırrı olan kriptik geçirimsizliğin içine girer. Çünkü beden döngüsel ile doğrusalı birleştirir: Zamanın, ihtiyaçların ve arzuların döngüleri; bedensel hareketlerin, yürüyüşün, şeyleri, maddi ve soyut aletleri elle tutmanın doğrusallıkları. Beden, döngüsel ile doğrusalın birbirine daimi göndermesi içinde, bunların yaşanan ama düşünülmeyen farklılıkları içinde varlık sürdürür. Tekrarlananındaki yeniyi keşfeden -çünkü tekrarlananın içindeki farklılığı korur- o değil midir? Farklılığı ortadan kaldıran analitik düşünce ise tekrarlananın yeniyi nasıl doğurduğunu kavrayamaz. Bilme, bedenın bahtsızlığını ve sınavını cezalandırdığını kabullenmez. Aralığa, yaşantı ile bilginin arasına giren bilme, burada ölüm işlevi görür. Boş beden, kevgire dönen beden, bir nesne yığınınına benzeyen organlar yığını olan beden, ayrılmış uzuvlara bölünmüş beden, organsız beden; patolojik denen bu semptomlar, temsilin ve söylemin yıkımıdır ve modern toplum, ideolojileri ve çelişkileriyle (diğer çelişkilerin yanı sıra, izin verilen ile bastırılan çelişkisi) bu yıkımları şiddetlendirmiştir.

Bedenin parçalara bölünmesi, parçalanması, başka türlü ve daha iyi bir deyişle, Ego'nun kendi bedeniyle kötü ilişkisi sadece dilden mi kaynaklanır? Bedenin işlevsel yerlere ayrışması, bütünsel (öznel ve nesnel) bedenın terki; bunların kökeninde, çocukluktan beri, beden parçalarının ardı gelmeyen kelimelerle adlandırılması mı yatar? Öyle ki bu parçalar (fallus, gözler, vb.) bir temsil mekânı içinde birbirlerinden ayrılır ve ardından da patolojik olarak yaşanır...

Bu teori, bedeni bilmeyen ve küçümseyen, onu şeytana havale etmediği zamanlar ölü çukuruna gönderen Hıristiyan (daha doğrusu Yahudi-Hıristiyan) geleneğini akladığı gibi, işbölümünü emekçilerin (hatta emekçi olmayanların) bedenının içine kadar götüren kapitalizmi de aklar. Bilimsel-üretimci sistemlerin ilklerinden olan "Taylor sistemi" bedenın bütünselliğinde, ciddi biçimde kontrol edilen doğrusal bir belirlenime tabi olan bir miktar hareketi koruyordu. Bu işbölümü, el kol hareketlerine dek uzanan uzmanlaşma, elbette, bedenın ayrışık-birleşik parçalara bölünmesinde söylem kadar önemliydi.

Yavaş yavaş teorik düşünceye havale edilen Ego'nun bedenle ilişkisinin karmaşık ve çeşitli olduğu ortaya çıkar. Ne kadar toplum, "kültür"

ve hatta birey varsa, Ego'nun bedenle ilişkisi de o kadar çok ve çeşitlidir (o kadar çok sahiplenme ve sahiplenme yenilgisi vardır).

İmdi, Ego'nun kendi bedeniyle pratik ilişkisi, onun diğer bedenlerle, Doğa'yla, mekânla ilişkisini de ortaya koyar. Tersine, mekânla ilişki ise, başkayla, başka beden ve bilinçle ilişkiye yansır. Bütünsel beden analiz eder ve kendi analizini yapar, söylemi içeren ama söyleme indirgenmeyen bir pratiğe bağlı olarak kendini bir yere yerleştirir ve parçalara böler. Çalışma oyundan, ritüellerden, erotizmden ayrıldığında, etkileşimler ve iç içe geçişler daha önem kazanır. Modern sanayi ve şehir yaşamıyla birlikte, soyutlama bedenle ilişkiye hülmeder. Doğa uzaklaşınca, bütünsel bedeni hiçbir şey eski haline geri getiremez; ne nesnelerin içinde, ne faaliyetlerin içinde eski haline gelebilir. Batı geleneği ve onun bedeni bilmeme ilişkisi, tuhaf biçimde yeniden güncellik kazanır; bu kötü işler sadece söyleme atfedildiğinde, sadece gelenek değil, “gerçek” soyut mekân da her suçlamadan aklanmış olur.

III, 10. – Bedenin yaratıcı kapasitesini kanıtlamaya gerek yoktur: Beden bunu mekân içinde gösterir, sergiler. Çok sayıda ritim iç içe girer. Beden içinde ve bedenın etrafında, tıpkı bir suyun yüzeyinde ya da akışkan bir kütlede olduğu gibi, ritimler kesişir, birbirlerini keser, üst üste biner, mekâna bağlanırlar. Ne temel itkileri, ne enerjileri kendi dışlarında bırakırlar; ister bedenın içinde ya da yüzeyinde dağılmış olsunlar, ister “normal” ya da aşırı olsunlar, dışsal ya da patlamalı her eyleme karşılık verirler. Bu ritimler, eğilimler halinde dağılmış ya da arzular halinde yoğunlaşmış ihtiyaçlarla ilişkilidir. Bunları nasıl sayabiliriz? Bazıları hemen saptanır: Soluk alma, kalp, açlık ve susuzluk, uyku. Diğerleri gizlenir; cinsellik, üreme, toplumsal yaşam, düşünce. Kimileri yüzeyde kalır, kimileri gizli derinliklerden ortaya çıkar.

Ritimanaliz [*‘ryhtmanalyse’*], somut analizi ve belki de ritimlerin kullanımını (sahiplenilmesini) geliştirir. Bu analiz, dolaylımlar, etkiler ve dolaylı ifadeler aracılığıyla ortaya çıkan ritimleri keşfeder. Ritimanaliz, muhtemelen, psikanalizin yerine geçer: Daha somut, daha etkilidir; (bedene, mekânsal pratiğe) sahip çıkmanın pedagojisine daha yakındır. Canlı bedene ve iç-dış ilişkilerine genel bir ritimolojinin ilke ve yasalarını uygular. Bu bilginin ayrıcalıklı alanı ve deneysel zemini dans ve müziktir, “ritmik hücreler” ve bunların etkileridir. Ri-

timlerde, tekrar ve yinelemeler, simetri ve asimetritler, analitik düşüncenin parçaladığı ve sabitlediği belirlenimlerle indirgenemez biçimde etkileşime girerler. Çok-ritimli beden ancak bu koşullarda anlaşılır ve sahiplenilir. Ritimler, genişlikleri, sergilenen ve taşınan enerjiler, frekanslar bakımından farklılaşırlar. Yoğunluğun içinde, beklemenin, gerilimin, eylemin gücü içinde bu farklılıkları taşır ve yeniden üretirler; bunların hepsi, tıpkı “mai” içindeki dalgalar gibi beden içinde kesişir.

Ritimlerin döngüsel ve doğrusal olanı nasıl kapsadığını müzik gösterir. Müzikte ölçü ve zamanın vuruşu doğrusal niteliktedir; oysa ki ses grupları, melodi ve özellikle armoni döngüsel karakterdedir (oktavların on iki yarım tona bölünmesi, ses telerarı ve oktavlar içindeki aralıklar). Dans da ikili bir koda göre, dansçının, seyircinin (el çırparak, hareket ederek verilen ritim) koduyla düzenlenen hareketlerdir; öyle ki anıştırıcı hareketler (paradigma) geri gelir ve ritüel olarak zincirlenmiş hareketlere dahil olurlar.

Ritimler hakkında, mekân içindeki ardışıklık ilişkileri, nesnel ilişkiler hakkında ne biliyoruz? Akış mefhumunun ancak siyasal iktisatta bir “yeterliliği” vardır (enerji, madde akışları, vb.). Bu da mekân mefhumuna bağlıdır. “İtki” mefhumu, hem temel hem de ayrı bir mefhum olan ritmi psişik terimlere aktarır. Neyi yaşıyoruz? Öznel olarak hissedilen ritimleri. Bunda, burada, “yaşantı” ile “tahayyül edilen” birbirine yaklaşır. Doğanın yasalarıyla bedenimizin yasaları, hatta belki de toplumsal denen gerçekliğin yasaları birbirine yakınlaşır.

Her organın bir ritmi vardır, fakat ritmin bir organı yoktur ve bir organ değildir; bir etkileşimdir. Bir ritim yerleri kapsar, ama yer değildir, bir şey değildir, şeyler yığını da değildir, basit bir akış da değildir. Kendi içinde yasası, kuralları vardır. Bu yasa ona mekândan, kendi mekânından ve mekân ile zaman arasındaki bir ilişkiden gelir. Her ritim, bizim bilimimizle bilinen ve fiziksel gerçekliği (dalgalanmalar) ilgilendiren şey açısından hakim olunan, canlı varlıkları, organizmaları, bedenleri, toplumsal pratiği ilgilendiren şey açısından ise bilinmeyen mekânsal-zamansal bir gerçekliğe sahiptir ve bu gerçekliği işgal eder. Bununla birlikte, toplumsal pratik, gündelik, aylık, yıllık, vb. ritimlerden oluşur. Bu ritimlerin doğal ritimler karşısında karmaşıklaşması son derece mümkündür. Doğrusal telerarların döngüsel telerarlar üzerindeki

pratik-toplumsal tahakkümünden, dolayısıyla ritimlerin bir veçhesinin diğer veçheler üzerindeki tahakkümünden büyük bir kargaşa doğar.

Ritim dolayımıyla (üç anlamda: araç, orta, aracı), beden mekânlarının uzantısı olan canlı bir mekân oluşur. Mekân yasaları ile mekânın ikiliğinin (simetri ve simetrisizlikler, işaret noktaları ile yönelimler, vb.), ritmik hareket yasalarıyla (kurallılık, dağılma, birbirine nüfuz etme) nasıl uyumlandığı şu an için cevapsız bir sorudur.

III, 11. – Bilinçdışı mı? Ama bu bilinçtir. Bilinç ve ikizi, tıpkı “kendinin bilinci” gibi içerdiği ve kavradığı şeydir. İkilenme, tekrar ve serap olan bilinçtir bu. Bu ifade ne anlama gelmektedir? Öncelikle şu: Bilinçdışını bilincin altına ya da üstüne yerleştirerek onu tözsellikleştirme ya da doğallaştırma yönündeki her teşebbüs er geç ideolojik gülünçlüğe düşer.²⁵ Bilinç kendisinin farkındadır; eğer kendisinin farkında değilse, kimin ve neyin bilinci olur? Kendinin bilinci, özü gereği, tanımlı gereği ikiye katlanır ve tekrarlanır, aynı zamanda nesneleri “yansıtır.” Kendini bilir mi? Hayır. Ne koşullarını bilir ne yasalarını (eğer varsa). Dille bir analogiyi doğrulayan şey, bir dil olmadan bilincin olmaması değildir yalnızca; konuşan kişinin ve hatta yazan kişinin, dilin (ve kendi dillerinin) koşullarını ve yasalarını bilmeden bunları uygulayabilmesidir. O halde, bilincin “statüsü” nedir? Bilgi ve cehalet arasında öyle bir dolayım vardır ki, aracı olarak hizmet edebildiği gibi, geçişi tıkayabilir de: *bilmeme*. Tıpkı çiçek olan Çiçeğin bunu bilmemesi gibi, Batı düşüncesinde (Descartes’tan Hegel’e; hatta felsefede Hegel’den sonra bile) bunca yüceltilen kendinin bilinci de kendi doğal (fiziksel) ve pratik, zihinsel ve toplumsal koşullarını *bilmez*. Daha çocukluktan itibaren “bilinçli varlık”ın bilincinin “nesne” içinde, başkası içinde, ayrıcalıklı ürünlerle -araçsal nesne ve söylem- yaptığı şeyin yansıması olarak kavrandığını uzun süredir biliyoruz. Bilinç, *ürettiği* şeyin içinde ve bu şey aracılığıyla kavranır (basit bir sopayla oynayan küçük çocuk, şeyleri rahatsız ederek, kırarak “var olmaya” başlar). Bilinçli varlık, bir şiddet, eksiklik, arzu ve ihtiyaç, -yerinde ve yersiz ifadeyle- bilgiler karışımı içinde kavranır.

25 Bkz. *L'inconscient*, Bonneval Kolokyumu, 1960, yayım tarihi 1966, s. 347 ve devamı.

Dolayısıyla, bu anlamda (ama tam olarak dilde olduğu gibi de değil) bilinç kendini bilmez, bu da bir bilgiye yer bırakır. Bilmenin yeri olan bilincin bu bilgisi de yanlış anlamalar doğurur. Bir yanda, kusursuz bilgi (İdea, Tanrısallık, Mutlak Bilgi), diğer yanda uçurum, sır, geçirimsizlik, bilinçdışı. Bu sonuncu terime gelirsek, bilinçdışından söz etmek ne yanlıştır, ne doğru. Dolayısıyla hem doğru hem yanlıştır; tıpkı kendi nedenleri olan bir yanılsama gibi, tıpkı bir serap etkisi gibi. (Psikolog, psikanalist, psikiyatr) bilinçdışına ne uygun görürse onu doldurur: Sinirlerde ve beyinde bilincin koşulları, eylem ve dil, bellek ve unutma, beden ve bedenin tarihi. Bilinçdışını fetişleştirme eğilimi bilinçdışı imgesine içkindir. Ontoloji ve metafizik, ölüm itkisi, vb. buradan kaynaklanır.

Terimin yine de bir anlamı vardır, çünkü her insan “varlığı”nı oluşturan bu tekil süreci belirtir: kopyalama, ikileme, mekânsal bedenin bir başka düzeyinin tekraranması, kurgusal-gerçek dil ve mekânsallık, yinelenme ve sürpriz, (doğal ve toplumsal) dünyanın öğrenilmesi, soyutlama yoluyla doğaya hakim olan ama en berbat soyutlamanın -iktidar soyutlamasının- hakim olduğu bir “gerçekliği” -daima tehlike altında-sahiplenme. Bir sınamanın kurmaca ve gerçek yeri, “ışılıklı” bir kendiliğin karanlık arka tarafı, *kültür* olan “bilinçdışı”nın, uzmanların her şeyayı tıktıkları dolapla alakası yoktur.

Uyku. Felsefe için ne büyük bir muamma! Cogito nasıl uykuya dalabilir? Pascal’ın anladığı ve söylediği gibi, Cogito zamanların sonuna dek uyanık kalmak durumundadır. Uyku, doğum öncesi yaşamı yeniden-üretir ve ölümün habercisidir; bununla birlikte, bu dinlenme bir bütünlüktür. Beden bütünlüşir; enformasyon alıcılarını susturarak enerji rezervlerini yeniden oluşturur. Kendine kapanır; bu, kendi hakikati, güzelliği, iyiliği olan bir momenttir. Diğer momentler arasında şiirsel bir momenttir. Bu durumda, paradoks olarak, dilin mekânından farklı, fakat onunla aynı düzeyde olan, toplumsal öğrenmenin değil uykunun uyanık bekçisi olan, kurmaca ve gerçek “düş mekânı” ortaya çıkar. Arzu mekânı mı? “İtkilerin” mekânı mı? Daha ziyade, dağınık ve kırık ritimlerin bir araya gelişi, içlerinde bir arzunun bulunduğu, gerçekleşmekten ziyade kendini duyurduğu durumların şiirsel yenilenmesi diyelim. Haz mekânı, zevkin potansiyel egemenliğini oluşturan mekân; erotik düş ise hayalperest erkek ya da kadının zevki ve hayal kırıklığına çarpıp parçalanır. Hem tuhaf-yabancı, hem de en yakın mekân:

Ender olarak renkli, daha ender olarak müzikle canlanan, ama yine de duyumsal-duyusal mekân. Gündelik ya da şiirsel olmaktan ziyade teatral mekân: Kendinin, kendi için imgeler halini alması...

Ayrıntılandırılmış görsel mekânın içi fazla kalabalıktır; nesneleri, şeyleri, bedenler kalabalığını içerir. Bunlar, yerel özellikler ve yer bakımından, “öznelere” ilişkileri bakımından birbirlerinden farklılaşırlar. Her taraf beklentiyi ve ilgiyi üzerine çeken ayrıcalıklı nesnelerle doludur. Diğerlerine ise ilgi gösterilmez. Bilinen nesneler olduğu gibi, göz ardı edilenler, bilinmeyenler de vardır. Bazı nesneler aracı olarak hizmet eder; geçici, geçiş olarak öteki nesnelere gönderme yaparlar. Ayrıcalıklı nesne olan ayna da bir geçiş işlevi görür.

İşte, bir pencere. Bakışın geçip gittiği basit bir boşluk mudur? Hayır. Hem, hangi bakış, kimin bakışı? Nesne-olmayan pencere, nesne olmazlık edemez. Geçiş nesnesi olarak iki *anlamı* vardır: içerden dışarıya ve dışardan içeriye. İkisi birbirini belirler ve fark edilir. Pencere, dışardan (dışarıya için) ve içerden (içerisi için) başka şekilde çerçevelenir.

İşte, bir kapı. Duvarda bir delik midir? Hayır. Kendini çerçeveler. Kapı, çerçevesi olmadan, bir işlev yerine getirir: geçmeyi sağlamak; bu işlevi pek iyi yerine getiremez. Bir şeyi eksiktir. İşlev, işlevsellikten başka, daha fazla, daha iyi bir şey ister. Çerçeveleme kapıyı bir nesne yapar. Kapılar, çerçeveleriyle birlikte, yapıt olurlar; tablonun ve aynanın yapıt olmasından o kadar da uzak değillerdir. Geçiş sağlayan, sembolik ve işlevsel nesne olan “kapı”, bir mekânı, bir “oda”nın ya da sokağın mekânını bitirir; yan “oda”ya girişi hazırlar, bütün evin (ya da dairenin) habercisidir. Giriş kapısında, eşik, bir basamak, başka bir geçiş nesnesi, geleneksel olarak kısmen ritüel öneme sahiptir (eşiği aşmak, bir “geçirimsiz bölüm”ü ya da bir “adım”ı geride bırakmak). Dolayısıyla nesneler kategorilere göre kendiliğinden sınıflanırlar (geçiş sağlayanlar, işlevsel olanlar, vb.), fakat bu sınıflama sadece geçicidir; kategoriler değişir, nesneler de kategori değişir.

Burada bir eklemlenme başlar: duyumsal mekândan ya da pratik-duyusal mekândan özgül mekâna ya da pratik-toplumsal mekâna -falanca ya da filanca toplumun mekânına- eklemlenme. Toplumsal mekân bir ideolojinin yansız bir mekâna yansmasıyla mı tanımlanır? Hayır. İdeolojiler falanca faaliyetin yerinin belirlenmesini buyururlar: filanca yer kutsal olacaktır, şu diğeri değil. Tapınak, saray, kilise burada ola-

caktır, orada değil. İdeolojiler mekânı yaratmaz; oradadırlar, mekânın içindedirler. Toplumsal mekânı kim yaratır? Üretici güçler ve üretim ilişkileri. Yeni bir emre kadar bir toplumu oluşturan çeşitli faaliyetleri kapsayan genel toplumsal pratiği oluşturan eğitimsel, idari, politik, askeri türden faaliyetler. Buradan yola çıkarak, bütün belirlenmiş yerleri ideolojiye atfetmemeli. Toplumsal “yer”, yükseklik ve alçaklıklar, politik “sol” ve “sağ” belirlenmiş yerler olarak görülebilse bile, bu sadece ideolojiden değil, mekânın pratik işgaline içkin sembolik özelliklerinden de kaynaklanır.

Toplumsal mekânın bağrındaki duyumsal mekânı oluşturan nedir? “Bilinçsizce” teatralleştirilmiş bir oyun: araçlar ve engeller, yansıma, geri gönderme, ayna, yankı oyunları, söylemin içerdği ve oyun olarak belirtmediği oyunlar. Yansıtıcı nesneler, geçiş sağlayan nesneler, el için ve beden için yapılmış aletlerle (sopadan tutun da, karmaşık enstrümanlara dek) yakın ilişkidir. Beden ve el için olan alet, dilin parçaladığı birliğini karşılaştığı kendi imgesinden mi edinir? Daha fazlası ve daha iyisi gerekmektedir. Öncelikle bir kabul mekânı, doğa-mekân, parçalanmamış “varlıklar”la, bitkilerle, hayvanlarla dolu bir mekân gerekir (böyle bir mekân yoksa, bunu yeniden-üretecek olan mimaridir). Ardından, elde bulunan malzemeleri ve maddeyi kullanan, etkin, pratik eylemlerle dolu bir mekân.

Mesafeler her zaman yeniden ortaya çıkar, metaforlar ve mecazlar bunları aşar. Dil, pratik bir işleve sahiptir, fakat bilgiyi maskeleyerek içinde barındırır. Mekânın oyuncu yanını kavrayamaz ve kendini ancak (elbette) oyun içinde, sonra da ironi ve mizah içinde keşfeder. Nesneler, ritimlere, mihenk noktalarına, merkezlere bağ işlevi görür. Onların sabitlikleri nispidir. Bakış, dil ve el kol hareketi mesafeleri ortadan kaldırır ya da şiddetlendirir; uzaklıklar ve yakınlıklar, yokluklar ve varlıklar, gizlemeler ve belirmeler, gerçeklikler ve görünümeler, sahenin parçası olarak üst üste binerler, dinlenme dışında mola vermeden birbirlerini içerir ve açıklarlar. Hissedilir ilişkiler toplumsal ilişkileri bu haliyle gösteremez; tersine, onları gizler. Duyusal-duyumsal (pratik-hissedilir) mekânda, tam anlamıyla toplumsal ilişkiler, üretim ilişkileri görülmez. Bunların çevresinden geçilir. Bunları deşifre etmek gerekir, fakat kod çözümü zihinsel mekândan ender olarak çıkarak toplumsal mekâna girer. Bu duyusal-duyumsal mekân, toplumsal pra-

tiğin yine de hülânü geçen veçhelerini (yani, çalışma, işbölümü, çalışmanın örgütlenmesi, vb.) bilmeyerek, görünür-okunur olanın bağrında oluşma eğilimi gösterir. Duyusal-duyumsal mekân, bilmeden oyuncul olarak (oyun bu mekânı kolayca sahiplenir), toplumsal ilişkileri içerir; bu ilişkiler burada karşıtlık ve zıtlık ilişkileri olarak, birbirine eklenmiş sekanslar olarak görülür. Burada uzun süre boyunca, sağ ve sol, yukarı ve aşağı, merkez ve periferi, işaretlenmiş ve yönlendirilmiş, yakın ve uzak, simetrik ve simetrisiz, uygun ve uygunsuz egemen olur. Babalık ve anneliği, erkek ve dişi yerleri unutmamalı. Bunların sembollerini de. Bir mekânın paradigmasını oluşturmak, burada sürdürülen projedir. Fakat, bedenin komşuluğu içinde, ilişki ağlarının ve yolların ortasında onu sürdüren çeşitli nesne türlerini de -yani ritimlerine göre bedenin uzantısı olan alet ve aygıtları (çanak, tas, bıçak, çekiç, dirgen), sonra da ondan uzaklaşarak (köylünün, zanaatkârın aletleri) mekân bölgeleri oluşturanları- unutmamak gerekir. Bu toplumsal mekân (da), kimi zaman açık eden, kimi zaman maskeleyen, kâh doğru kâh yanlış söyleyen (yanlış doğruya aracı, zemin, temel olarak hizmet eder) sözün ve yazının yeri ve ortamı olarak tanımlanır. Haz bu dünyada sürer; kendi nesnesini arar ve bu nesneden yararlanma edimi içinde onu yok eder. Haz kaçır. Bu bir ayna oyunudur: bolluk ve hayal kırıklıklarından ibarettir. Bitmeyen bir oyundur: Ego, Alter-Ego'nun içinde hem kendini tanır hem kendini bilmez. Yanlış anlama da dinlemeye, beklentiye aracı olarak hizmet eder. Görselliğin ve berraklığın dalgaları, anlaşılan ve birbirine dokunan şeyin üzerine sel gibi akın eder.

Bu henüz ne üretim mekânıdır ne de mekân üretimidir. Duyusal-duyumsal mekân bir tabaka oluşturur; tortulaşma içinde, toplumsal mekânların birbirine nüfuz etmesi içinde ayak direyen bir tortudur bu.

Üretimin genel bir özelliği daha önce saptanmıştı: Ürünlerin içinde nesne ya da mekân, üretici faaliyetin izleri mümkün olduğunca silinir. Üreten emekçi ya da emekçilerin izi? Eğer “emekçi” de kullanıcı ve mülk sahibi -zanaatkâr, köylü- ise bunun anlamı ve değeri vardır. Nesneler *bitirilir*, bu onların mükemmelliğidir, *son işleridir*.

Bu hakikat yeni değildir. Burada onu tekrarlamak gerekir. Bu hakikat sonuçsuz değildir. Bu silinme, emekçiye ürününden yoksun bırakan işlemi kolaylaştırır. İzlerin silinmesinin geniş bir aktarım, ikame oyunu sağladığını ileri sürerek buna genel bir kapsam vermek mi gerekir?

Bu örtme, sadece mitleri, mistifikasyon ve ideolojileri değil, her tahakkümün ve her iktidarın yerleşmesini de sağlamaz mı? Bunu söylemek genelleştirme yapmaktır. Mekân içinde hiçbir şey, hiçbir nokta, hiçbir yer yok olmaz. Bununla birlikte, üretici çalışmanın ürün içinde örtülmesinin önemli bir sonucu vardır. Toplumsal mekân toplumsal emek mekânıyla örtüşmez. Bununla birlikte, hazzın, çalışmamanın da mekânı değildir. Üretilmiş ya da işlenmiş bir nesnenin emeğin mekânından onu kapsayan toplumsal mekâna geçişi ancak çalışmanın izlerinin silinmesiyle gerçekleşebilir. Bilindiği gibi, metalar böyledir.

III, 12. – Toplumsal mekânın bir tabaka ya da bölgesinde, el kol hareketlerinin birbirine eklenişi kendini gösterir. Geniş anlamda, bu “davranış” kavramı, (köylü, zanaatkâr ve sanayicinin) çalışmadaki davranışlarını kapsar. Belirgin ve kısıtlayıcı anlamda, teknik hareketleri ve üretici faaliyetleri değil, uzmanlık faaliyetlerinin ve yerlerinin (çalışma, savaş, din, adalet, kısacası bu şekilde kodlanmış ve yeri belirlenmiş kurumsal hareketler) dışında, sadece “sivil” yaşamın hareket ve edimlerini kapsar. Her durumda, davranışların bütünü beden bütününe harekete ve eyleme geçirir.

Bedenler (her beden) ve bunların bedenler-arası mekânları belli bir donanıma sahip olarak temsil edilirler; yola çıktıkları (kalıtım, nesneler) *madde* ve sahip oldukları *malzeme* (tutumlar, koşullanmalar, -deyim yerindeyse- stereotipler). Bu bedenler için, onların önündeki ve etrafındaki doğa-mekân ve soyutlama-mekân birbirinden ayrılmaz (analiz bunları ayırır). Her biri kendi bedenini kendi mekânı içine yerleştirir ve kendi bedeni etrafındaki mekânı algılar. Her birinin kullanılabilir enerjisi burada kullanılmayı hedefler, cansız ya da canlı diğer bedenleri -sırasıyla- engel, tehlike, ittifak ve ödül olarak bulur. Her biri kendi sayısız aidiyetiyle ve başlangıçtaki ikili yapısıyla hareket eder: Kolların, bacakların, ellerin, uzuvların hareketlerini yöneten eksenler ve simetri planları; gövdenin, başın -yuvarlak, sarmal, “sekiz şeklinde”- her türlü hareketini yöneten dönmeler, çevrimsel hareketler, vb. Bu malzemeden yola çıkan davranışlar, aidiyetleri, grupları (aile, kabile, köy, site, vb.), faaliyeti ve de bazı maddeleri içerir: Bu faaliyetler için kullanılabilir nesneler, bir maddenin olduğu “gerçek” nesneler, aynı zamanda sembolik ve duyumsallık dolu nesneler.

El? El, gözden ya da dilden daha az karmaşık, daha az “zengin” değildir. Eller, okşar, kavrar, sert davranır, vurur, öldürür. Dokunmayla maddeler keşfedilir. Doğadan ayrı olan ve eriştiği şeyi doğadan ayıran, fakat bedeni ve ritimlerini kendince devam ettiren alet (çekiç, doğrusal tekrar; çömlekçi tornası, değirmi tekrar) aracılığıyla, el, malzemeyi dönüştürür. Kas gücü, kütleli, çoğu zaman devasa enerjileri tekrarlanan hareketlerle, çalışmanın, aynı zamanda da oyunların hareketiyle devindirir. Temas, elleme, okşama aracılığıyla şeyler hakkında bilgi edinmeye gelince, bunlar incelikli enerjileri kullanır.

Toplumsal hareketlerin kullandığı temel malzeme, *eklemelenmiş* hareketlerden oluşur. Uzuvarlar, incelikli ve karmaşık bir şekilde eklemelenirler; parmaklar, el, bilek, kol dikkate alındığında, parçalar çok sayıdadır.

Birçok teorisyen, doğa ile kültürü birbirinden ayırarak, eklemsiz ile eklemli arasında bir kopukluk saptamıştır. Çığlıkların, ağlayışların, acı ya da zevk ifadelerinin, kendiliğinden ve hayvani yaşamın eklemsizliğinin karşısına, kelimelerin, dilin ve söylemin, düşüncenin, kendinin, şeylerin, edimlerin berrak bilincinin eklemli niteliği çıkartılır. Dolayım ve bedensel hareketler unutulur. İtkilerden ziyade bunlar, eklemli ve zincirli olarak, (eğer böyle konuşmak istenirse) dilin kökeninde değil midirler? Çalışmada, ama aynı zamanda çalışmanın dışında zincirlenmiş hareketler olarak, dilsel ve jestsel faaliyetleri “eklemleyen” beynin bu kesiminin gelişimine katkıda bulunmazlar mı? Çocuklukta ve çocuğun bedeninde, söz-öncesi bir hareketlilik vardır; yani somut olarak pratik (“işlemsel”), “özne”nin -çocuğun- hissedilir nesnelerle ilk ilişkisi. Bu hareketler (jestler) birkaç kategoride sınıflandırılabilir: (üretmekten önce) yok etmek, yer değiştirmek, dizileştirmek, (kapalı diziler halinde) gruplamak.

En rafine jestler, Asya ülkelerindeki dans hareketlerinde olduğu gibi, (parmak uçlarına varana dek) bütün vücut parçalarını eyleme dahil ederek onlara (kozmik) bir sembolizm atfeder. Daha az karmaşık hareketler de anlam yüklü, yani kodlanmış ve kodu çözülmüş kümeler oluşturur. “Kod”dan söz edilebilir, çünkü hareketlerin birbirine eklemelenmesi, ritüeli ve seremoniyi koşul olarak belirtir ve içerir. Bu kümeler, dil gibi, sembolik hareketleri, işaret ve sinyal hareketlerini içerir. Sembol anlamı kendi içinde taşır; işaret bir gösterilenden gösterene gönderme yapar; sinyal dolaysız ya da sonradan gelen -saldırgan, duyumsal, erotik, vb.- bir eyleme çağrı yapar. Mekân, ertelenmiş eylemi, bunu duyuran, hazırla-

yan, işaret eden hareketten ayıran aralık olarak algılanır. Hareketler (hızlı ya da yavaş, katı ya da esnek, dingin ya da şiddetli) karşıtlıklara göre ve ritüel (kodlanmış) kurallara göre birbirine eklemlenir. Böylece oluşturdıkları dilde, ifadecilik (bedenin ifadeciliği) ile anlamlılık (başkaları için, bedenler ve bilinçler için anlamlılık), doğa ile kültürden, soyut ile pratikten daha fazla birbirinden ayrılmaz. Haysiyetli yaklaşım, simetri düzlemlerinin ve eksenlerinin, bunları koruyarak yer değiştiren bedenin hareketlerini düzenlemesini ister: dik duruş, uyumlu denemeler hareketler. Buna karşılık, alçakgönüllülük ve küçük düşme, bedeni yer hizasına indirir, yere düşürür, mağlubun secdeye kapanmasını, müminin diz çökmesini, suçlunun başını eğmesini ve toprağı öpmesini ister. Bağışlayıcılık ve hoşgörü ise uzlaşmalara imkân tanır: eğilim, eğilme.

Elbette bu kodlar bir topluma aittir ve aidiyeti şart koşarlar. Falanca topluma ait olmak, nezaket, kibarlık, duygusallık, müzakere, pazarlık, ticaret, düşmanlık bildirimi gibi kodlarını bilmek ve kullanmak demektir (ittifak kodları, dayanaklarıyla -küstahlığın, hakaretin, açık düşmanlığın kodlarıyla- tamamlanırlar).

Jestler düzeninde yerlerin ve mekânın vurgulanması gereken bir önemi vardır. Yukarı ile aşağının, yani toprağın, ayakların, alt uzuvların ve başın, başın üzerindeki -saçlar, perukalar, yele, başlık, güneşlik, vb.- bir anlamı vardır. Tıpkı sağ ve sol gibi (Batı'da solun siyah bir işareti ve anlamı vardır). Sesler ve ezgiler de bu sembolizm ve anlamları vurgular: pes ya da tiz, yüksek ya da alçak, güçlü ya da zayıf gibi...

Jestler düzeni ideolojiyi somutlaştırır ve onu pratiğe bağlar. Bu düzenle birlikte, ideoloji soyutluktan çıkar ve jestler aracılığıyla edimler yaratır (havaya kalkan yumruk, haç işareti). Jestler düzeni mekân temsilleri ile temsil mekânlarını -en azından belli ayrıcalıklı durumlarda- birbirine bağlar – din adamlarının kutsal bir mekânda evrenin yaratıcısı olan tanrısal hareketleri taklit ettikleri litürjik hareketlerde olduğu üzere. Diğer yandan, jestlerin mekânı dolduran nesnelerle bir ilişkisi vardır: mobilyalar, giysiler, aygıtlar (mutfak, çalışma aygıtları), oyunlar, konaklama yerleri. Bu da onun karmaşıklığını gösterir.

Jestler bütününde neredeyse sonsuz, dolayısıyla tanımlanamaz bir kod çoğulluğu var mıdır? Bu sakıncalı nokta daha şimdiden aydınlatılabilir. Kodların çoğalması kategorik belirlenimler içine girer: Örneğin gündelik hareketler ve şenlik hareketleri, dostluk ve düşmanlık ritleri,

gündelik mikro-jestler ile makro-jestler, yani bir araya gelmiş kalabalıklarınkiler. Bir koddan ya da alt-koddan diğerine geçişi sağlayan, birine geçebilmek için diğerini kesintiye uğratan jestler, işaret ya da sinyaller de yok mudur? Elbette vardır.

Bu kendilikleri, kodları sonsuzca çoğaltmak yerine, haklı olarak, “alt-kodlar”dan ve genel kodlardan söz etmek gerekir -buna bağlı kalınırsa, bunları türlerine ve cinslerine göre sınıflandırabiliriz. Nispeten yeni bu kavramlara (kodlama, kod çözümü, mesajlar ve deşifre ediş) Ockham’ın Usturası ilkesi uygulansın! Fakat, özellikle, söylemin bir alt-kodu olan ve böyle imal edilmiş mekânı söyleme ya da bir söylem kipliğine göre düzenleyen bir mekân kodu düşünmekten ya da hayal etmekten kaçınmalı. Jestlerin incelenmesi buna müsaade etmez.

Bu düşünce ve sözlerin hedefi jestlerin rasyonelleştirilmesi değil, jestle mekân arasındaki ilişkiyi aydınlatmaktır. Doğu halkları neden alçak mobilyalarla birlikte yer seviyesinde yaşarlar ve yemek yerken yere çömelirler? Neden Batı’nın katı, dik açılı, kasılmış davranışlar dayatan mobilyaları vardır? Bu davranışlar ile (ifade edilmemiş) bu kodları ayıran hudut neden dinsel ve siyasal sınırlarla örtüşür? Çeşitlilik, dillerin çeşitliliği kadar anlaşılmaz kalır. Belki de toplumsal mekânların incelenmesi bu sorulara cevap verecektir.

Örgütlü, dolayısıyla ritüelleşmiş ve kodlandırılmış jestler sadece “fiziksel” mekânda, bedenlerin mekânında yer değiştirmekle kalmaz, jestler tarafından ve jestler için ürettiği mekânlar yaratırlar. Bu mekânların birbirine bağlanmasına, gayet tanımlı mekânsal parçaların eklenmesi ve birbirine bağlanması denk düşer; bu parçalar tekrarlanır, ama tekrar da yenilik yaratır. Manastır keşişlerinin ciddi yürüyüş adımları böyledir. Bu şekilde üretilmiş mekânlar genellikle çok-işlevlidir (agora); ciddi bir şekilde buyruğa bağlanmış kimi jestler (sporun, savaşın jestleri) çok erken dönemden itibaren özel yerler üretmiştir: statlar, askerî alanlar, karargâh, vb. Bu toplumsal mekânların çoğu kendini orada üreten ve onları üreten (adımla, arışla, ayakla, karışla, parmakla, vb. ölçülen) jestlerle ritimlenir. Gündelik mikro-jestleri mekânlar yaratır (kaldırım, koridor, yemek yenen yer), ama aynı zamanda en gösterişli makro-jestleri de mekân yaratır (Hıristiyan kiliselerindeki gezinti yeri, podyum). Bir jest mekânı ile kendi semboliğine sahip bir dünya anlayışı arasında buluşma meydana geldiğinde, büyük bir yaratı ortaya çıkar

-örneğin, manastır. O zaman, şans yaver gider ve bir jest mekânı zihinsel bir mekânı -teolojik tefekkür ve soyutlama mekânını- yere bağlar; onun kendini ifade etmesini, sembolleştirmesini ve bir pratiğin -gayet tanımlı bir toplumun içindeki gayet tanımlı bir grubun pratiğinin- içine girmesini sağlar. Böyle bir mekânın içinde, kendi sonluluğu üzerinde tefekkürde bulunan bir yaşamla aşkın bir sonsuzun tefekkürü arasında salınan bir yaşam, dinginlikten ve kabul edilmiş doyumsuzluktan ibaret bir mutluluk hisseder. Tefekkür mekânı, geçiş ve toplanma yeri olan manastır, sonlu ve ayrıntılandırılmış, kısıtlayıcı bir uzmanlığı olmayan, fakat bir düzene, bir kurala belirli bir aidiyetle birlikte toplumsal bakımdan ayrıntılandırılmış bir yeri sonsuzluk teolojisine bağlar. Sütunlar, sütun başlıkları, heykeller, bu semantik ayrımsallıklar, tefekküre ayrılmış bir dinlenme sırasında tefekkürde bulunanların adımlarıyla belirlenen bir parkurun işaret noktalarıdır.

“Tinsel” mübadele jestleri, sembollerin ve işaretlerin mübadele jestleri, kendilerine özgü sevinçleriyle birlikte mekânlar üretirken, maddi mübadele jestleri de aynı ölçüde üreticidir. Müzakereler, pazarlıklar, ticaretler kendilerine uygun mekâna ihtiyaç duyarlar. Tacirler çağlar boyunca aktif, özgün, kendi tarzlarında üretken gruplar oluşturdular. Günümüzde, sermayeyle birlikte gezegen çapında yaygınlaşmış olan meta dünyası baskıcı bir hal edindi. Bu dünya suçlanmakta, kimi zaman bütün kötülükler ona atfedilmektedir. Yüzyıllar boyunca, eski toplulukların, tarımsal toplumların ve politik sitelerin kısıtlamaları karşısında tacirlerin ve metanın özgürlüğü, umudu, ufkü simgeledikleri unutulmamalıdır. Zenginliği ve zaruri erzakı -tahıllar, baharatlar, dokumalar- onlar getiriyordu. Dolayısıyla “ticaret” iletişim anlamına geliyordu; malların mübadelesi fikirlerin ve zevklerin mübadelesi olmadan ilerlemiyordu. Bu durum Doğu’da, Batı’da (Avrupa ya da Amerika’da) olduğundan daha fazla iz bırakmıştır. Tacirler ve onların hareketleri kendi yerlerini yarattığında, revak, bazilika, hal gibi metanın bu başlangıç mekânları güzellikten yoksun değildir. Zevk mekânları, gücün ve bilginin ya da bilgeliğin ve mübadele mekânlarından daha nadir bulunmaz mı?

“Yakınlıklar” -ister çocuklar ya da yetişkinler olsun, ister çiftler ya da aileler, gruplar ya da kalabalıklar- bu çoklu yaratıları açıklamaya yetmez. Antropolojik “yakınlık” (Hull), komşuluk kavramı, “jest” kavramına kıyasla kısıtlayıcıdır (indirgeyicidir).

III, 13. – İkili karşıtlıkların, düzey ve boyutların yapısal ayrımları, küreselliği-bütünselliği kat eden ve bunu tarif etmeye katkıda bulunan büyük diyalektik hareketleri unutturamaz.

Birinci moment: Mekân içindeki şeyler (nesneler). Üretim doğaya hâlâ saygı gösterir, mekândan parçalar alarak işler, onları içerikleriyle birlikte kullanır. Tarım egemendir; toplumlar, saraylar, anıtlar, köylü evleri, sanat eserleri üretir. Zaman mekândan ayrılmaz. Doğa üzerinde iş gören insan çalışması doğayı kutsallıktan çıkarır, fakat unsurların kutsal karakterini dinsel ve siyasal yapılar içinde yoğunlaştırır; (düşüncenin, eylemin) biçimi içerikten ayrılmaz.

İkinci moment: Bu tarihöncesinden çıkan kimi toplumlar tarihselliğe geçerler: (zenginliklerin, bilgilerin, tekniklerin) *birikimine*, dolayısıyla mübadele için, sonra da para ve sermaye için üretime geçerler. Bu durumda, öncelikle sanat görünümü edinen yapay nesne [*artifice*], doğa üzerinde baskın çıkar; form ve formellik içerikten ayrılır; soyutlama ve mevcut haliyle işaretler ilk ve son hakikat mertebesine yükselir; sonuç olarak, felsefi ve bilimsel düşünüm, mekânı şeyler ve nesneler olmadan, onların üzerinde, araç ve ortam olarak tahayyül eder. Şeylerin dışında, biçim olarak alman mekân, bu sıfatla, töz olarak (Kartezyen mekân) ya da tersine, “saf *a priori*” (Kant) olarak belirir. Mekân ve zaman ayrılır, ama birikim praksisi içinde mekân zamana tabi olur.

Üçüncü moment: mekân ve nispileşmiş şeyler buluşurlar, mekân düşüncesi içeriği ve öncelikle zamanı yeniden oluşturur. Gerçekten de, “kendinde” mekân kavranamaz, düşünülemez, bilinemez. “Kendinde” zaman, mutlak zaman da daha az bilinemez değildir. Fakat açık bir şekilde, zaman, mekân içinde, toplumsal bakımdan ve mekânsal bir pratikle bilinir ve gerçekleşir. Mekân da bir zamanın içinde ve zaman dolayısıyla bilinir. Farklılık içinde birlik, ötekinin içinde aynı (ve tersi) somutlaşır. Fakat, kapitalizmin ve praksisi dolayısıyla, mekânın ve zamanın ilişkileriyle ilgili bir problem ortaya çıkar. Bu üretim tarzında, şeylerin üretimiyle ve yerlere “yatırım yaparak” işe başlanır. Ardından, toplumsal ilişkilerin yeniden-üretimi problem oluşturur, pratiği dönüştürerek pratiğe dahil olur. Ve işte, doğayı da yeniden-üretmek ve mekânı gezegen çapında üreterek (kapitalizmin siyasal mekânını bu ölçekte üreterek) ona hakim olmak, aynı zamanda da, yeni ilişkilerin üretimini engellemek için zamanı indirgemek gerekmektedir. Yeni-

den-üretim ş ylere değil, yeni ilişkilerin üretimini engellemeye son vereceği bir eşik yaklaşmıyor mu? Bu yeni ilişkileri oluşturacak olan nedir? Belki de mekân ve zamanın bilinen ve yeni birliğidir; uzun süre boyunca bilinmemiş, birbirinden ayrılmış, biri karşısında diğerine düşüncesizce atfedilen ayrıcalığın yerine konduğu birliktir.

Bu hareket soyut gözükmektedir. Olsun. Burada, bu momentte, tıpkı Marx'ın yapıtlarında ya da bu yapıtların bir bölümünde olduğu gibi, *virtüel*  zerine bir düşünme, (fili) gerçeğin bilinmesine rehberlik etmektedir ve evveliyatları ve koşulları hakkında onları aydınlatmak için tepki göstermektedir. Bu “moment”te, *modernite*, çelişkileriyle birlikte, sahneye henüz girmiştir. Benzer bir yaklaşımla, Marx, “meta dünyası”mn ve dünya pazarının kapsamını, içerimleri ve sonuçlarıyla birlikte tahayyül etmişti (*Kapital*'in bilinmeyen ve yakında yayımlanmış bölümünde). Bu onun döneminde (birikimin) tarihin duyurduğu bir virt ellikti yalnızca.

Bu yaklaşım ya da yöntem bir genellemeden mi ibarettir? Hayır; burada bir hipotezi uca iten, sınıra vardırılmış bir düşünce söz konusudur. * retmek*, en nihayetinde, günümüzde, şunu ya da bunu, şeyleri ya da eserleri üretmek değil, *mekân üretmektir*. Evveliyatın,  retici g   ve biçimlerin bilinmesi üzerinde tepki gösteren budur. Dolayısıyla bu prosedür bir tür “forcing”den ibarettir. Aşırı hipotezler ileri sürülebilir. Meta (dünya pazarı) bütün mekânı işgal edecektir. Mübadele değeri değer yasaını bütün gezegene dayatacaktır. Bir anlamda, dünya tarihi metanın tarihi değil midir? Uç noktaya vardırılmış hipotez, engelleri keşfetmeyi ve itirazları ifade etmeyi sağlar. Mekânla ilgili olanları da. Sonuçta, devlet kendi mekânını, siyasal mutlağı üretecek midir? Yoksa, dünya pazarı içinde ve bu pazar dolayısıyla ulus-devletin ve onun mutlak siyasal mekânının yok oluşunu mu göreceğiz? Kendi kendini imha ederek mi?   k şe gidişin aşılmasıyla mı? Biri ya da diğeri mi? Hem biri hem de diğeri mi?

III, 14. – Mek nsallığın yalan dönemde ayırt edilmiş bütün momentleri -algılanan, tasarlanan, yaşanan; mekân temsilleri, temsil mekânları; koku almadan söze dek her bir duyuya özgü mekânlar; jestler ve semboller- binlerce yıl boyunca *amtsallık* içinde birleştiler. Anıtsal mekân bir toplumun her üyesine kendi aidiyetinin ve toplumsal yüzünün im-

gesini sunar; bireyselleştirilmiş bir aynadan daha “doğru” olan kolektif bir aynadır o. Tanıma etkisi, psikanalistlerin “ayna etkisi”nden çok daha uzağa gider. Her bir momente kendi yerini vererek bütün momentleri bir araya getiren bu toplumsal mekânda her bir momentin -elbette kabul edilmiş bir Gücün ve bir Bilgeliliğin bağrında- kendi payı vardır ve hepsi de bütüne sahiptir. Anıt bir “konsensus” gerçekleştiriyordu: Bu “konsensüsü” gerçekten de pratik ve somut kılıyordu. Bastıran ve yücelten, burada artık birbirine karışamazdı; daha doğrusu, bastıran burada yüceltme halinde başkalaşıyordu. Bir katedralin mekânını analiz edin. Temsilleri sınıflandırmaya çalışan semiyolojinin gerçekleştirdiği kodlandırmalar, izlenim ve çağrışımlar²⁶ (bilmenin kodu, kişisel duyguların kodu, sembolik kod, hermenötik kod) anıtsallığı ortadan kaldırmaz. Alakası yoktur: Kalıntisal, indirgenemez, üretimden sonraki sınıflandırmalara ve kodlandırmalara girmeyen şey, burada, her zaman olduğu gibi, en değerli özdür, potanın dibindeki mücevher gibidir. Katedraldeki anıtsal mekânın kullanımı, eşiği aşan kişiye hücum eden bütün sorulara bir cevap içerir. Bu kişi kendi ayak seslerini işitir, gürültüleri, ilahileri dinler; tütsü kokusunu solur; bir dünyayı, günahın ve kefaretin dünyasını hissederek; bir ideolojiyi alımlar; sembollerini deşifre ederek seyreder; bütünsel bir mekânda bütünsel bir varlığı, bedeninden yola çıkarak deneyimler. Bir toplumu yok etmek isteyen bütün zamanların fatihleri ya da devrimcileri ona nasıl saldırdılar? Yakarak ya da yıkarak anıtları yok ediyorlardı. Kimi zaman, onları tersine çevirdikleri oluyordu. Kullanım, burada da, mübadelenin kodlarından daha uzağa ve daha derine gider.

En güzel anıtlar kalıcı görünümleriyle kendini ortaya koyarlar; devasa bir duvar, ezeli görüldüğü için, zamandan kaçtığı için anıtsal güzelliğine erişir. Anıtsallık ölümü aşar; sonuç olarak, kimilerinin “ölüm itkisi” diye adlandırdığı şeyi de aşar. Görünüm ve gerçek, bu aşkınlık, anıtın içine onun indirgenemez temeli olarak girer; zaman-dışı hal, mezarlık anıtında bile, ya da özellikle orada, kaygıyı aşar. Sanatın doruğudur bu: Form, anlam inkâr ederken, ölümü bile gömer. Tac Mahal’de sultanın mezarı lütufla, beyazlıkla, çiçeklerle süslüdür. Bir şiir ya da bir trajedi gibi, bir anıt da zaman karşısındaki ürküntüyü, ölüm karşısındaki kaygıyı görkeme dönüştürür.

26 Bkz. Roland Barthes, *S/Z*, Éditions du Seuil, 1970.

Bununla birlikte, anıtsal “kalıcılık” yanılısamayı tam anlamıyla yaratamaz. Modern denen terimlerle ifade edersek, inandırıcılığı asla tamamlanmış değildir. Maddi olarak gerçekleştirilmiş görünümün yerine görünüm halini almış katı gerçeği geçirir. Peki kalıcılık nedir? Varlığını sürdürme istencinden başka bir şey değildir: Anıtın yok olmaması görüntüsü bir damga taşır; güç istencinin damgasıdır bu. En gelişkin formları içinde sadece İstemek: Yapabilmeyi istemek, istenç istenci, ölümü aşabilir ya da aştığını sandırabilir. Bilgi, uçurum karşısında gerileyerek başarısız kalır. Anıt aracılığıyla ve demiurgos-mimarın müdahalesiyle ölüm mekânı kendini inkâr eder, bedeninin uzantısı olan canlı mekâna dönüşür, ama bunun hizmetinde, dinsel, (siyasal) iktidar, bilgi birleşir.

Anıtsal mekânı tanımlamak için,²⁷ semiyolojik disiplini (kodlama) ve sembolik açıklamayı sınırlandırmak gerekir. Sınırlandırmak, “reddetmek” ya da “dışlamak” değildir. Bunun nedeni, anıtın gösteren bir pratiğin, bir anlam ortaya koyma tarzının sonucu olmaması değil; ne bir dile ya da söyleme, ne de dilin incelenmesi için oluşturulmuş kategori ve kavramlara indirgenebilmesidir. Mekânsal eser (anıt, mimari eser) örneği, düzyazı metnin ya da bir şiirinkinden *başka* bir karmaşıklığa erişir. Metin değil, doku söz konusudur (bu farklılık daha önce belirtilmiştir). Bir dokunun, ağları ve örgüleri kapsayan, genellikle oldukça geniş bir mekândan oluştuğu biliniyor. Anıtlar bunun güçlü noktalarını, bağlantı ya da dikiş noktalarını oluşturur; toplumsal pratik edimleri söylemle kendilerini ifade ederler ama açıklanmazlar; etkide bulunurlar ama okunmazlar. Müzikal bir eser gibi, anıtsal bir eserin de bir gösterileni (ya da gösterilenleri) yoktur, bir *anlam ufku* vardır: tanımlı ve tanımsız bir çoğulluk, değişken bir hiyerarşi, -bir eylem tarafından ve bir eylem için- herhangi bir anlam bir momentte ön plana geçer. Anıtsal bir yapıtın toplumsal ve siyasal işleyişi, bu toplumu oluşturan ve kurumsallaştıran çeşitli “sistem” ve “alt-sistem”leri, kodları ve alt-kodları kat eder. Kodları ve alt-kodları aşarak bir üst-kodlamadan kaynaklanır, çünkü bütünlüğün sahiplenici varlığına doğru yönelir. Toplumsal pratik içinde şiddetin ve ölümün, negativitenin ve saldırganlığın izleri varsa, anıtsal yapıt onların yerine, şiddeti ve ürküntüyü bütünleştiren

27 Dolayısıyla, işbölümü içinde, uzmanlaşmış bir mesleğin alanı olarak ele alınan mimari mekân söz konusu değildir.

sakin gücü ve kesinliği geçirerek onları siler. Böylece, işaretin ölümcül *momenti* (unsuru) anıtsal mekân içinde anlık olarak kaybolur. Mekân içindeki yapının içinde ve bu yapıt dolayısıyla, toplumsal pratik diğer “gösteren pratikler”in, edebi denen metinler de dahil diğer sanatların sınırlarını aşar; bir konsensüs, derin bir uyum gerçekleşir. Bir Yunan tiyatrosu, tragedyayı ve komedyayı, dolayısıyla site halkının varlığını, kahramanları ve tanrılarıyla uyumunu gerektirir. Tiyatro mekânında, müzik, korolar, maskeler, amfiteatr sıraları dille ve oyuncularla birleşir. Mekânsal bir edim çatışmaların -bunları çözme bile- (anlık olarak) üstüne çıkar; gündelik kaygıdan kolektif sevince geçmeyi sağlar.

Anıt prestijini yitirdiğinde ya da açıkça ortada olan baskı ve zorla ancak buna tekrar kavuştuğunda bir altüst oluş başlar. Özne (şehir, halk) dağıldığında, bina, işlevleriyle birlikte baskın çıkar; aynı zamanda, site-de, halkın bağrında, yaşam alanı [*‘habitat’*] meskene [*‘habiter’*] baskın çıkar. Bina, antrepolardan, kışlalardan, hangarlardan, müstemilatlardan başlar. Binanın, toplumsal pratiğin (formel, işlevsel, yapısal) bütün momentlerini bir araya getirmek yerine, tek bir işlevi, tek bir formu ve yapısı vardır. Bu durumda, bağlamsallık ve doku bozulur, yani sokaklar, yeraltları, periferiler uyum yerine şiddet doğurur; çünkü yerler, formlar ve işlevler, anıtsal merkez tarafından bir araya getirilmiş ve uyumlu kılınmış değildir. Bu durumda, bütün mekân, püsküren şiddetle yüklenir.

Anıt ile bina arasındaki güç ilişkisi değişti. Gündelik hayatın şenlikle ilişkisiyle binanın anıtle ilişkisi aynıdır; keza ürünün yapıtla, yaşantının algılananla, betonun taşla ilişkisi de aynıdır. Burada, öncekiler kadar geniş, yeni bir diyalektik hareket kendini gösterir. Bina ile anıt arasındaki çelişki nasıl ihlal edilip aşılr? Anıtsallığı yok etmiş olan hareket nasıl daha öteye itilebilir ve bizzat binaların bağrında, daha yüksek bir düzeyde yeniden-üretilmiş birliğin içinde nasıl onarılabilir? Diyalektik bir aşmanın yokluğunda, durum, kaba etkileşim ve “momentlerin” karışımı, mekânsal kaos içinde kokuşur. Bina, konutlarla birlikte, anıtın işaretlerini edinir: öncelikle dış cephe, sonra iç düzenleme. Hali vakti yerinde sınıfın konutu yüzeysel olarak “toplumsallaşır”: Aristokratların saray ve konaklarını uzaktan da olsa taklit eden misafir yapıları, barlar, buluşma ve erotizm köşeleri (divanlar, vb.). Aynı zamanda, (parçalanmış) şehir de aynı yüzeysellikte “özelleşir”: kent mobilyaları, “dizayn”, çevrenin yapay olarak hazırlanması. Bir çelişkiyi çözen ve

çatışmalı bir durumu “yaratıcı bir şekilde” aşan üç terimli bir diyalektik hareket söz konusu değildir. Terimlerin manidar bir şekilde “karşı karşıya” geldikleri, sonra da karışıklık içinde birbirine karıştığı, içinden çıkılmaz bir hal aldığı durağan bir karşıtlık söz konusudur.

III, 15. – Bu durum, anıt mefhumunu ortadan kaldırmaz; alakası yoktur. Bazı hataları uzak tutmak için, anıt tanımının negatif yanları üzerinde duracağız. Anıt ne semboller derlemesi olarak düşünülebilir (elbette her anıt, kimi zaman arkaik ve anlaşılmaz semboller taşır), ne de işaretlerin birbirine eklenmesi olarak (ama elbette her anıtsal küme işaretlerden oluşur). “Nesneselliği”, toplumsal bir nesnenin konumu, malzemelerin ve hacimlerin kabalığıyla ya da -tam tersine- yumuşaklıklarıyla her an kendini hatırlatsa da, bu ne bir nesnedir ne de çeşitli nesneler toplamı. Ne bir heykeldir, ne bir figür, ne de maddi yordamların bir sonucu. Eşiklerin, kapıların, çerçevelerin belirlediği “içeri-dışarı” karşıtlığı zorunlu olmakla birlikte genellikle önemsenmez ve anıtsal mekânı tanımlamaya yetmez. Anıtsal mekân orada olup bitebilecek şeyle ve sonuç olarak, orada olamayan ve olmaması gereken şeyle (buyrulan ve yasaklanan şeyle; sahnesi olduğu ve olmadığı [müstehtcen] şeyle)* belirlenir. Boşun dolu olduğu ortaya çıkar: Mabet, bir katedralin “avlusunu”, sahnin. Bir yerde, dolu olan tersine dönüp boş, neredeyse hetero-topik olabilir: kubbe, kubbe tavanı örneklerinde olduğu gibi. Örneğin Tac Mahal, dramatik bir boşluk içinde şişkinliklerin ve dolu eğimlerin tersine dönmesinden yararlanır. Akustik, el kol hareketlerine dayalı ve ritüel hareketler, törensel geniş birimler halinde toplanmış unsurlar, sınırsız doğru açılan kopmalar, zincirleme anlamlar, bir bütün halinde örgütlenir.

Duyumsal düzey, dolayısıyla bedensel, dolayısıyla simetrilere ve ritimlere bağlı düzey, anıtsal mekânın “özelliği”ne, çoğu zaman siyasal-dinsel bir kümeye içkin sembollere, koordineli sembollere dönüşür. Kısıtlayıcı bir düzenleme, mekânın kullanımı için bileşenleri bölüştürür: birinci düzeydeki bileşenler (duyumsal, bedensel, yaşanan ve konuşulan); ikinci düzeydeki bileşenler (algılanan: sosyo-politik anlamlandırmalar) ve üçüncü düzeydekiler (tasarlanan: yazı, toplum mensuplarını “konsensüs” içinde bir araya getiren ve onlara “özne” statüsü veren bil-

* Yine *scène* ve *obscène* kelimeleri arasındaki ilişki üzerinde oynanıyor. (ç.n.)

giler). Anıtsal mekân, özel sözden (söyleşiler, sohbetler) kamusal söze, söylevin, vaazın, ayinin, çağrının sözüne, teatralleştirilmiş söze geçişi sağlar.

Şair, şiir aracılığıyla belli bir yaşama (sevme, hissetme, düşünme, haz alma ya da acı çekme) tarzını dile getirdiği ölçüde, anıtsal mekânın şiire girişle ve orada kalmayla kimi benzerlikleri vardır. Yine de, şiirlerle ya da edebi metinlerle, monologlarla olmaktansa, tiyatroya yönelik metinlerle, dolayısıyla diyaloglu metinlerle kurulan benzerliklerle daha iyi anlaşılır.

Anıtsal bir mekânın sadece bakışa yönelik plastik nitelikleri olmakla kalmaz; bu mekan akustik niteliklere de sahiptir ve zaten bunlar yoksa, anıtsallıkta bir şeyler eksik demektir. Dinsel bir binadaki sessizliğin bile bir musikisi vardır. Bir manastırda, bir katedralde, mekân kulakla ölçülür; gürültüler, sesler, ilahiler yankılanır; temel seslerle tınların oyununa benzer bir oyun bu mekânı doldurur. Yazılı bir metni canlandırarak okumak için kullanan sesin oyunu da buna benzer. Mimari hacim, burayı işgal eden ritimler (yürüyüş, ritüel hareketler, geçit törenleri ve defileler, vb.) ile müzikal rezonanslar arasındaki uyumu sağlar. Böylece, ve bu düzeyde, *görünmez* içinde, bedenler buluşur. Akustik bir aynada varlıkları yansılayan yankı olmadığında, cansız ile canlı arasındaki bu dolayım rolünü bir nesne üstlenir: (içlerine hapsettikleri rüzgârla hareket eden) çan ve çıngraklar, fışkıran ya da sel gibi akan sular, kimi zaman kuşlar ya da tutsak hayvanlar.

Bazı psikanalistlerin ve dilbilimcilerin ilksel süreç olarak analiz ettikleri şu iki süreci anıtsal mekânda bulabilir miyiz?:

- a) yer değiştirme, dolayısıyla mecaz, parçadan bütüne geçiş, yakınlık;
- b) yoğunlaştırma, dolayısıyla ikame, metafor, benzerlik.

Kuşkusuz ki, belli bir noktaya kadar. Toplumsal mekân, mekânsal bir pratiğin mekânı, üretimin, çalışma ve çalışmamanın toplumsal ilişkilerinin mekânı, az çok kodlandırılmış ilişkilerin mekânı, bütün bu nitelikleriyle birlikte toplumsal mekân, anıtsal mekân içinde yoğunlaşır. 1920-1930 arasında Rus mimarların yaydığı “toplumsal yoğunlaştırıcı” kavramının genel bir kapsamı vardır. Mekânsal bir dokunun “özellikleri” bir nokta etrafında yoğunlaşır: mabet, taht, kürsü, başkanlık sandalyesi, vb. Böylece, her anıtsal mekân bir toplumun metaforik ve kısmen metafizik dayanağı olur; bir ikame oyununda dinsel olanla siyasal olan

kendi özneliklerini, iktidarın özneliklerini sembolik (törenselleştirilmiş) olarak mübadele ederler; bu durumda, kutsalın gücü ile gücün kutsallığı birbirine aktarılır ve birbirini güçlendirir. Mekân yerlerinin yatay zincirlenişinin yerine dikey bir üst üste binme geçer; iktidar yerine, bu yerlerin düzenlenişine götüren yolları takip eden bir hiyerarşi ortaya çıkar. Gündelik pratikten alınan her nesne -bir vazo, bir koltuk, bir giysi- onu anıtsal mekâna naklederek dönüştüren bir yer değiştirmeye maruz kalır; burada vazo kutsallaşır, giysi törenselleşir, koltuk otoritenin koltuğu olur. Saussure'cü okula göre, göstereni gösterilenden, arzuyu nesnesinden ayıran ünlü çubuk, toplumsal sipariş nereye isterse oraya taşınarak, kutsalı dindışından ayırır, anıtsal mekânın buyruklarından kurtulan jestleri bastırır, müstehceni/sahne dışı olanı uzak tutar.

Evet ama bütün bunlar pek bir şey açıklamamaktadır! Bu her "anıtsallık" için geçerlidir ve hangi iktidarın etkin olduğunu söylemez. Müstehcen/sahne dışı olan, toplumsal pratiğin genel bir kategorisidir, yoksa gösteren süreçlerin değil: Sahnenin dışlanması, mekân tarafından sessizce dile getirilir.

III, 16. – Toplumsal mekânın (burada, anıtsal mekânın) karmaşıklığı, farklılıkları serbest bırakarak ve ortaya sererek analize kendini sunar; basit gözükken şey kendi karmaşalarını ortaya koyar. Bunlar ne geometrik olarak nesneleştirilmiş (kare, dikdörtgen, daire, eğri, burgu) mekânın içinde, ne de zihinsel mekânın (mantıksal ayrılmazlık ve tutarlılıklar, yüklemelerin adlarla bağı, vb.) içinde yer alırlar. Özellikle algının, temsilin ve mekânsal pratiğin birbirlerini gerektiren, öneren, üst üste binen düzeyleri, tabaka ve tortuları söz konusudur. Bir anıtın, hatta bir binanın ya da basit bir kulübenin girişini algılamak, edimlerin bu zincirlenışı dilsel bir olgudan, sözce, önerme, cümle dizisinden daha az karmaşık değildir. Fakat, güzergâhlar ve söylemler arasındaki analogilere ve bağlantılara rağmen, bu karmaşıklıklar birbirleri tarafından izomorf bir şekilde tanımlanmazlar ve farklılaşırlar.

a) *Tekillik* düzeyi bedenlerin (her bir beden ve bağlantılarının) etrafında düzenlenir; elverişli ve elverişsiz, dişi ve erkek gibi zıt niteliklerden, yerlerin taşıdığı ve onlara sembolik güç veren niteliklerden etkilenmiş (duyumsal) yerlerde bu bedenleri devam ettirir. Bu düzey, simetri ve simetrisizlik yasalarına -kimi zaman onları tersine çevire-

rek- itaat eder. Bu şekilde etkilenmiş (değer kazanmış) yerler zihinsel bir mekân içinde bölüşülmez ve ayrılmaz. Onları birbirine bağlayan nedir? Ritimlerdir, semiyolojik diferansiyellerdir.

b) Bu düzey ise bir başka düzeye göre, *genellik* düzeyine göre, yani dönüşümler aracılığıyla toplumsal pratik düzeyine göre kendini düzenler: Sembolik öznitelikleriyle -çoğu zaman dinsel, kimi zaman gücün ve şiddetin basit sembolleri- birlikte, politik sözün, emir ve buyruğun mekânı, faaliyetlerin, dolayısıyla cinsiyetler, yaşlar, gruplar arasında bölünmüş emeğin mekânı, dolayısıyla toplulukların mekânı (köyler, şehirler). Burada ritimler, bedenler ve sözler, buyrulmuş -çoğu zaman yazılı olarak buyrulmuş- birlikte var olma ilkelerine tabidir.

c) Son olarak, tekillik düzeyi, tanımlı, izinli ya da yasak mekânlar içinde, gruplara, özellikle ailelere atfedilen *özellikler halinde*, değişmiş olarak yeniden belirir.

III, 17. – Bu analiz, anıt-şiirin karşıtı ya da ona yapıştırılmış dünyanın düzyazısı olan binaya götürür. Kapitalistik mekânın homojen ana kalıbı olan bina, başatlığı içinde, iktidar yoluyla denetim nesnesini ticari mübadele nesnesiyle birleştirir. Daha ilerde ayrıntılı olarak gösterileceği gibi, (iktisadi-siyasi) toplumsal ilişkilerin katı bir şekilde yoğunlaştırılmasıyla işler. Mekânın paradigmasını indirgeyecek şekilde kapsar: tahakküm-sahiplenme (teknolojik tahakkümü öne çıkararak); yapıt ve ürün (ürünü öne çıkararak); dolaysız ve dolayım (teknik malzemenin yapısal işlemlerin mali “elebaşları”na dek, dolayimleri ve dolayımçıları öne çıkararak). Karşıtlıkları ve anlamlı değerleri, -diğerlerinin yanı sıra- haz ve ıstırapı, kullanma ve emeği indirger. Toplumun özniteliklerinin kabaca yoğunlaşması, 19. yüzyıldan itibaren idari binaların, okulların, garların, belediyelerin, valiliklerin, bakanlıkların üslubunda rahatça fark edilir. Faaliyetlerin yer değiştirmesi yoğunlaştırmalardan daha az önemli değildir; “ekipmanlar” etkinlik doludur. Bu ekipmanlar boş vakit, spor, oyun da dahil olmak üzere, faaliyetleri, çalışma için iş yerleri gibi tanımlı, uzmanlaşmış “yerlere” yerleştirirler ve buraları “tek amaca yönelik” kılarlar. Mevcut haliyle toplumsal mekânın içindeki, yani iktisadi bakımdan sermayenin yönetimindeki, toplumsal bakımdan burjuvazinin egemenliğindeki, siyasal bakımdansa devletin yönettiği mekânda faaliyetlerin bağıntı “dizimsel olarak” gerçekleştirirler.

Mekânın geneli, incelemesi yeni bir analiz perspektifine açılarak sona erecek olan *arkitektonikle* mi tespit edilir? Hayır. Bunun birçok nedeni vardır. Öncelikle, genel olan diyalektik hareketlerden kaynaklanır; bu hareketler ikili karşıtlıklara, zıtlık ve tamamlayıcılıklara, serap ve ikileme etkilerine –bu etki ve karşıtlıklar onun “bütünleştirici-bütünleşmiş” parçasını oluştursa da– indirgenemez. Bunlar zorunlu olsa da yeterli olamaz. Genel olan, üçlülere, üç terimli çatışma ve bağlantıları harekete geçirir. Şimdiden aktarırsak ve bu bağlantıların en temelini hatırlarsak: Kapitalizm, proletarya ve burjuvazi, ücret ve kâr, üretken emek ve asalaklık şeklindeki ikili karşıtlıklarla analiz edilip sergilenemez. Üç unsur, üç terim, üç moment içerir: toprak, emek, sermaye, yani: rantlar, ücretler, kârlar ve bütün bunlar genel bir birlik içindedir: artı-değer.

Ayrıca, genel olan başka türlü var olur ve kısmi etkilerden başka etkileri vardır. Dil gibi, genel mekân da (anıtlar ve binalar arasında, sokakların, meydanların mekânı) iletişim etkilerinin yanında, çelişik şiddet ve *ilana* etkileri, (siyasal) meşruiyet ve gözden düşme etkileri uygular. İktidar yazı ve buyruklarının izlerinin taşıyıcısı olan genel mekân, belirtilen düzeyler üzerinde -mimari (anıt-bina) ve kentsel- tepki gösteren bir etkinliğe erişir. Burada yaşayanlar için ve onlar dolayısıyla, -“kamusal alanı” kabul ettikleri ve buna boyun eğdikleri ölçüde- “özel alan” a varana dek bir anlam edinir.

Bu bizi başka analizlere gönderir.

IV.

MUTLAK MEKÂNDAN SOYUT MEKÂNA

IV, 1. – Önceki bölümleri özetlersek: En başta biyomorfik ve antropolojik olan toplumsal mekân, bu dolayımsızlığı aşmaya çalışır. Bununla birlikte, hiçbir şey tamamen yok olmaz: varlığını sürdüren de sadece iz, anı ya da kalıntı değildir. Mekân içinde önceden var olan, ardından gelenin dayanağı olarak kalır. Böyle bir toplumsal mekânın koşulları bu mekânın içinde kendine özgü bir süreyi ve güncelliği korur. Örneğin “ilkinci doğa”nın içinde birinci doğa, tamamen sonradan edinilmiş ve yapay bir anlamda vardır, bu da kentsel gerçekliktir. “Tabaka”, egemenlik, tortu gibi kimi metaforların kısaca belirttikleri bu varlık sürdürmeyi tarif ve analiz eden, ortaya koyan *arkitektoniktir*. Dolayısıyla, bu inceleme, parçalı uzmanlık bilimlerinde -etnoloji, etnografya, beşeri coğrafya, antropoloji, tarihöncesi ve tarih, sosyoloji, vb.- dağılmış olanı içerir ve yeniden toparlamaya çalışır.

Bu şekilde tasarlanan mekânın “organik” olduğu söylenebilir. Gruplar arasındaki, her bir grubun üyeleri arasındaki, “toplum”un doğayla arasındaki ilişkinin dolayımsızlığı içinde, işgal edilen mekân, toplumun örgütlenmesini ve kurucu ilişkileri bu arazi üzerinde gösterir. Bu ilişkiler soyutlamaya pek az yer verir. Cinsiyet, yaş, kan ve -zihniyet olarak da kavramsız- “imge”nin, sözün düzeyinde kalırlar.

Antropoloji,¹ herhangi bir “ilkel” grubun işgal ettiği mekânın toplum üyelerinin hiyerarşik sınıflandırılmasına nasıl denk düştüğünü gösterdi:

1 Bkz. E. Fortes ve E. Pritchard, *Systèmes politiques africains*, Londra, 1940; Fransızca tercüme 1964.

Bu sınıflandırmayı her daim güncel ve mevcut kılan bu mekândır. Arkaik bir toplumun üyeleri bu toplumun normlarına bilmeden uyarlar: onları tanımazlar. Bu normları mekânsal olarak yaşarlar; göz ardı etmezler, bilmezden gelmezler: dolaylımsızlık içinde yaşarlar. Bu durum, başka yerden ve uzaktan gelen şeyin -pazarlar, toplumsal soyutlamalar (para, vb.), siyasal otoriteler- bu mekân içine müdahalesine uymak koşuluyla, bir Fransız, İtalyan ya da Türk köyü için de geçerlidir. Yakınıımızdaki düzen -yöremizin düzeni- ile uzaktaki düzen -devletin düzeni- elbette artık çakışmaz; buluşur ya da çarpışırlar.² Böylece, “arkitektonik” belirlenimler, tıpkı içerdikleri mekân gibi, giderek daha radikal biçimde dönüşerek toplum içinde varlık sürdürür, asla yok olmazlar. Alttan alta devam eden bu süreklilik sadece mekânsal gerçeklik içinde üremekle kalmaz, temsiller içinde de ürer. Önceden var olan mekân, sadece kalıcı mekânsal düzenlemeleri değil, -incelemleri, mitsel anlatıları da peşinden sürükleyen- *temsil mekânlarını* da destekler. Karışıklık yaratan bir terim olan “kültür”ü kullanarak, buna genellikle “kültürel modeller” denir.

Bilgi, yaşananı indirgeyerek “hayat”ı incelemek için mekân temsillerinden yola çıktığında tuzağa düşer. Mekânın hazır temsilleri ile (dayanaklarıyla birlikte) temsil mekânları arasındaki bağ, parçalı ve belirsiz bu bağ, bilginin *nesnesidir*; bir *özneyi*, yaşanan, algılanan ve tasarlananın (bilinen) mekânsal pratiğinde buluştuğu bir *özneyi* hem içeren hem açıklayan “nesne.”

Böylece, “bizim” mekânımız, tarihin, birikimin, nicelenmenin sonraki tortuları altında nitelenmiş (niteleyen) olur. Bunlar *mekânın nitelikleridir*, yoksa -bir geç dönem temsiline göre- *mekân içinde* barınan nitelikler değildir. Bir “kültürü” ya da “kültürel modelleri” oluşturan nitelikler midir bunlar? Bu kelimeler analize pek bir şey katmamaktadır.

Doğuşları ve tarihleri olan bu nitelikler belli bir mekânsal taban üzerinde (antik sit, kilise, tapmak, şato, vb.) varlık sürdürürler; bu taban olmasa kaybolurlardı. Doğa, uzaklaştırılmış, parçalanmış, bir yerle sınırlandırılmış olsa bile, indirgenemez bir şekilde, nihai temel olarak kalır ve bu haliyle, nispi olanın bağrındaki ve özündeki mutlak olarak tanımlamak güçtür.

2 Bkz. H. Lefebvre, “Perspectives de la sociologie rurale”, *Du Rural à l'Urbain*, Anthopos, 1970.

Hıristiyan gelenek, büyüsel-dinsel kendiliklerle dolu, yeryüzüne ve yeraltı dünyasına (ölüler) bağlı, ama tören kurallarına ve formalizmlere tabi kılınmış, kötücül ya da iyicil, erkek ya da dişi tanrılarla dolu bir mekânı Roma'dan ve Romalılardan alıp moderniteye kadar taşımıştır. Gökkubbe, göksel küreler, iskân edilmiş toprağın ortasındaki Akdeniz gibi mekânın antik temsilleri tehlike altındayken, temsil mekânları varlıklarını sürdürdüler: ölümler toprağı, süregelen ya da toprak güçleri, derinlik ve yükseklik. Sanat, resim, heykel ya da mimari kaynaklarını burada buldu, hâlâ da bulmaktadır. Ortaçağda kültür (modern kültürsüzlük), düş ile gerçeğin karıştığı bir mekâna, epik bir mekâna -Romanceros'un, Yuvarlak Masa Şövalyeleri'nin mekânı-, at gezintilerinin, seferlerin, turnuvaların, savaş ve şenliklerin iç içe geçtiği bir mekâna sahiptir. Sürekli olarak yerel küçük tanrılara başvuran Romalılığın örgütsel ve hukuksal mekânıyla karışmasa da, ondan güçlkle ayırt edilebilir bir mekândır bu. Efsane ve mitlerin lirik mekânı olan ormanlar, göller ve okyanuslara gelince, bunlar, ulus-devletlerin 17. yüzyıldan itibaren tanımladığı bürokratik ve siyasal mekânla rekabet halindedir. Onu tamamlarlar, onun "kültürel" tersidirler. Bu romantik temsil mekânı, romantizmle birlikte, Romalılığı altüst eden ve Batı'nın ilk büyük tarım reformunu gerçekleştiren Cermen barbarlardan gelir.

"Tarihsel" dolayimler aracılığıyla mevcut formdan dolayımsızlığa yapılan gönderme, oluşumu -tersine çevirerek- yeniden-üretir. Temsil mekânları ile bunların içerdiği sembolizmler arasındaki çatışmalar nadir değildir. Özellikle Yunan-Roma (Yahudi-Hıristiyan) geleneğinden gelen imgelem ile doğanın romantik imgeselliği arasında görülür bu çatışma. Rasyonel olan ile sembolik olan arasındaki çatışmalar da buna eklenir. Günümüze gelene dek, kent mekânı ikili bir şekilde ortaya çıkar: Erkekliğe ya da dişiliğe ayrılmış, fantazmalar ve doğaüstülükler bakımından zengin, "kutsal-lanetli" yerlerle dolu; ama aynı zamanda rasyonel, devletin tahakküm ettiği, bürokratik, giderek yoğunluğu azalan ve çeşitli dolaşımlarla ve çok-formlu enformasyonlarla örtülü anıtsallık. İkili bir okuma kendini dayatır: Nispi (gerçek) içindeki mutlak (görünür).

Sanatın fantezisi nedir peki? Günceli, yakını, mekân temsillerini en uzak olana, doğaya, sembollere, temsil mekânlarına göndermek. Gaudi mimariyi taşkınlığın sınavından geçirdi; tıpkı Lautréamont'un

şiiirde yaptığı gibi. O, barok mimariyi, benimsenmiş tezlere ve sınıflan-dırmalara göre uç noktaya itmedi. Gülünç bir kutsallaştırma yeri olan (kutsallığı gülünçlüğe dönüştüren) “Sagrada Familia”, doğanın arkaik mekânı ile modern mekânı -birini diğeriyle- tahrip etti. Mekân kod-lamalarının iradi kopuşu, doğal ve kozmik verimliliğin ortaya çıkışı, anlamı olağanüstü “sonsuzlaştırır”, bir baş dönmesi doğurur. Kabul görmüş sembolizmlerin berisinde, yaygın anlamlandırmaların ötesin-de, ne devlete ne kiliseye ait olan, ne sanatçıya ne teolojik tanrısallığa ait olan, ama tanrısallıkla cüretkâr bir şekilde özdeşleştirilen do-ğallığa ait kutsallaştırıcı bir güç uygulanır. Modernleştirilmiş bir sap-kınlık, mekân temsillerini bozar ve bunları, palmiyelerin, yaprakların tanrısallığı dile getirdiği temsil mekânı halinde başkalaştırır. Buradan, sevincin karşıtı ve tersyüz edilmiş hali olan erotik-mistik, acımasız bir hazzın kutsallaştırılmasına bağlı virtüel bir erotizasyon doğar. Müsteh-cen/sahne-dışındaki aslında modern “reel”dir, sahneleme ve sahnele-yen -mimar Gaudi- tarafından bu şekilde belirtilmiştir.

Şehrin uzantılarında ve çoğalmalarında, *yaşam alanı* [‘*habitat*’], (biyolojik, toplumsal ve siyasal) *yeniden-üretilebilirliği* sağlar. (Kapi-talist) toplum, kendi unsurlarını bütünleştirmeye ya da bu bütüncül en-tegrasyonu anıtlar etrafında yapmaya son verdi. Binanın içinde vücut bulmaya çalıştı. Üretimi ve yeniden-üretimi denetleyen devletin kont-rolü altında, antik anıtsallığın yerine geçen yaşam alanı, hem kuru hem kurmaca, kozmik bir *doğallığa* (hava, su, güneş, “yeşil mekânlar”), *doğurganlığa*, aileye, aile hücreğine, biyolojik yeniden-üremeye gön-derme yapar. Yer değiştirebilir, mübadele edilebilir, birbirinin yerine geçebilir olan mekânlar, doğaya “katılımlarıyla” farklılaşırlar (aynı zamanda doğayı uzaklaştırıp yok ederler). Doğurganlıkla doğallığa bağlı olan aile mekânı, anlamlandırmanın ve toplumsal (mekânsal) pratiğin garantisidir. Çok sayıda ayrılık ve ayrımla parçalanmış olan toplumsal birlik, aile hücresi düzeyinde, genelleşmiş yeniden-üretim için (ve bunun tarafından) yeniden oluşturulur. Üretim ilişkilerinin ye-niden-üretimi, toplumsal bağların parçalanması içinde (ve bu parça-lanma sayesinde) tam olarak işler; ailesel yakınlığın (aile ve gündelik hayat) sembolik mekânı -“sahip olunan” tek mekân- baskın çıkar. Bu ancak gündelik bir *ailevi* pratik içinde, *mekân temsillerinin* (harita ve planlar, nakil ve iletişimler, imgeler ya da işaretler ve enformasyonlar)

temsil mekânına sürekli gönderilmesiyle mümkündür. Birinden diğere gönderme, bu salınım, ideolojik bir rol oynar, ayrıksı ideolojinin yerine geçer. Mekân öyle iyi tuzaklarla doludur ki, dolaysız bilinçten kaçır. “Kullanıcıların” pasifliği belki de buradan kaynaklanır. Sadece “seçkin” bir kesim tuzakların farkına varır ve bunlara düşmez. Muhalefetlerin ve eleştirilerin seçkin karakteri bu şekilde anlaşılabilir. Bu sırada, mekânın toplumsal kontrolü, gündelik hayatın teklifsizliğini reddetmeyen mekânı kullananların üzerine çöker.

Bununla birlikte, bu teklifsizlik parçalanıyor. Mutlak ve nispi olan da ayrılıyor. Sapmış ve/veya fetişleştirilmiş, kutsanmış ve saygısızlık edilmiş, iktidarın aldatmacası ve güçsüzlük, keza kurmaca haz mekânı olan teklifsizlik bu çelişkilere kolay kolay dayanamaz.

Mekân içindeki ayak diremeler yalnızca ikili ideolojik yanılsamalara (geçirimsizlik – şeffaflık) değil, çok daha karmaşık gönderme ve ikamelere de imkân tanır. Böylece, toplumsal mekân, yönelimsel bir gösteren süreciyle, kodların birbirini takibi ya da üst üste binmesiyle, biçimlerin içerilmesiyle *kısmen* sergilenir ya da açıklanır. Diyalektik hareketler, iç içe geçmiş sınıflama ve kodlamaları, mantıksal içerimleri üst-sınıflandırır ve üst-kodlar. Burada, “dolayısızlık – dolayımılık” ve/veya nispi-mutlak hareketleri görülür.

Sembollerden ve sembolizmlerden fazlasıyla (ve yalan yanlış) söz ediliyor. Hepsinin değilse de kimi sembollerin, sembolleştirme işlevinden önce, maddi ve somut bir yaşamlarının olduğu unutuluyor. Labirent öncelikle askeri ve siyasi bir yapıydı; içinden çıkılmaz dolambaçlar içinde düşmanların yolunu şaşırtmaya yönelikti. Saray, tahkimat, sığınak ve korunma biçimi olan labirent, daha ilerde sembolik (dölyatağıyla ilgili) bir varlık edinir, sonrasında da “varlık – yokluk” çiftinin değişimi anlamını kazanır. Yıldızlar, uçsuz bucaksız otlaklarda çobanın ufkunu, mecazi işaretleri ve yön bulmayı temsil eder.

Mutlak mekânın, başlangıçta ve temelde nispi bir yanı vardır. Nispi mekânlar ise bir mutlak içerir...

IV, 2. – Mutlak mekânın beşiği, kökeni (eğer bu terimi kullanmak istersek) tarımcı-pastoral bir mekân parçasıdır, yani köylülerin, göçebe ya da yarı göçebe çobanların adlandırdığı ve çalıştığı yerler kümesidir. Bu mekânın bir parçası, efendilerin ya da fatihlerin eylemi sayesinde

başka bir şeye tahsis edilir. Bundan böyle, aşkın, kutsal (tanrısal güçlerin damgasını taşıyan), büyümlü ve kozmik olarak görülür. Paradoks, böyle bir mekânın yine de doğa olarak algılanmaya devam etmesidir. Dahası, onun sırrı, kutsal-lanetli karakteri doğanın güçlerine atfedilirken, burada uygulanan siyasal iktidarın eylemi onu doğal bağlamdan çıkarır ve ancak bu kopuş sayesinde bir anlam edinir.

Mekânın merkezi olduğu için zamanın da merkezi olan organik bir bağdaşıklığın bu çekirdeği, zaten yoğun bir nüfusu az çok “uyumlu” bir şekilde kendi etrafına dağıtır. Aslında, çekirdek ile etrafı arasındaki uyum ancak tesadüfi olarak, “tarihsel” şans eseri meydana gelir. Dinsel ve politik merkez ise, tersine, çoğu durumda çatışmalı bir ilişkinin, şehir-kır (kentsel mekân – tarımsal mekân) ilişkisinin damgasını taşır. Merkezi mekâna dinsel ve büyümlü niteliğini veren yasaklama ve koruma kuralları, bu yer üzerinde görülen tehditlerce gerekçelendirilir.

Şehir -kendi yeriyle birlikte- civar köy sayesinde yaşar; toprağın meyvelerinden ve kırsal çalışmadan haraç alır. Dolayısıyla, civar köye kıyasla, ikili bir karakteri vardır: Kırsal toplumun artı-ürününe el koyan şehirli grup; idari ve askeri yetkilere sahip, dolayısıyla koruma sağlayabilen şehirli grup. Kimi zaman bu özelliklerden biri güç kazanır, kimi zaman diğeri. Şehir, kırsal bir mekâna sahip çıkarak, kâh bir annelik gerçeği edinir (ambarlar, rezervler oluşturur, artı-ürünün bir bölümünü kârlı mübadeleler için kullanırken değişen bir bölümünü de ilgililere geri verir); kâh eril ya da erkeksi bir gerçek edinir (sömürürken korur, korurken sömürür; iktidarı elinde tutar; gözler, kurallar koyar, kimi zaman -Doğu’da- tarımı düzenler, set çekme, sulama, drenaj gibi büyük çalışmaları üstlenir).

Böylece, şehir, kentsel mekân, kimi zaman güçlkle de olsa, kontrol ettiği kırsal mekânla simbiyoz halinde yaşar. Köylüler zaman zaman ayaklanırlar. Göçebe ya da yarı göçebe olan çobanları zapt etmekte ise şehir her zaman güçlük çeker. Onlar potansiyel fatihlerdir.

Şehir-Devlet sabit bir merkez oluşturur, kendini merkez ve ayrıcalıklı yer haline getirir ve etrafını da damgasını taşıyan bir periferiyle çevirir. Önceden var olan geniş mekân artık tanrısal bir düzene tabidir. Fakat şehir kendini çevresindekilerin -doğal ve tanrısal olan, yeryüzünün kötücül ve iyicil güçleri dahil- toplanma yeri olarak belirtir. Evrenin imgesi (imago mundi) olan kentsel mekân, mevcut haliyle elinde

bulundurduğu ve içerdği kırsal mekâna kendini yansıtır. Böyle bir ilişkinin içinde, ekonomik, dinsel ve siyasal belirlenimlerin yanı sıra, bir sembolizm, imge ve yansı veçhesi zaten vardır: Şehir, ikizi içinde, yansı, yankısı içinde kendini algılar; kulelerinin, kapıların, çan kulelerinin tepesinden, kendi şekillendirdiği, kendi yapıtı olan manzarada kendini seyrederek kendini gösterir. Çevresiyle birlikte, şehir, bir *dokudur*.

Sivil birliğin, dolayısıyla -bölge insanları da dahil olmak üzere- site mensupları arasındaki bağm bekçisi olan mutlak mekân, bütün dağınık güçleri toparlayarak kendi içinde barındırır (barındırıyor gibi gözüktüğü de söylenebilir). “Ölüm güçleri yaşam güçlerinden önce mi gelir, yoksa bunların ardından mı?” sorusu soyuttur. Bunlar birbirlerine eşlik ederler. Birlik, yaşayanları ölümlere bağlar -tıpkı canlıları birbirine bağladığı gibi-; özellikle de, zenginliğin yoğunlaştığı şehrin bir hükümdar da somutlaştığı sık rastlanan durumda. Demek ki, mutlak mekân, aynı zamanda ve özellikle ölümün de mekânıdır: Canlılar üzerindeki mutlak iktidarının mekânıdır; bu mutlak iktidarın bir kısmı biricik hükümdarın elindedir. Mezarların, mezarlık anıtlarının mekânı -biçimsel güzellik ve ürkütücü içerik şeklindeki ikili özelliğiyle- mutlak mekâna aittir. Biçimsel güzellik mozoleye, prestijli olsa da boş olan anıta gönderme yapar. Ürkütücü politik içerikse, cinli yere, yaşayan ölümlerle dolu yere gönderme yapar. Hristiyan mezarlığı, ölümsüzlüğü demokratikleştirme gibi bir meziyeti olsa da, bunun iyi bir örneğidir.

Aşağı yukarı her yerde, bütün toplumlar da, mutlak mekân, tehditlerle, cezalandırmalarla, hep hissedilen duygularla, zihne değil bedenlere hitap eden anlamla yüklüdür. Bu mekân tasarlanan değil, “yaşanan” mekândır, mekân temsilinden ziyade temsil mekânıdır; tasarlandığında prestiji azalır ve yok olur.

Bu mekânın boyutları vardır; soyut (Öklidçi) mekânınkilerle çakışmasa da vardır. Yönler -sol, sağ, ama özellikle yukarı ve aşağı- sembolik değer edinir. Üç düzeyin varlığını zaten biliyoruz: yüzey, yükseklik, derinlik. Başka deyişle, insanların çalıştığı ve yönettiği toprak; doruklar, yükselti; uçurumlar, çukurlar. Bu düzeyler mutlak mekâna tahsis edilir; fakat çeşitli biçimlerde. Yükseklik, dikeylik, ayrıcalıklı, kimi zaman eksiksiz bir anlam edinir (bilmek, yapabilmek, yapmak zorunda olmak), fakat bu anlam, toplumlarla ve “kültürlerle” birlikte değişir. Yine de, bütün olarak, yatay mekân itaati simgeler; dikey mekân

gücü; yeraltı mekânı ölümü. Bu tür savlar, anlam talebine kesin cevap vermektedir; muğlaklık mefhumunun bunları ılımlılaştırması gerekir; ölüm hiçbir yerde “saf ölüm” olarak, “saf” hiçlik olarak algılanmadığı gibi, iktidar da “saf” iktidar olarak algılanmaz; keza itaat, bilgi, bilgelik için de aynısı geçerlidir. Öyle ki, mutlak mekân kavramı bile kendine çekidüzen verir. Bu anlamda yumuşatılmış olsa bile, mutlak mekân temel özelliklerini korur. Etrafindakiler için o *doğru mekândır*, (görünümleri, yani diğer zamanları ve diğer mekânları yok eden) ani belirişleriyle birlikte, hakikat mekânıdır. Boş olsun dolu olsun, aşırı-faal bir mekândır; toplumsal enerjilerin olduğu kadar doğal güçlerin de toplandığı ve teşvik gördüğü yerdir. Mitsel ve yakın mekân olarak, zamanları, döngüleri doğurur. Kendi içinde, “mutlak olarak” ele alındığında, bu mutlak mekân hiçbir yerdedir. Onun yeri yoktur, çünkü bütün yerleri birleştirir ve ancak sembolik bir varlığa sahiptir. Bu onu dilin kurmaca-gerçek mekânına ve “özne”nin bilincinin ya da “kendinin bilinci”nin biçimlendiği, mekânsallıktan (kurmaca olarak) büyüğü bir şekilde kurtulmuş bu zihinsel mekâna yakınlaştırır. Bundan yararlanan ruhban kastıdır. Ruhban, bu mekânı kutsar ve kutsama, metafizik olarak, herhangi bir mekânı temel kutsal mekânla özdeşleştirir. Mabettelerin mekânı, küçük bir tapınakta, mütevazı bir köy kilisesinde bile olsa, mutlak mekândır. Mezarların mekânı ise, eğer bir tanrı ya da kral mezarı değilse, doğumun, ölümün ve unutkanlığın mekânına benzemekle yetinir. Mutlak mekân, dolayısıyla dinsel olduğu kadar siyasal da olan mekân, kendisini *özdeşleşme – taklit etme* şeklindeki iki büyük prosedüre tabi kılan dinsel kurumlar içerir. İmgelemin ve düşünömselliğin de kategorileri olacak bu zihinsel kategoriler mekânsal formlar şeklinde ortaya çıkar. Mutlak mekânın maddi genişlemesi, ruhban kastının ve elinde tuttuğu ya da kullandığı siyasal gücün yararına, bu prosedürler sayesinde meydana gelir.

Ritüel olarak herhangi bir yere bağlanabilen, sonuçta ayrılabilir de olan “mutlak” karakter bir ize ihtiyaç duyar. Formları doğurur ve formlar da bu karakteri edinir; evrenin özetleri olan bu formlar ya karedir (mandala), ya çember ve küredir, ya üçgendir, ya tanrısal ilkenin işgal ettiği rasyonel bir hacimdir, ya da haç şeklindedir...

Yunan versiyonunda mutlak mekân hiçbir şey içermeyebilir. Tapmak (bkz. Partenon) bölünür: revak (yani *pronaos*), *naos* (yani ma-

bet), *opistodom* yani tanrısallığın -düşüncenin- gizli barınağı. Bunların yüzleri ve yüzeyleri vardır; ön cepheleri, fasadları yoktur. Efriz binayı çevreler. Gezginler binanın etrafında dönebilir, fakat bu ancak düşünce yoluyla kavranabilen bir “nesne”dir. Düşünce onu bütünsellik olarak, dolayısıyla anlamıyla birlikte algılar. Eğriler, istenen etki gereği düz görünür; sütunların şişkinliği, saçak hatları “görülmeyen” eğriliklere sahiptir ve göz bunları düzleştirir. Yunanlarda eğri çizgi düz çizginin içinde gizlidir. Bu nedenle, katılığını yitirir, Logos’a karşılık vermeye devam ederken yumuşar. Çünkü düzleştirme titiz hesaplar gerektirir.³

Algılanan ve tasarlanan, gün ışığının ve idrak ışığının aydınlattığı hacim evreni özetler. Boş da olabilir, düşüncenin işgali altında da: Tıpkı agora gibi. Agora, dinsel ve siyasal mutlak mekânın parçasıdır. Onu yoğunlaştırır. Boştur, zira *ecclesia*’nın (özgür yurttaşlar birliği) toplanabilmesi için boş kalmalıdır. Devlet anıtlarının, kürsünün, tapınakların, gemi pruvası süslemeli yapıların, daha sonra da hapishanenin istila ettiği, nesne ve şeylerle dolu Roma forumu Yunan mekânını tekzip eder.

Bu öteki yolun sonuna gelindiğinde, burada, Yunan “mucize”sinin anahtarını veren bir fikir yeniden görülür ve tanınır: Basit *birlik* fikri. “Yunanlarda yapım ve sanat tek ve aynı şeydir: Form ve yapı sıkı sıkıya birbirine bağlıdır,” diye yazar Viollet-le-Duc. Oysa Roma mekânında bölünme, ayrılma vardır. “Onlarda yapım varsa, bu yapımın büründüğü form da vardır,” der aynı yazar. Hacimler, Bazilika’da ya da halk kaplıcalarında herhangi bir işlevi karşılamak amacıyla düzenlenirler; inşa edilmiş hacimlerin kullanımı, yüzeylerin sunumundan, (tuğla ya da bloklardan oluşan, diğer deyişle çimentodan ve bir tür betondan oluşan ağır hacimler üzerine süs olarak yapıştırılan) dekorasyondan ayrılır. Yunanların icat ettiği “düzen”ler (Dor, İyon, Korint düzenleri) yapının *ta kendisiydi*; “düzen” mefhumu içinde yapı mefhumu vardır, öyle ki Yunan binalarının dış görünüşü ve iç bileşimi (yapısı) birbirinden ayrılamaz: birincisi ikincisini içerir ve ele verir. Hegel’in Yunan’da sanat ve mimari üzerine fikirlerini teknik açıdan geliştiren Viollet-le-Duc, “bir Yunan tapınağını, anıtı yıkılmadan ‘düzen’den yoksun bırakmak imkânsızdır,” der. Düzen dekoratif değildir; sütunlar ya da sütun başlıkları da öyle. “Yunan düzenleri, işlevleri gereği görünür en iyi formun

3 Bkz. Vitruvius, III, 3, VI, “Vitruvius tabloları” ile birlikte.

verildiği yapıdan başka bir şey değildir. Romalılar, Yunanlardan aldıkları düzenlerde, kaldırılabilir, yok edilebilir, yeri değiştirilebilir ya da yerine başka bir şey konabilecek bir dekorasyon görmüşlerdir.”⁴

Sonuç olarak, Batı’da, mutlak mekân kesin bir form edinmiştir: iyice ölçülmüş, boş, kapalı, rasyonel birliği -Logos ve Kozmos- oluşturan hacim. Siyasal din, yani Site’nin dini, kendi işareti altında bağdaşık istikrarın basit, kurallı, yöntemli ilkesini, hem zihinsel hem toplumsal yasayı içerir. Nesnel düzeni -dikey baskılar, fiziksel kütleler- hem doğal hem rasyonel dengeyi sağlamaya yeterli olan, gayet iyi eşleştirilmiş malzemelerin varlığıyla zamanı düzenleyen anıtlarda maddileşen şey budur.

Yunan, tini mekânı şekillendirmek üzere kavrar; belki de onlar esasen heykeltıraşlar. Hegel’in dediği gibi, Yunanlar doğadan malzeme almayı bildiler; önce ağacı, sonra taşı. Bunlara toplanmak, barınmak, korunmak gibi toplumsal soyutlamaları somut ve pratik kılan anlamlar verdiler. Doğayı şekillendirmek, dolayısıyla (Hegel’in zihinsel ve toplumsal edim karşısında dışsallık içinde bulunduğunu kabul ettiği) mekânı, tanrıları, kahramanları, kralları ve şefleri temsil ve sembolize edecek tarzda şekillendirmek Yunan sanatının anlamıdır. Özellikle inorganik (mimari) ya da organik heykelin (heykeltıraşların yapıtlarının) anlamı budur.

Batı’nın kurucu ilkesini burada mı görmeliyiz? Evet ama eksik bir şekilde. Formun işlev ve yapıyla birliği, bunların ayrılma hakkını inkâr eder. Oysa, Yunanların birleştirdiği şeyi Romalılar ayırmıştır. Siyasal olanla dinsel olanın matematiksel rasyonaliteyle çatışmasının metafiziksel olarak (sonsuz bir şekilde) kapayabileceği bu Yunan mekânına, farklılığı, nispi olanı, çeşitli -dolayısıyla sivil- ereklilikleri yeniden dahil etmişlerdir. Hem güzel, hem doğru ve iyi olan Site, zihinsel ile toplumsalı, yüksek sembolizm ile dolaysız gerçekliği, düşünce mekânı ile eylem mekânını -daha sonra yozlaşacak bir şekilde- özdeşleştiriyordu. Yunan’ın zirvesi, Nietzsche’nin gördüğü gibi, çöküşün yolunu gösteriyordu. İçsel birlikten ziyade dışsal ve kısıtlayıcı bir ilkenin düzenlediği Roma çeşitliliği bir gelişim sağladı mı? Bunu varsayabiliriz.

Ayrılmaz biçimde toplumsal ve zihinsel olan Yunan mekânının *habitus*’u, form, işlev, yapı gibi temel kavramların ifadesine imkân ta-

4 Bkz. Viollet-le-Duc, *Entretiens...*, c. 1, s. 102.

myor muydu? Elbette; çünkü felsefe bu aşikâr ifadeye girişmiş ve filozof da -Platon'dan ziyade Aristoteles- bunu üstlenmiştir. Platon'da birlik ontolojik aşkınlıkla doludur. Aristoteles'teyse söylemin, sınıflamanın, bağdaşıklıkla teorisi halini alır. İfade edişin eşiği aşılar aşılmaz kavramlar birbirinden ayrılır; tasarlanan şey yaşanandan ayrılır, *habitus intuitus*'tan ayrılır, onların varsayıma dayalı birliğini parçalar. Buna karşılık, Roma *intuitus*'u içinde, her bir şeydeki formun, yapının, işlevin, hem maddi bir ilkeye (ihtiyaç) hem de bunun toplumsal kullanımını belirleyen (yurttaşlıkla ilgili) hukuki bir ilkeye tabi oluşu (kaplıcalardan daha iyi bir örnek yoktur), birliğin yerini, deyim yerindeyse, oyuna bırakır. Roma mekânı nesnelerle dolacak (forum) ama üretken olacaktır. Ve kıvrımların daha geniş kullanımının kanıtladığı gibi, daha özgür olacaktır. Yasa'nın, Hukuk'un, Mülkiyet'in, Şehir-Devlet'in birliği -tasarlanmış olmaktan çok yaşanmış ve algılanmış olduğundan- geri dönüşsüz kopmayı engelleyecektir. Roma'da ihtiyaç neredeyse eksiksiz bir nitelik olarak görülür: Kaplıcalar -tıpkı Villa gibi- özgür (ve zengin) yurttaşların bedenlerinin ve ruhlarının tüm taleplerini içerir.

Kölelerin Şehir-Devlet'e girişine izin verildiği kesindir, fakat kendine Marksist diyen ve değerlendirmesini sadece bu olguya dayandıran ve *köleci* "üretim tarzı"nı bir bütün olarak öneren bir felsefe, bu Şehir-Devlet'in, Atina ve Roma'nın, Logos-Kozmos'un ve Roma Hukuku'nun rolünü açıklanamaz kılar.

Yunanların mekânı icat etmeleri ile alfabeyi, alfabe yazısını, grafik düzenlemeyi, aritmetiği, geometriyi icat etmeleri arasında bağ var mıdır? Belki, ama bu *habitus*'un tali bir yanıdır. Diğer yandan, Yunan icadını kozmolojik mekânın icadıyla sınırlandırmak da haksızlık ve zorlama olmaz mı? Mutlak mekân daima çeşitli biçimler doğuracaktır; bunların birilerini akla, diğerlerini mite, akıldışına kesin olarak atfetmek mümkün değildir. Yunanların Logos-Kozmos'una labirent denk düşer. Bunun sembolizmi, kökensel gizemin, annelik ilkesinin, kapsamanın, zaman döngülerinin önceliğini (yerel olarak) yeniden sağlar.⁵

Özet olarak, (dinsel ve siyasal) mutlak mekân kutsal-lanetli yerlerden oluşur: tapmaklar, saraylar, anma ve mezarlık anıtları, ayrıca-

5 Bkz. Ege'deki saraylar hakkında Ch. Le Roy, *Le monde égéen*, l'Archéologie, Larousse, 1969. Ayrıca, G. R. Hocke, *Labyrinth of the art fantastique*, tercüme Médiations dizisi, Gonthier, 1967.

lıklı ve belirlenmiş yerler. Dolayısıyla çoğu “yasak” yerler. Sonuçta, bu mekân basitçe belirtilebilir, salık verilebilir, gösterilebilir. Bu bir taş, bir yelken direği (ki bunun dikeyliği mekânın bir noktasına yüce bir saygınlık verir), bir delik, basit bir çukur olabilir. Genellikle, bir konturla çevrelenmiş ve tanımlanmış olup, tahsis edilmiş ve anlamlı bir form edinir (kare, eğri, küre, üçgen, vb.). Söz konusu toplumlardaki her şey bu yerlere göre yerleşir, algılanır, yorumlanır. Dolayısıyla bu mekân yerlerin ve işaretlerin bir dizisi olarak anlaşılamaz; böyle bir analiz karşısında kökten bilinemez kalır. Bu, ayrılmaz biçimde zihinsel ve toplumsal olan ve söz konusu grupların (önce Şehir-Devlet) bütün varlığını *içeren* ve böyle anlaşılması gereken bir mekândır. Böyle bir mekânda “çevre” yoktur, dokunun genelinden ayrı “alan” bile yoktur. Gösteren gösterilenden ayrılır mı? Bundan anlaşılması gereken şey, *intellectus*’un gerçekleştirdiği bir farklılık, kesinlikle hayır. Gizli mekân, mabedin ya da sarayın mekânı, egemen olduğu mekânsal düzen tarafından bütünüyle “örtülmüş”tür. Siyasal gösterilen kendini dinsel gösterenle ortaya koyar. Bunları ayırt edebilir miyiz? Hayır; sembolizmlerle göstergeler henüz birbirinden ayrılmaz. Mekân “kodunun”, ayrılmaz parçası olan zaman tarafından “çözümü” bir törensellik içerisinde edim olarak gerçekleşir: tören alayları, Yunan “dini temsilci kurulları”. Ritüel, jest, “bilinçdışı” ama reel kod çözümü böyle bir mekânın ve imgesinin kullanımına girer. Partenon’a doğru yükselen Yunan’da, heyecanına, bilgisine, dinine ve milliyetine göre manzarayı “okuyan” ya da onun “kod çözümünü” yapan bir turist tutumu benimsememeli. Batı’nın şafağında, zaman mekânsal kodu içeriyordu (ve tersi). Estetiğe gidiş, duyguların ve “yaşantı”nın ahlakiliğe dahil edilmesi, vaktiyle dolaysızca yaşanan ve algılanan yapıya dayatılan bu “kod çözümleri”ne henüz yer yoktu. Burada *intuitus* ve *habitus* kavramlarının kullanılması, *intellectus*’un sonradan yarattığı kategorilerin momentlerinden önce kullanımını engellemek içindir, dolayısıyla yanlış anlamaları ve bilgisizlikleri önlemek içindir.⁶ Zaman mekândan ayrılmadığında, birinin anlamı diğerinde dolaysızca (entelektüel dolayım olmadan) keşfedilir.

6 Felsefi kökenli bu kavramlar hakkında bkz. Fl. Gaboriau, *Nouvelle initiation philosophique*, c. II, s. 65 ve devamı, Casterman, 1963. Ve elbette *Summa Theologica*.

Mutlak mekân özel mekânı (ailelerin ve bireylerin mekânını) yönetmez. Ona çok fazla özgürlük bırakır mı peki? Bu mekân kamusal ile özel arasındaki farklılığa izin vermez. Özel denen yaşam, farklı, dinsel ya da siyasal bir statü -aile ocağı- edindiği ölçüde onu da içerir. Evlerin ve binaların yüksek ya da alçak yerler etrafında az çok mütevazı bir şekilde gruplaşmasını sağlayan cılız bir özgürlük söz konusudur.

Mekânın Roma'daki örgütlenmesi bu noktada da çeşitliliğe fazlasıyla yer bırakır. Ama bunun bedeli nedir?

IV, 3. – Şairler, soylu abartmaları içinde, Çukuru, Uçurumu ve bunların mantıksal sonucu olarak Dorukları, Zirveleri asla ihmal etmediler. Batı kültürünün şafağında Dante, Derinlik ve Yükseklik (Cehennem ve Cennet) temalarını kıyaslanamaz bir güçle, yüzeyler ve yüzeysellikler karşısında belli bir küçümsemeyle ele aldı, ki bunların itibarını daha sonra iade etmek gerekmiştir (Nietzsche). Karanlık ve Aydınlık, Şeytansı ve Tanrısal zıtlıkları, Hugo'nun yüce retorikine kadar uzanır. Mekân ile dil arasındaki bu ilişkiler hâlâ yeterince iyi bilinmeyen beklenmedik serüvenlerden geçmiştir.

Filozoflar arasında ilk kez Heidegger, *Sein und Zeit*'ta Mundus'u imge, sembol, mit ve de yer bakımından incelemeye tabi tuttu. "Dünya"yı bir tarihçiden, bir antropologdan, bir toplum analistinden ziyade bir filozof olarak inceledi.

Mundus. Küçük İtalyan kasabası, bu kutsal-lanetli yeri çevreler. Bu bir deliktir: çöp deposu, kamu çöplüğü. Artıklar, pislikler, idam mahkûmları, Baba'nın "yetiştirmek" istemediği (doğumundan sonra, yerden alıp, biyolojik değil ama toplumsal ikinci doğuşu için başının üzerine kaldırmadığı) yeni doğmuş bebek oraya atılır. Deliğin *derin* bir anlamı vardır! Bu delik, siteyi, yerin üstündeki mekânı, ışığı, toprağı ve teritoryayı, üretkenlik ve ölümün, başlangıç ve sonun, doğumun ve cenazenin gizli ve yasadışı yeraltı mekânlarına bağlar. Daha sonraları Hristiyanlık dönemlerinde mezarlık da böyledir... Bir geçiş yeridir: Mezarlık dolayısıyla ölü canlar toprağın bağrına girer ve yeniden doğmak için oradan geri çıkar. Zamanın yeri, doğumlar ve mezarlar, anne ve besleyici toprağın vajinası, derinliklerden gelen karanlık koridor, aydınlıklara açılan mağara, gizli güçlerin halici, gölgenin ağzı olan "mundus" ürkütür ve yüceltir. Muğlaklık: En büyük kir, en büyük te-

mizlik olan yaşam ve ölüm, üretkenlik ve yıkım, dehşet ve büyülenme. “Mundus, immundus”tur.”

Mekânın psikanalizi, bu tuhaf ve güçlü mevcudiyet-namevcudiyeti açıklayabilir mi? Kuşkusuz açıklar, ama gecikmiş bir rasyonelleştirmenin tersine, yavaş bir “tarihsel” salgılama, tören kuralları ve mitleriyle birlikte İtalyotların kaygılarını çukurların içine yerleştirdiği ve odakladığı, üst üste konmuş bir yorumlama deposu hayal etmek gerekmez mi? Boşluğun merkez olması ve “dünya” kavrayışının merkezi olması, tek bir unsurun -psişik- eylemiyle açıklanamayacak kadar tuhaftır. Hele ki bu temsil mekânının içinde barındırdığı gelecek düşünüldüğünde.

Roma. Şehir yeraltı güçlerinden kurtulur. Onları hissedilir biçimde temsil ederek onlara meydan okur. Ezeli Şehir doğayı -simgeleyerek- kendi düzenine -askeri, hukuki, siyasi düzenine- dahil eder. Yurttaş, şef ve baba olan asker, şehrin mekânı içinde, temsiller ve gerçeklik içinde dişiliğe bir yer atfeder. “Mundus” Romalılığın oluşumunda bir rol oynamışsa, bu, tersi ve mantıksal sonucu olan baba figürü vasıtasıyla olmuştur. Baba hükmeder; neyse o olur: şef, politik asker, dolaşısıyla (zaferi, ganimet bölüşümünü, yerlerin, öncelikle de toprağın yeniden dağılımını örgütleyerek mağluplara dayatılan) Yasa ve Hukuk. Pater-Rex dünyaya katlanmaz; kendi iktidarı ve hukuku altında, Mülkiyet ve Ortak Mal Varlığı altında, başkalarının “varlığıyla” değil, aynı iktidarı paylaşanların hakkıyla sınırlanmış *Jus utendi et abutendi** altında onu elden geçirir. Pater-Rex, daha sonraları da -yüksek yargıç ve din adamı- Imperator, kendi etrafındaki mekânı -iktidar mekânını- yeniden oluşturur.

Batı toplumunu (ideolojileriyle birlikte) üretmesi gereken mekânsal (toplumsal) ve zihinsel düzenlemeler böyle doğar. Başka deyişle: (Roma) hukuk(u), Yasa mefhumu, hukuki ve ahlaki Ortak Mal Varlığı ve Babalık düzenlemeleri.

Babalık kendi hukuki yasasını (büyük harfli Yasa) anneliğe dayattığında, soyutlama düşünce yasası halini alır. Baba’nın toprak üzerindeki, mallar, çocuklar, hizmetçiler ve köleler, kadınlar üzerindeki tahak-

* Lat. Mülkü tahrip etmeden kullanma hakkı ve mülkü suiistimal etme ya da tüketme hakkı. (e.n.)

kümü soyutlamayı işin içine katar ve bunu gerektirir. Dışılık tarafında, dolaysız, (başlangıçta, tarımsal üretime ayrılmazcasına bağlı) yaşamın yeniden-üretimi, zevk ve acı, toprak ve uçurum vardır. Bu babalık iktidarı, yazı ve yazıtlar yoluyla, taş yoluyla doğaya dayatılan işaretlerin yasası olmadan ilerlemez. Hâlâ önem taşıyan annelikten (kan bağı ilişkisi) babalığın baskın çıkmasına geçiş, zihinsel ve toplumsal bir mekânın oluşumunu içerir; toprakların özel mülkiyetiyle birlikte, bunların paylaşımı da hem mülklerin sınırlarını hem de mülk sahiplerinin statüsünü belirleyen soyut ilkelere göre kendini dayatır.

Roma. *Urbs* ve *Orbs*. Antik site “*imago mundi*” olarak kavranır, algılanır. Etrafında dağılanları bir araya getirip toparlar. Doğanın içine, tarihsel bir alanın içine, iyice belirlenmiş ve çevreleyen şey karşısında güçlü bir şekilde algılanmış bir durumla birlikte dahil olarak, bir mekân temsiline yer verir; yurttaşların düşündüğü şey, herhangi bir mekân değil, daha geniş bir şeydir: bütün mekânı, yeryüzünü, dünyayı temsil edişleridir. Buna karşılık, sitenin içinde temsil mekânları oluşacaktır; kadınların, hizmetçi ve kölelerin, çocukların kendi zaman ve mekânları olacaktır. Özgür yurttaş, politik asker, mekânsal olarak katılan, kendi sitesi içinde şekillenen dünyanın düzenini hayal eder. Askeri karargâh, araçsal mekân, başka bir düzene uyar (*cardo* ile *decumenus*’u eksen alan, sert bir şekilde simetrik, dörtgen mekân).

Roma’nın kuruluşu -rivayete bakılırsa- tanınmış törensel kurallara göre gerçekleşir. Kurucu (Remus) sabanla bir çember çizer, doğadan bir mekânı çıkartır, ona siyasal bir anlam katar. Bu kuruluş içerisinde (ayrıntılar üzerinde durmayalım) her şey hem semboliktir hem de pratik; gerçek ile anlam, dolaysız ile soyut buluşur.

Roma mekânında her şey sanki bir “*intuitus*” mekânın kavranışını, kuruluşunu yönlendiriyormuş gibi cereyan eder. *Orbs* ve *Urbs*: geometrikleştirilmemiş, değirmi biçim. Bunun sonucu olan mekânsal ve hukuki rasyonellik, Romalılığın temel, en somut yaratıları içinde devam edecektir: kubbe, kemer, daire (sirk, *circulus*), hatta -en azından bazı dönemlerde yuvarlak kesilmiş bir kumaşta baş için bir delik açarak biçilen- Roma ihramı. “*Intuitus*”, “*habitus*”a karşı durarak, burada, entelektüel özlü teorik bir sezgiyi değil, (yine mekânsal olan) temsillerin motive ettiği (mekânsal) bir pratiği belirtir.

Yolu Roma'ya düşen, mekânın yaratılışını merak eden kimse, sadece mermer Roma'yı değil, tuğla Roma'yı da dikkate almalıdır; sadece -anlam bakımından zengin olmakla birlikte- Kolezyum'a ya da Forum'a bakmakla yetinmemelidir; mermer ön cephesinde fazla oyalanmadan, Panteon'u da özenle incelemelidir. Bu ünlü anıtın içi, şehirden doğan, göksel güçlere açılan, bütün tanrıları kabul eden, bütün yerleri içeren dünyayı yeniden-üretir. Yolcu, rehberleri bir yana bırakarak, bu mekânın yapımını da analiz etmelidir: kavislerin görkemli iç içe geçişi, yapıyı oluşturan sıra kemerlerin (taşıyıcı olsun ya da olmasın) birbirine girmesi. Mekân yaratan (üreten) bir imge; işte, Roma bunu sunmaktadır. Hangi mekân? Ayrıntılandırılmış, gücün mekânı. Siyasal mekân sadece edimlerle (barış, yasallık, yasama gücü oluşturan maddi şiddetle) oluşmaz. Böyle bir mekânın doğuşu, bir pratiği, imgelerin, sembollerin, binaların, şehirlerin, yeri belli toplumsal ilişkilerin yapımını da içerir.

Bu sofistike, zayıflamış *intuitus*'un *habitus* olmasıdır paradoks. Taşın içine, Şehrin içine, paternalist yasanın içine, İmparatorluğun içine dahil olmuş mekân temsili, temsil mekânına dönüşecek, güçlendirilmiş versiyonu içinde kavuşulan Mundus'a -yeraltı ve cehennemî uçurum- gömülecektir. "Temel" olarak alınan bu temsil mekânı, İmparatorluğun ve Şehrin uzun çöküş dönemi boyunca, Hristiyanlığın özü olacaktır. Dahi barbar (Aziz) Augustinus'la birlikte: "Mundus, immundus'tur" denecektir.

Roma'yı ve Romalılığı özetlersek, analiz şunları ayırt eder:

a) ikili *mekânsal pratik*. Sivil ve askeri Yol, Urbs'u egemenlik altındaki köylere bağlar. Roma yolu, "orbis terrarum"un ortasında Urbs'un, halkın ve senatonun siyasal merkeziliği ortaya koymasını sağlar. İmparatorluk yolundan geçişi sağlayan, Urbs'tan Orbs'a giden Kapı, kutsal alanı tebaalaşmış bölgeden ayırır, girişi ve çıkışı sağlar. Diğer kutupta, hukuki olarak "siyasal" toplumun bağrında ve aynı prensiplere, yani mülkiyet prensiplerine göre oluşan "özel" yaşam kutbunda, Roma Evi belirli ihtiyaçlara denk düşer.⁷

b) ikili *mekân temsili*: Orbs ve Urbs, değirmi, açılımları ve içerimleriyle (kemer ve kubbe) ve dikey iki eksenle -*cadore* ve *decumemus*-, kapalı, siperli, tahkim edilmiş mekânlı, sert bir şekilde bölgelere ayrılmış askeri karargâhla birlikte görülür.

7 Bkz. Vitruvius'daki kesin tarif, éd. A. Choisy, Paris, 1907, VI, 7 ve devamı.

c) ikili *temsil mekânı*: askeri, otoriter, hukukî, hükmedici ilke erildir; dışı ilke, inkâr edilmeyen ama dahil edilen, toprağın içinde “yıpranmış”, tohumların ve ölülerin yeridir, “dünya”dır.

Bu üç belirlenim, genel bir birlik içinde, algılanan, tasarlanan ve yaşananı denk düşer. Tarih boyunca geliştirilip inceltilmiş mekânsal bir pratik içinde ve bu pratik dolayısıyla bir *intuitus*, *habitus*’a dönüşür: sağlamlaşma, ardından zayıflama. Bu sırada ve bunun ardından *intellectus*, yani Vitruvius’un eserinde, keza çeşitli söylevlerde (Cicero ya da Seneca) kendini gösteren “tasarlanmış olan” devreye girer. Bu üç terim ve bunların belirttiği ve ima ettiği şey mekân üretiminde işin içine girerler ve etkileşimler sırasında orijinal *intuitus*, kısmi bir sistem oluşturur: kubbe ve büyüleyiciliği, kemer ve sukemerî. Romalılıkta örgütlenme, düşünce, mekân üretimi birlikte -neredeyse aynı adımlarla- ilerliyordu. Hangi işaretin hükümünü altında? Logos’un değil, Yasa’nın işareti altında.

IV, 4. – Hristiyanlık bir kelime oyunu üzerinde yaşayacaktır: “Mundus ve immundus” (Logos ve Kelam üzerine aynı ölçüde ünlü ve sofistike olan diğer oyunla birleşir). Sonraki felsefe, Hristiyan toplumunun felsefesi ise, Augustinusçu zaman ve mekân (özne ve nesne) ayrımı üzerinde -bu sonuncunun değer yitimiyle- yaşayacaktır.⁸

Moderniteye yaklaştıkça, Marx’ın etkisi altında, ekonomi, kâh tarihle kaynaştırılarak (tarihsel denen materyalizm), kâh tarihe karşı çıkartılarak (bayağı ekonomizm) abartıldı. Böylece, ekonominin koşulu ve desteği olarak tarih bilmezden gelindi. Ya Yunan kökenli Logos ve mantık? Ya Roma kökenli hukuk ve yasa? Bunların statüsü belirsiz kalıyor, kimileri tarafından fetişleştirilirken, kimileri tarafından gözden düşürülüyordu. Oysa bunlar sadece ideoloji değil, pratik yaratıcıydı. Mantık bilginin ayrılmaz parçasıdır, hukuk praksisin parçasıdır. Bunları antropolojiye, doğrudan doğruya tarihselliğe mi göndermek gerekir? Kolay değildir bu. DüşünümSELLİK mekânı -soyut, arındırılmış, boşaltılmış mekânı değil, “gerçek” mekânı, somut kiplikleriyle birlikte mekânı- dikkate alırsa bu belirsiz statü belirginleşir. Mantık ve Hukuk, öncelikle, mekân temsillerini ve temsil mekânlarını içeren ve kapsayan mekânsal örgütlenme biçimleri değil miydi?

8 Bkz. “İtirafılar”ın X. kitabı.

Durum birçok açıdan şaşırtıcıdır: “Bizler”, Batılılar, yarışın sonuna gelmiş bir geleneğin mirasçıları, “bizler”in kısmen nitelendirebildiğimiz bir toplumun (kapitalizm mi? Yahudi-Hıristiyanlık mı? Her ikisi mi? Bedensizlik kültürü mü? Çelişik bir biçimde hem izin veren hem bastıran toplum mu? Bürokratik olarak yönetilen tüketim mi?), bir kültürün ve uygarlığın sonuna gelmiş “bizler”, kendimizi Roma dünyasından ziyade Yunan Logos ve Kozmos’una yakın hissediyoruz, oysa Roma dünyası bize derinden musallattır.

Yunan Polis’i bir *sinoesizm*’den (köyler birliği) doğdu; tepesinde ise akropol ve agora bulunmaktaydı. Doğumunda günün aydınlığı vardı. Deniz, bütün nimetleriyle birlikte, hiç de uzakta değildi. Tehlikeli ama erişilmez olmayan meçhuldeki ve uzaktaki, birbirinden ayrı telakki edilemez merakı, imgelemi ve düşünceyi kıskırtıyordu.

Bir geç dönem retoriği, burada olduğu gibi başka yerde de bir buluşma ve pratikten kaynaklanan şeyi muammalı ve olağandışı kıldı. Yunan sitesi yeraltı güçlerini başından savmazdı; onları aşarak üzerlerinde yükselirdi. Kimi zamansa onları ele geçirirdi (Eleusis). Birer yurttaş olan şehir sakinlerine göre, temsil mekânı ile mekân temsili -çakışmadan- birbirine uyar ve uyumlanır.⁹ Dünyanın düzeni, sitenin düzeni, evin düzeni, bu üç düzey ya da kısım, fiziksel mekân, siyasal mekân (toprağıyla birlikte şehir), (şehrin içindeki) kent mekânı bir birlik oluşturdular. Basit, homojen bir birlik değil, farklılıkları ve hiyerarşiyi içeren, bileşim ve önermeler birliği. Aynı zamanda, bilmekle muktedir olmak, toplumsal teoriyle pratik de ortak bir ölçüye dahil oldu. Keza, zaman ve ritimler, günlerin ve gecelerin ritimleri de mekânın örgütlenmesiyle uyum içindeydi; ev içi sunakla, ortak ocakla, Agora’nın -yurttaşların toplanmasına elverişli ve açık yer, siyasal merkez- üzerindeki 500’ler *Meclisi*’yle [*Boulè*], tapmak ve stadyumlarla uyum içindeydi.

Bütün tarihsel toplumlar kadınların önemini azalttılar ve kadınlığın etkisini sınırlandırdılar. Yunanlarda bu etkinlik, kocanın mülkü olan, onun tarafından ekilen bir tarlanın verimliliğine indirgenir; yeri, evin içi olarak belirlenmiştir: sunağın, ocağın etrafı; yuvarlak, kapalı ve

9 J. P. Vemant’ın psikolojik bir tarih bakiş açısıyla gösterdiği şey budur (*Mythe et pensée chez les Grec*, I, s. 209, 225, vb.). Yunanlı olmanın bu yorumu, filolojiye daha fazla yaslanan Nietzsche’nin yorumundan daha belirgin olmakla birlikte, şiirsel kapsamı yitirir.

sabit mekân olan *omphalos*'un etrafı, karanlık çukurun son izi olan fırının etrafı. Toplumsal statü de sembolik ve pratik statüyle aynı kısıtlamayı takip ettiğinden, bu iki veçhe mekânsallık (mekânsal pratik) içinde birbirinden ayrılmaz görülür.

Dolayısıyla, yeraltı dünyası ortadan kalkmadı. Gündüz, Zeus ve akıl, karanlık (kitonik) güçleri yendi. Cehennem dünyasının derinliklerinde, bozguna uğramış Titanlar kıpırdanıp duruyorlar. Ölüler dünyasında gölgeler Lethe'nin suyunu içiyorlar. Yunan dehası yeraltı dünyasının yerini belirlemeyi, onu ayrıntılandırmayı, adlandırmayı; onu yüzeye, sürülerin otladığı dağa, ekilen kırlara, zenginlikleri taşıyan teknelerin bordolarının yol yol çizdiği denize tabi kılmayı bildi. Roma'da olduğu gibi ona hakim olmak ve sahiplenmek yerine, Yunan dehası onu uzaklaştırıp bir yere yerleştirir (Delphi'ye ve Bakhüs şenliklerine). Bu imgelerin anlamı edebi metinlerde bulunmaz; tersine: tören kuralları, (Hesiodos'tan Platon'a) mitsel anlatılar, toplumsal mekânda olup biteni imge ve sembollerle ifade eder. Kavramsal rasyonelleştirme özellikle (felsefeyle birlikte) Yunanların uygarlıklarının sonuna doğru ortaya çıkan bir geç dönem eseri oldu.

IV, 5. – Toplumların çoğu bu yolu izlediğine göre, farklılıklar nereden kaynaklanmaktadır? Toplumların farklı statülere, eril ilkenin ve bunun baskınlığının değişik ifade ve formülasyonlarına varması nasıl olur? Atina'nın şekillendirdiği Yunan ile Roma'mn şekillendirdiği İtalya öyle farklı toplumlara varır ki, biri Logos'u (mantık ve bilgi), diğeri Hukuk'u üretip aktarır.

Bu sorgulamalar karşısında kendini rahat hissetmesi gereken psikanaliz buna cevap verebilir mi? Oedipusçu şema, üçgen şeması çok mekanik, çok homojenleştirici, nedensel bir açıklama oluşturmaya sağlar. "Oedipus üçgeni"ne her yerde rastlanır. Üçgen yapısının açıklayıcı bir gücü vardır; fakat eğer bu sabit bir yapıysa, bu kadar farklı etkileri nasıl doğurur?

Burada soru başka türlü: Toplumsal pratiği bedeninin uzantısı gibi keşfederek ve bunu da mekânın zaman içinde doğuşu, netice itibarıyla üretilmiş kabul edilen bir tarihsellik içerisinde ele alınır.

Bu tarih boyunca erkekliği ['virilité'] erillikten ['masculinité'] ayırmak gerekmez mi? Roma'yı eril erdem ve değerler -askerin ve idare-

cininkiler- yönetir. Erkeklik ise Yunan'a özgüdür; düşmanlara daima meydan okuyan ve dostlarla rekabet eden erkeklik; kâh kaba kâh incelikli anlam ve hedefi başarı olan erkeklik; her şeyden çok *mükemmel olmayı* isteyen ama küçük görevler karşısında cesareti kırılan ve uzun vadeli kararlar vermek gerektiğinde -kararsızlık geçirerek- karmakarışık bir hal alan erkeklik. Kozmik düzeye -Tanrılar düzeyine- yükseltilmiş bu erkeklik, rekabet halindeki küçük grup özelliğini korur.

Yunanlarda erkeklik ve rekabet: Onlar, *eristikos* [münazara] ile *agonistikos*'un [kavga, güreş] biri iyi, diğeri kötü iki kullanımını ayırt etmişlerdir. Kavganın kötü kullanımı rakibin imhasını önerir; iyi kullanımı rakipten daha iyisini yapmaya çalışarak ona değer verir.¹⁰ Adalet -*Dike*-, *Hubris*'in karıştırdığı bu meydan okuma ile güvensizlik veçhelerini birbirinden ayırır. Roma ve Romalılar hakkında başlangıçtaki *intuitus* ile sondaki *habitus*'u ayırt etmek mümkünse de, bu ayırım Yunanlar konusunda geçersiz kalır.

Yunan mekânını doğuran imge, zaten tamamen oluşmuş, tam gerektiği gibi iskân edilmiş bir mekândır. Bu, ocakların, her bir evin, *Polis*'in, verimli bir kaynaktan ışık ve güneş alan, iyi seçilmiş, iyi yerleşmiş bir yüksekliğin üzerinde uygun bir şekilde düzenlenişidir. Mekânsal ve toplumsal hiyerarşi olan Yunan şehri, *demes*'i -aristokrat aileler-, köyleri, zanaatkâr ve tacir gruplarını bir birliğin -*Polis*'in- içine dahil etmek için gayet tanımlı mekândan yararlanır. Hem araç hem amaç, hem bilgi hem eylem olan, doğal ve siyasal bu mekân, insanlarla ve anıtlarla dolup taşar. Merkez toparlar. Bu, agora'dır. Akropolis tepesindeki tapınak, uzamsal-zamansal mekâna öncülük eder ve onu tamamlar. Tapınak, hiçbir şeyin imgesi değildir. Orada, "kayalık vadede ayakta durmaktadır." Doğumların ve ölümelerin, bahtsızlıkların ve refahların, zaferlerin ve bozgunların vuku bulduğu ilişkilerin birliğini kendisi ve tanrı etrafında toplar ve burada düzenler (Heidegger). Dekoratif olan, işlevsel olan hiçbir şey yoktur. Mekân, taşların boyutu, kütlelerin geometrisi ve düzenleme, birbirinden ayrılmaz. Mekânın örgütlenmesini ve kütlelerin dağılımını, destek ve dayanaklarıyla birlikte giriş ve boyunduruklar yönetir. "Düzen"lere başvurulması ve bunların

10 Bkz. Nietzsche'nin Eris'i ele alışı, *Zarathoustra*, I, Vom Freunde ve II, Von den Mitleidigen. "Immer sollst du der beste sein... diese mächte einem Griechen die Seele zittern" (von Tausend und einem Ziele). İkili Eris hakkında bkz. J. P. Vernant, *age.*, s. 33.

önemi buradan kaynaklanır. Sütunlar (Dor, İyon, Korint) “düzenleri” oluşturur. Bu “düzen”ler hem insanın hem de dekorasyonun parçasıdır. Soylu bir alnın üzerindeki güzel bir tutam saça benzeyen *kozmos*, iyiyi güzelden ayırmadan, açık bir şekilde düzenlenir.

Peki ya farklılık? O da *üretilmiştir*. Tasarlanmış, temsil edilmiş haliyle değil. Bir bilginin, bir sözce dizisinin, -bir bilgi çekirdeğiyle birlikte olsa da olmasa da- epistemolojik bir alanın parçası asla olmamıştır (ancak ileri bir tarihte ve dolaylı olarak bu olur). Tasarlanmış bir farklılık, her iki terimin de karşılaştırmalı olarak aynı düşünceye, aynı entelektüel faaliyete dahil olmalarından dolayı, zaten *indirgenmiş* değil midir? Bu edim eylemden önce gelse de ve pratik eylem entelektüel edimi gerçekleştirse de, farklılık, bu durumda, *varılan sonuçtur*.

Kozmos ile Dünya arasındaki farklılık “tarihsel” denen bir dönem boyunca doğar; söz konusu terimlerin her biri diğerini göz ardı eder ya da bilmezden gelir. Bir mekân imgesinin ya da kavramının ya aşağıdan ya yukarıdan, ya uçurumdan ya zirveden esinlenebileceği, herhangi bir yöne, herhangi bir yönelime vurgu yapabileceği çok daha sonraları ileri sürülebilir. Elbette. Fakat karşıt imgelerden biri diğerine karşı, ondan farklılaşmak için oluşmamıştır. Farklılık kendiliğinden meydana gelir, ki bu da *üretilmiş* farklılığı, *somuca vardırılmış*, genellikle *indirgenmiş* farklılıktan ayırır.

IV, 6. – Mutlak mekânın varoluş tarzı nedir? Kurmaca mıdır gerçek mi?

Bu şekilde ifade edilen soruya cevap vermek imkânsızdır. Bu alternatiften yola çıkıldığında, önerilen iki terim arasında sonsuzca gidip gelmek mümkündür. Kurmaca mı? Kuşkusuz! “Mutlak” bir mekânın somut bir yaşamı nasıl olabilir? Gerçeklik mi? Kuşkusuz! Yunan’ın ve Roma’nın dinsel mekânı nasıl olur da siyasal “gerçekliğe” sahip olmayabilir?

Mutlak mekânın zihinsel, dolayısıyla “kurmaca” bir varoluşu vardır. Fakat toplumsal bir yaşama da sahiptir; özgül ve güçlü bir “gerçekliği” vardır. “Zihinsel” olan “toplumsal” bir faaliyet zinciri içinde “gerçekleşir”, çünkü kurmaca, Tapmağın, Sitenin, anıtların, sarayların içinde gerçeğe dönüşür. Soru, geç dönem kategorilerini -“kurmaca”nın karşısına çıkan “gerçek”- aşmasa da ihlal eden, varlığı sıradanlaştırılmış bu yapıtları göz ardı etmekte ya da bilmemektedir. Bir tapmak, çevresin-

dekilerle birlikte, kurmaca mıdır gerçek mi? Gerçekçi kişi taşlardan başka bir şey görmez; metafizikçi, tanrısallığa adanmış bir yer görür. Başka şey yok mudur?

Bu mutlak mekân kaybolmadı. Peki sadece kilise ve mezarlıklarda mı korunuyor? Hayır. Ego, Logos'un tepesinden bakmadığında, bir delikte, kendi "dünya"sında saklanır. Onun sesi çoğu zaman pis kokulu ve kimi zaman esinli bir mağaradan gelir. Sözün mekânı mıdır bu? Hem kurmaca hem gerçek olan bu mekân, bedenın mekânı ile mekân içinde bedenler (yasak) arasındaki devredilemeyen aralıktan, iki aradalıktan sızar her zaman. Kim konuşuyor? Nereden, hangi yerden konuşuyor? Giderek aşinalık kazanan soru, paradoksu gizlemektedir: İşaretlerin ölümcül soyutlamasının dahil olduğu ve (el kol hareketleriyle, sesle, dansla, müzikle) kendini aşmaya çalıştığı zihinsel mekân, mutlak mekân. Kelimeler mekânın hem içindedir hem değil. Mekândan söz ederler; mekânı kapsarlar. Mekân üzerine söylem, mekânın içinde bulunan bir yerden değil, hayali ve gerçek, dolayısıyla "gerçeküstü" ama yine de somut -yine de kavramsal!- bir yerden gelebilecek mekânın bir hakikatini içerir.

Doğadan alınma, ama yine de ağaçtan ve taştan yontulmuş heykeller kadar doğal özelliklere sahip bu yer, aynı zamanda sanatın da yeri olamaz mı?

IV, 7. – Siyasal güç, bu gücün dünyadaki temeli ve toprak mülkiyeti tarafından nitelenen "Devlet-Site-İmparatorluk"un uzun süren çöküşü boyunca Şehir yok olur. Toprak sahibine (latifundia) ait olan *Villa*, kutsal bir yer hiç değildir. Tarımcı-pastoral mekânda kodlanmış, yasalaştırılmış bir mekânsal pratik gerçekleştirir; toprağın özel mülkiyetidir bu. Dolayısıyla, Roma toplumunun genel özelliklerini (hukuki ilkelere göre düzenlenme), (pek yaratıcı olmayan ama incelikli) estetik bir zevkle, hayatın süslenmesiyle birlikte, maddi bir üretim birimi içinde birleştirir. Daha klasik dönemden itibaren Cicero'nun, Plinius'un, vb. metinleri buna kanıttır. Mekân içinde çeşitlilik, özel alanın yasal üstünlüğü, Yunan düzeninin yitilişini, birlik – form – yapı – işlev kopuşunu içerdiği gibi, binalarda dekore edilmiş bölümler ile işlevsel bölümler arasındaki, hacimlerin kullanımıyla yüzeylerin kullanımı arasındaki ayrımı, dolayısıyla, inşa ile bileşim arasındaki, mimari ile kentsel gerçek-

lik arasındaki ayrımı da içerir. Bu sıfatla, (Aşağı İmparatorluk ile dekadans döneminin)* Roma villası, Batı Avrupa’da büyük bir gelecek vaat eden yeni mekân üretici olarak belirir. Çöküş sürecinde Roma dünyasının sürekliliğinin sırrı budur. Villa sadece bizim köy ve şehirlerimizin çoğunun doğumuna yol açmakla kalmaz, özellikleri daha sonra kendini gösterecek bir mekân anlayışı da önerir: Unsurların ayrışması sonucu, pratik çeşitlenme; mülkiyetin birleştirici ama soyut ilkesine tabi olma; mülk sahibi için bile kendi başına yaşaması imkânsız olan -çünkü hukuki, dolayısıyla “yaşantı”nın dışında ve sözüm ona üstünde- bu ilkenin bir mekâna dahil olması.

Böylece, Romalılık kendi sonuna doğru yol alacaktır (uzak bir son; çünkü 20. yüzyılda bile henüz bu sona erişilmemiştir). Serbest kalan özel mülkiyet ilkesi kısır değildir; bir mekân doğurur. Yüzyıllar boyunca devletin sessizliği, resmi tarihte ve çoğu tarihçide, tarihsel varoluşunun olmamasıyla ifade bulur. **Amma** hata! Galya-Roma’nın olduğu Batı’da en değerli Roma fetihleri korunacaktır: inşa sanatı, sulama ve bent kurma sanatı, büyük yollar, tarımın yetkinleştirilmesi (Galyalıları da buna katkıda bulunmuştu) ve nihayet ve bilhassa (özel) mülkiyet hakkı. Bu “hak”kı, bütün kötülüklerin kaynağı olarak, paradan ve metadan daha fazla suçlayamayız. “Kendinde” kötü bir şey yoktur. Mekâna tahakküm eden (daha kesin bir ifadeyle, mekânı *dominium*’a tabi kılan) mülkiyet ilkesi, doğanın, kozmosun ya da dünyanın seyrine son vererek, yorumlamak yerine dönüştüren mütehakkim eylemlerin yolunu gösteriyordu. Özel mülkiyetin tahakkümündeki toplumda bunun varacağı yer bir açmaz mıydı? Tek başına ele alındığında ve mutlağa varındığında, elbette böyledir. Dolayısıyla, barbarların sahneye girişinin yararlı bir etkisi olmuştur: Barbarlar kutsal mülkiyete tecavüz ederek onu döllediler. Yine de onları kabul etmek, onlara şans sunmak, yerleşmelerini sağlamak, “villa”ları değerlendirmek, Galyalı-Romalı kolonları senyör olmuş köy topluluğu şeflerine tabi kılarak çalıştırmak gerekmişti. Barbarlar -deyim yerindeyse- mekânı temizlediler; en eski

* Roma’nın Augustus’la imparatorluğa dönüşmesinden (M.S. 27) itibaren geçen kabaca ilk 250 yıllık dönem genişlemenin ve ihtişamın olduğu Yukarı İmparatorluk [*Haute-Empire*] dönemi olarak adlandırılırken, bu tarihlerden sonrası Aşağı İmparatorluk [*Bas-Empire*] ve giderek çöküş [*décadence*] dönemi olarak geçmektedir. (e.n.)

işaret noktalarını, tarımcı-pastoral döneminkileri, daha doğrusu tarımcı olmaktan ziyade pastoral döneminkileri yeniden ortaya çıkardılar.

Demek ki, bu imparatorluk sonu döneminde, bu yukarı Ortaçağ'da, belirgin boşluğun içinde, mutlağın ayağını kaydıran, Roma'nın dinsel ve siyasal mekânını laikleştiren yeni bir mekân yerleşmiştir. Bu da onu tarihsel mekâna, birikim mekânına dönüşmeye hazırlamıştır – zorunlu, ama yetersiz koşul. Duruma göre, senyörlük konutuna ya da köye dönüşen “villa”, yeri kalıcı olarak tanımlar: Bir binanın toprağa yerleşmesi.

IV, 8. – (Augustinusçu) teolojinin sofistike kıldığı dünya imgesi, Roma İmparatorluğu'nun ve devletinin çöküşünü, latifundia dönemini ve barbar yenilikçilerle dramatik karşılaşmayı yaşadı. Bu perspektifte, M.S. 1000 yılı bütün dönemlerin en verimli olarak karşımıza çıkar. Belirgin boşluğun ortasında, başka bir şey kendini gösterir. Çağdaşlar kaygıya kapılır, çünkü sadece geçmiş görmektedirler. Zaten dönüşmüş bir mekân zaten beşiktir, vuku bulacak şeyin doğum yeridir.

Hristiyanlık, kurumsal halleri ne olursa olsun, mezarları kutsar. Tanrısal mührün damgaladığı kutsal yerler -Roma, Kudüs, Compostelle- birer mezardır: İsa'nın mezarı, Aziz Pierre'in ya da Aziz Jacques'ın mezarı. Büyük hac yolculukları kalabalıkları, ermiş sandukalarına, kutsal emanetlere, ölümün kutsallaştırdığı nesnelere doğru yola çıkarır. “Dünya” hüküm sürer. Bu din, ölümü -bu terim kullanılabilirse- kodlar. Onu ritüelleştirir, seremonileştirir, yıldönümünü kutlar. Manastırlarda keşişler ölümü tefekkür ederler ve “dünya”da ölerken ancak bunu yapabilirler ki bu da “dünya”yı tamamlayan bir şeydir. *Kriptik* özlü din, bu yeraltıları, kilise mahzenleri etrafında döner. Her kilisenin, her manastırın altındaki mahzende, mitsel ya da tarihsel, kutsanmış bir kişinin kemikleri ya da kemiklerinin bir bölümü bulunur. “Kutsal kişi” şehittir; hayatları pahasına şهادette bulunmuş olanları ve yeraltı mezarlarının dibinde -gölgelerin antik kralığı yanında hiç olan bir “derinlikte”- şهادette bulunmaya devam edenleri belirtir. Azizin varlığı, “dünya”da -yeraltı mekânıyla özdeşleştirilen mutlak mekânda- dağılmış yaşam ve ölüm güçlerini kriptin içinde yoğunlaştırır. Bu karanlık din, Roma'nın, Şehrin ve Devletin sonuna eşlik eder. Bu bir tarım toplumuna denk düşer; vasat düzeyde üretkendir, tarım (manastır etrafındakiler hariç) değer yitirir, açlık tehdidi vardır, verimlilik için tamamen okült güç-

lere bel bağlanır. Bu koşullarda, Toprak Ana, acımasız Tanrı Baba ve iyi niyetli aracı birbiriyle bağdaştırılır. Kriptlerde ve mezarlarda azizlerin işaret ve temsilleri bulunur. Ender olarak heykele rastlanır ya da (göründüğü kadarıyla) hiçbir zaman heykel bulunmaz. Daima resim. Bu resimlerin kayda değer yanı, kimi zaman (azizin bayramı sırasında) ellerinde mumlarla kriptin içine giren ruhban hariç, kimsenin onları görmemesidir. Bu durumda, bu yoğun anda imgeler canlanır, ölümler belirir. Bu kriptik resimde görsel hiçbir şey yoktur. Onun varlığı -sonraki kategorilere göre düşünenler ve bunları geçmişe yansıtanlar açısından- çözümsüz bir problem ortaya koyar. Bir resim nasıl görünmez olabilir, geceye adanmış olabilir? Neden Lascaux freskoları ve Saint-Savin kriptindeki? Bu resimler görülmek için değil, “var olmak” için ve orada “oldukları”nın bilinmesi için yapılmışlardır: Yeraltı özelliklerini, ölüm işaretlerini, ölüme karşı mücadelenin izlerini -güçlerini ölüme karşı çevirmek için- yoğunlaştıran büyülü imgelerdir.

Kilise. Onu Roma’da bir “merkezi” bulunan ve ruhban aracılığıyla “kiliseler”e, köy ve şehirlere, keşişhane ve manastırlara, bazilika ve diğer yerlere yerleşen bir kendilik olarak hayal etmek nasıl da dar bir bakış, nasıl bir hatadır! Karanlıkların kurmaca-gerçek mekânı kilise, “dünya”dadır; ona musallat olur. Yeraltı dünyası orayı burayı deler, en küçük köyün papazından papaninkine dek her bir “kürsü”yü, yeryüzünün yüzeyini deler, ta ki sonunda “dünya” ortaya çıkana dek. “Dünya”, dinsel militanlığın, acı çeken ve militan kilisenin “dünya”sı yüzeyin altında yatar ve orada hareket eder. Bu mekânı, Hristiyanlığın mekânını bir Clairvaux’lu Bernard 12. yüzyılda güçlü kişiliğiyle işgal eder. İki krala hükmeden, ve papaya “Ben senden daha fazla papayım” diyen böyle bir dehanın gücünü sadece bu büyülü-mistik, kurmaca-gerçek birlik açıklar. Başka bir şey belirirken, Clairvaux’lu Bernard ölüm işaretlerinin mekânına, umutsuz tefekküre, çileciliğe yeniden değer kazandırıyordu. Kalabalıklar onun etrafında toplanıyordu; yalnızca da kalabalıklar değil. Onun üzerinde yattığı kuru tahta, mekânının simgesiydi.

12. yüzyılda ne olmaktadır? Tarihçilerin ortak görüşüne bakılırsa, tarih uzun bir aradan sonra nihayet yeniden başlamaktadır. Modern zamanları oluşturacak “unsurlar” ancak bu koşullarda hazırlanmaktadır. Nasıl bir gecikme! Tarihin uzun sabrına, bu şafağın alacakaranlığında çabalayan, -nedenlerin değilse de- olguların yumağını yavaş yavaş çö-

zen tarihçilerin sabrı karşılık vermektedir. İhtiyatlı davranan bu tarihçiler¹¹ 12. yüzyılın büyük hareketleri hakkında devrim demekte tereddüt ederler. Toplumun genel statüsünü değiştiren kentsel devrimle bağlantılı olarak kölelik koşullarına saldıran köylü devrimini -“serflerin devrimi”- inceledikçe daha temkinli davranırlar. Bu devrimden kim yararlanacaktır? Kral, kuşkusuz; ve de onun gücü, öncelikle feodal ve askeri nitelikte olan devlet. Ama 12. yüzyılda ortaya çıkan şey, o dönemde gerçekleşmiş değildir. Tesadüflerin ve belirlenimlerin hangi buluşması Clairvaux’lu Bernard, Suger, Abélard kadar istisnai insanların eylemini mümkün kılmıştır? Geriye dönüp baktığımızda, o dönemde ortaya çıkan şeyin doğumuna, bu doğan şeyin yeri ve beşiği fark edilmezse nasıl tanık olunur? O dönemde şehirlerin önem kazandığına kimsenin itirazı yoktur. Şehirler ne getirmiş, ne üretmiştir? Yeni bir mekân. Bu cevap, sadece (tarihsel ya da böyle olduğu iddia edilen) zamanın dikkate alınmasının sonucu olan yöntemsel ve teorik güçlükleri ortadan kaldırırmı? Belki. Ortaçağ şehirlerinin yükselişini içerimleri ve sonuçlarıyla birlikte kabul etmek gerekir. Şehir, pazar halinde örgütlendiğinden ve zanaatkârlar tarımsal çalışmadan kaynaklı malzemeleri (yün, deri) kullandığından, şehir nüfusunu beslemek için köylerde bir artı-ürünün varlığı gerekir. Bu, kent komünü içinde cemaatçilikten esinlenen korporatif birliklerin oluşumuna yol açar. Bu lonca (korporasyon) mensupları “proleter” olmasa da, bunların dernekleriyle birlikte, toplum için, yani şehir için “toplumsal olarak” üretebilen kolektif emekçi sahneye çıkar.

Papalık kendini savunur, karşı saldırıya geçer, puan kazanır. Yine de onun büyük niyeti, yani Roma kilisesinin kendini mirasçısı gördüğü imparatorluk devletinin yerine geniş bir ruhban devletinin geçirilmesi niyeti başarısız olur. Uluslar, ulus-devletler şimdiden belirmeye başlamaktadır. Manastır kültürü gerilemektedir. Yok olan şey, mutlak mekândır. Ufalânır, dağılır. Ne ortaya çıkmaktadır? Siyasal-dinsel mekândan, ölümün ve bedensizliğin işaretlerinden kurtulmuş, laik bir yaşam mekânı.

Ortaçağın kent manzarası, önceki mekânı, “dünya” mekânını tersine çevirir. Kırık çizgileri, dikeylikleri çoğaltır. Toprağın dışına sıçrar; heykellerle donanır. Yeraltı “dünya”sının kötücül ütopyasına karşı,

11 *Les Communes françaises*’de Petit-Dutaillis ve hatta yakın dönem incelemelerinde G. Duby.

iyicil ve aydınlık bir ütopya ilan eder; bilgi özerk olacaktır; boğucu bir iktidara hizmet etmeyecek, akılcı bir iktidarın güçlenmesine katkıda bulunacaktır. Büyük katedraller ne söylemektedir? Önceki dinsel yapılar karşısında, mekânın tersyüz oluşunu göstermektedirler. Mekânın dağınık anlamını Ortaçağ şehrinin etrafında yoğunlaştırmaktadırlar. *De-kripte* etmektedirler – bu kelimenin (güçlü olmaktan çok) kesin anlamında: kriptten ve kriptik mekândan kurtulmaktadırlar. Yeni mekân eskiyi “deşifre etmek”le yetinmez -bunu zaten yapar, ama aşarak yapar-; aydınlanarak, yükselerek ondan kurtulur. Bu durumda -hiç kuşkusuz ve kesinlikle- kimilerinin “beyaz iletişim” dedikleri şey meydana gelir.¹² Diğer, kara olan iletişim, kutsal olmaktan çok lanetli olanı ortadan kalkmaz. Bu iletişim, toplumun yeraltı kısmına, gizli yerlere, yüz yüze iletişimlerin dışına yerleşir.

Olağanüstü bir üçlü bu büyük ortaya çıkış hareketini canlandırır ve engeller: Clairvauxlu Bernard, Suger, Abélard. Birbirinden ayrılmaz bir üçlüdür bunlar. En yetkin “tepkisel” kişi olan Bernard’ın kudretliler nezdinde sözü geçmekte ve kitleler tarafından dinlenmektedir. Devlet adamı (kraliyetçi, asker, ve daha o dönemde “milliyetçi” – çünkü bir ülkeyi savunmaktaydı) Suger, siyasal imkanları tasarlamakta ve gerçekleştirmektedir. Sapkın Abélard ise, potansiyellerin uç noktasında, temeli arayan ve binayı temellerinden sarsan düşüncenin insanıdır. Bu sapkın kişiyi cezalandırmak için bir aşk düğümünü bahane ederek hiçbir hakareten kaçınmayan amansız bir kıyımla peşine düşülmüş olmasına ve daha baştan yenilmiş olmasına rağmen, üçlünün en etkili Abélard, daha ilerde, döneminin “en modern” olarak tanınacaktır.

Saint-Savin’deki kript, sembolikleşmiş olan “yeryüzünün tozunu” ve azizlerin (Gervais ve Protas), örnek oluşturan yaşamlarının ve şehitliklerinin görüntülerini içermektedir. Fakat kilisenin kubbesinde kutsal tarih, Eski ve Yeni Ahit canlandırılmaktadır. Bu boyalı kubbe, kriptik mekânın ters görüntüsünü taşımaktadır. Yeraltılarında bulunan şeyi açık havada göstererek de-kripte etmektedir. Saint-Savin, hayali bir karşılıklık oyunu içinde, zuhur ediş anını sergilemektedir.

E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique* [Gotik Mimari ve Skolastik Düşünce] adlı kitabında, 12. yüzyılın çeşitli yönleri

12 Bkz. G. Bataille, *Le Coupable*, N.R.F., 1961, s. 81.

arasındaki bağları sergilemek için Hegelci *Zeitgeist*'e, bayağılaşmış olan zamanın ruhuna başvurmakla yetinmez. Mimari ile felsefe arasında analogi kurma fikrinde, kendi başına, paradoksal ya da yeni bir şey yoktur.¹³ E. Panofsky, teknik ile sembol arasındaki verimli bir buluşma noktasını belirlemekten daha öteye gider.¹⁴ Bu, Viollet-le-Duc'ün rasyonalist yorumunu, (toplumsal ve tarihsel sürecin çok ileri bir analizine rağmen) mekanik, teknikçi, işlevci yorumu aşıyordu.¹⁵ Kesişen silmeler, destek kemerleri ve payandalar -gerekli koşul olsalar da- katedraleri açıklamaz. Keza ruhun göğe doğru atılımı ya da yeni kuşakların gençlik coşkusu da bunu açıklamaz. E. Panofsky felsefe ile mimari arasındaki (benzerlikten çok) türdeşliği göstermeye kadar gider. Kendi tarzında eksiksiz olan her oluşum ötekiyle bir birliğe girer; bunların her biri bir "tezahür"dür, inancın akılla açıklanması gibi bir açıklamadır. Öncelik kimindir? Felsefenindir. Çünkü öncelik vardır. Skolastisizm zihinsel bir alışkanlık yaratmıştı; bir *habitus*, dolayısıyla bir *modus essendi*'den, varlık nedeninden kaynaklanan bir *modus operandi* yaratmıştı. Mimarın *habitus*'u, doğrudan doğruya, hakikatin bu zaman içindeki birliğini, *La Somme théologique*'te¹⁶ [İlahiyat Derlemesi] doruğa erişen akıl ile inancın birliğini ilan eden tanrısal bir akıldan kaynaklanır. Gotik kilisenin mekânsal düzenlenişi, bu büyük eserin düzenlenişine denk düşüyordu; daha doğrusu onu "yeniden-ürettiyordu": zıtların uzlaşması, bütünlük içinde üçlülük, türdeş bölümlerin bir sisteme göre örgütlenme dengesi.¹⁷ E. Panofsky'ye göre, zihinsel bir mekânı, spekülâtif bir yapının mekânını (*Somme théologique*) soyut bir temsilden (türdeş bölümlerin birliği; üçün birde ve birin üçte tanrısal birliğine benzer birlik) kaynaklandırmak ve bu soyut mekândan da toplumsal bir mekânı türetmek gayet kolaydır. Onun bu şekilde doğurup ürettiği -ya da yeniden-ürettiği- şey, tanrısal edimin kendisidir. Sadece inancı büyük bir insan bundan hiç rahatsızlık hissetmeyebilir. Her içeriğin ve her bağlamın dışında düşüncesizce ele alınan bir kavramın -*üretim* kav-

13 Bkz. K. Hampe, *Le Haut Moyen Age*, Fransızca çevirisi Gallimard, 1943, s. 212-230'da bu düşünce açıkça sergilenmiştir. Özellikle gotik yazı üzerine olan s. 228.

14 Bkz. E. Mâle, *L'art religieux du XIIe au XIIIe siècle*, Paris, 1896.

15 Bkz. P. Francastel, *Art et Technique*, Gonthier, s. 83-84, 92 ve devamı.

16 Bkz. s. 91 ve devamı.

17 Bkz. *Somme*, 91 ve devamı.

ramının- kötüye kullanılmasına iyi bir örnektir bu. Bilimsel olma iddiasındaki kavramların -yapısal yakınlık, “bir topluma ve bir döneme özgü sembolik ifadelerin geometrik yerinin araştırılması”-¹⁸ dahil edilmesi, düşüncenin tanrısal üretici edimle özdeşleşmesini sağlar. “Yaratmak” kelimesinin yerine “üretmek” kelimesinin konması, bu ilginç ikameye ve aynı zamanda en çılgın ve en kolay idealizme, spiritüalizme izin verir! Bu doğallığında böyle işlemez.

E. Panofsky bir birlik ilkesi kavramaya çalıştı. Neden bir *intuitus* değil de bir *habitus*? Fakat, Aziz Tomasso’nun insanlık için “var olma tarzı” olarak tanımladığı ve bir “kullanma ve yararlanma gücü”¹⁹ içeren, dolayısıyla bir kişiyle yekvücut olan nitelik şeklinde bir *habitus* mudur bu gerçekten? (“Habere” ve “habitare” ile bağ da buradan kaynaklanır).^{*} Bu, *habitus*’u alışkanlıktan ayırt eder. Bir doktrin, birçok özel şemayı, yazı, sanat, müzik şemalarını mucizesiz doğurabilen bir *habitus* (zihniyet alışkanlığı) ile bir *modus operandi*’yi nasıl içerir?... Bu spiritüalist saçmalık, somut bir sezginin, birlik ve *üretim* sezgisinin üstünü örtmektedir. E. Panofsky’nin ortaya çıkardığı şey, daha doğrusu *eserinden* çıkan şey, “görsel mantık” fikridir.²⁰ Bundan anladığı şey nedir? Dinsel yapının yükselirken aydınlandığı, sahinlerin Romalı denen kiliselerin yekpare ve karanlık havasına sahip olmadığı, duvarların tüm ağırlığı taşımaya son vererek hafiflediği ve direklerin kubbeye doğru ince sütunlar ve nervürlerle birlikte incelererek uzandığı, vitrayların yerleştiği ve vitrayın bir sanat olduğudur. Dahası: Skolastik anlayışın, ikili bir aydınlanmayı kabul ettiği ve hatta gerekli gördüğüdür: biçim aracılığıyla işlevin ve dil aracılığıyla düşüncenin aydınlanması.²¹

18 Bkz. P. Bourdieu’nün Panofsky’nin *Architecture gothique et pensée scholastique* kitabına yazdığı sonsözü, s. 135.

19 Bkz. Gaboriau, *age*, s. 62, s. 97. Bu felsefi (skolastik) kavramların dahil edilmesinde rahatsız edici bir şey yoktur. Bunların, (Tomassocu) sistemden başka referans olmadan spekülâtif kullanımı tartışmalı manipölasyonlara imkân tanır.

* Latince “habere” sahip olmak anlamına, “habitare” ise ikamet etmek anlamına gelen fiillerdir; keza P. Bourdieu’nün kavramlaştırdığı “habitus” da yine Latince -yine sahip olmakla ilintili olarak- varlık tarzı, yaşam tarzı, görünüm, alışkanlık anlamlarına gelmektedir. (ç.n.)

20 Bkz. *Age*, s. 112.

21 *Age*, s. 113.

E. Panofsky düşüncesini sonuna kadar götürmez. Her şeyin gün ışığına çıkması: “Görsel mantık”ın emri budur. Her şey mi? Evet; gizlenenler, dünyanın sırları. İblisler ve ahlaksızlıklar bile. Doğanın varlıkları, bitkiler, hayvanlar bile. Canlı bedenler bile. Işığın içinde beliren bedenler rövanşı alır; beden-olmayanın işaretleri²² bedenın işaretlerine tabi olur (yaşayan tanrı İsa’nın dirilen bedeni de dahil). Bu, gün ışığına açılan “dünya”nın Logos’la ve Kozmos’la yeni ittifakıdır. Yunan düşüncesinin -Platon ve Aristoteles- keşfini teşvik eden budur. Tenin dirilişi yavaş yavaş merkezi konuma geçer; Kıyamet Günü Yargısının (korku saçmaya, ölümden ve yeraltı dünyasından söz etmeye devam ederek) söylemek istediğı budur. Yeraltı dünyasının yüzeye çıkması, yeryüzü yüzeyinin yukarıya doğru yükselmesi ve mekânı istila ederek kendini göstermesi... Bundan böyle, heykel kriptik resim üzerinde zafer kazanır. Binaların cephelerinde sütun başlıklarının, heykellerin çoğalması bundan kaynaklanır. Ağırlıktan kurtulan yüzeyler (orada burada görülen günah fikri, zihinlere yine çürümeyi, iğrençliği ve “dünya”yı geri getirse de) bedenlerin yüceltilmesinin taşıyıcısıdır. Heykel, Yunanların döneminde olduğu gibi, yeniden ilksel sanat, pilot-sanat olur. Resim, (vitrayların üzerinde) aydınlık sanat olarak saygınlığını korur.

Bu yaratıcı gücü, “düşüncenin yolunu tedariklamayı” sağlayan “mimari bir kompozisyon”la, *Somme théologique*’in kompozisyonuyla sınırlamak, şaşılabacak denli indirgemeci bir şemadır.²³ İkili avantaj: Skolastik teolojinin *aggiornamento*’suna varmak ve Batı’daki Ortaçağ devriminde yenilikçi, yıkıcı, örnek olan ne varsa bozmak. Görsel mantık mı? Evet: Karanlıklardan çıkmak, gün ışığına geçmek. Bu, gotik mimarının çok ötesine uzanır ve şehirleri, siyasal eylemi, şiiri ve müziği, düşünceyi ilgilendirir. Abélard’ın rolü, düşüncesi ve yaşamı, ancak “görsel mantık”tan daha öteye, Üçüncü Kişinin, Kutsal Ruh’un müdahalesiyle, ten ile tin arasında bir uzlaşma beklentisine varana dek giden bir beden isyanından yola çıkarak anlaşılır.

Nedir söz konusu olan? Bir üretimdir, mekânın üretimi. Sadece kavramsal ve ideal bir mekânın, tinlerin mekânının değil, toplumsal ve zi-

22 O. Paz, *Conjonction et Disjonction*’da Hristiyan Ortaçağ sanatı ile Budist sanat arasındaki ilişkilerin -benzerlikler ve karşıtlıklar- simetrik bir tablosunu yapmaya çalışır (bkz. s. 69).

23 Bkz. Panofsky, *age.*, s. 112.

hinsel bir mekânın üretimi. Bir zuhur edişin üretimi. Önceki mekânın de-kripte edilmişin üretimi. Düşünce ve felsefe yüzeye çıkar, derinliklerden yükselir, ama aynı zamanda hayat ve bütün toplum, mekânla birlikte de-kripte olur. Ve eğer metinsel analiz tarzında,²⁴ mekân genotipini fenotipten ayırmaya çabalarsak, genotik-mekânsallıktan çıkacak olan şey, *zuhur edıştır*.

Ile-de-France'tan yola çıkarak olağanüstü (nispi) bir süratle Batı'ya yayılan devrimci özgünlük ve kapsamdaki bu "üretim"i "görsel"e doğru gerçekleştirdiği doğrudur.

Bunu gösteren ve kanıtlamaya yeterli olan şey, ön cephenin -fasat- önemidir. Titizlikle düzenlenmiş olan bu işlemeli yüksek yüzey, kilisenin buyruklarına, Yasa'ya, İman'a, Kutsal Yazılar'a itaat eder. Canlı ve çıplak beden burada çok kısıtlı bir yer tutar: Havva, Adem. Çile çekenler ve mahkûm edilmişler dışında, pek az dişi bedeni vardır. Ön cephe prestij için yükselir. Sundurmaya hücum eden kalabalıkların kullanımı için, Kilisenin, Kralın ve Şehrin birleşik güçlerini duyurur. *Dışarının içeriği* temsil etmesi, onu görünür kılması konusunda Ortaçağ mimarlarının çabalarına rağmen, ön cephe -sadece varlığıyla- bu uyumu parçalar.

Aydınlık bir mekânın üretimi, ortaya çıkışı, 13. yüzyılda onun yazıya tabi olmasına²⁵ ya da "gösteriye dahil olması"na²⁶ yol açmaz. Bununla birlikte, Panofsky'nin ifadesi -doğru olduğu ölçüde- tehditkâr bir tutumu da ortaya serer. Bir strateji haline getirilen görselleştirme birinci plana geçer. Bir yanda, soyutlama, geometri ve mantıkla, diğer yanda güçle bir gizli anlaşma yapılır. Toplumsal mekân, kaygı verici harç maddeleri ve şaşırtıcı etkileriyle birlikte bu simya formülünü şimdiden edinir. Kuşkusuz ki bir eşik aşılmamıştır: Gerçekleştirmeyi şeyleşmeden, dirimselliği yabancılaşmasından (kötü bir şekilde) ayıran eşik. Bu eşik, kendini duyurur. İşaretlerin negatif ve ölümcül büyü, uçan bir kuşu bir resimde hareketsiz kılan büyü, avcının öldürücü darbesini taklit eden büyü baskın çıkar. Diğer büyü, sözünki, hayatı ölüm alanına varana dek onaran sembolizmlerin büyü -tinin soluğu, kâhin kuş, yaratıcı edim- yoğun görselleşmeyle birlikte geriler. Heykel, mekânın üç

24 Bkz. J. Kristeva, *Semiotiké*.

25 McLuhan'ın *la Galaxie Gutenberg*'te tarif ettiği gibi, 15. yüzyıldan itibaren.

26 Guy Debord'un *Gösteri Toplumu*'nda belirttiği şey.

boyutu içinde, resimden daha çok şey söyler. Ama bir çırpıda, bir kerede söyler. Kesin olarak.

Dikeylik, kulelerin politik kibri, kulelerin feodalizmi, Göz ile Fallus arasındaki ittifakı şimdiden belirtmektedir. “Bilinçdışı” ve o ölçüde etkili ittifakı.

Fallus görülür. Oysa ki dünyanın simgesi olan dişi organ gizli kalır. Güç ve doğurganlık sembolü, prestijli Fallus dikilerek kendini gösterir. Gözün ayrıcalıkları kendine mal ettiği mekânın içinde fallik ayrıcalıklar edinecek ya da üretecektir. Bakış, Tanrı’nın, Baba’nın, Şef’in gözüdür. Bakışın kendine hizmet edeni ele geçirdiği bu mekân, kendi imkânlarından başka sınırı olmayan, gücün, şiddetin, iktidarın mekânı olacaktır. Üçlü tanrının ve Kralların mekânı, artık kriptik işaretlerin değil, yazıların ve tarihselliğin mekânı olacaktır. Dolayısıyla, askeri, yani eril şiddetin mekânı.²⁷

IV, 9. – Artı-değerini şenliklere, anıtlara, gösteriş veya prestij için yapılan savaşırlara israf ederek harcayan bir toplum düşünelim: kümülatif (birikime dayalı) olmayan ve tarihsel olmayan, beraberce, nasıl ve ne zaman yok olur?

Marx’ın başladığı birikim teorisi tamamlanmadan kalmıştır. İlkel birikim nasıl mümkün oldu? Para biriktirmek veya israf etmek yerine yatırım yapmanın ve buna denk düşen rasyonelliğin (Max Weber) dışında, bu birikim neyi içermektedir?

Yatırım yapma amaçlı para birikimi ve üretken yatırım, tekniklerin ve bilgilerin birikimi olmadan yanlış algılanır. Birikim sürecinin veçheleri birbirinden ayrılmaz. Ortaçağda üretici güçler ve üretim büyümüşse (önce tarımda; ki bu büyüme şehirlerin oluşumunu sağlamıştır), teknikler yaygınlaştığı ve benimsendiği içindir. Belgeler bunu doğrulamaktadır.

Yanlış çözümlenen soru şudur: “Birçok toplumda ve özellikle Batı’nın Antikçağında, birikim sürecinin bazı koşulları, meta ve para ekonomisiy-

27 Bazı psikanalistlerin söz ile penis arasında kurdukları bağdan daha az aşikâr ve daha az berrak bir şey yoktur (bkz. C. Stein, *L’enfant imaginaire*, Denoël, 1971, s. 181). Klitoris hadım eden ve vajinayı indirgeyen fallusa gelince, Tanrı’nın bakışıyla günün birinde o da hadım edilirse, bu, olayların haklı bir şekilde tersine dönmesi olur. Doğru yaklaşımlı bu alışverişler sırasında unutilan nedir? (Bkz. S. Viderman, *La construction de l’espace analytique*, Denoël, 1970, s. 126 ve devamı).

le, bilimsel düşünce ve bilgilerle, şehirlerle birlikte gerçekleşmişti. Nasıl oluyor da bu süreç daha o zamandan başlamadı? Ve buna tarihsel bir köken saptayabilirsek, Avrupa'nın Ortaçağına nasıl tarihlendi? Daha önce hangi koşullar eksikti? Buna karşı koyan neydi?" Teorik analizi tatmin eden hiçbir cevap yoktur. Kölecilik mi? Bitmek bilmeyen savaşlar mı? İsrâf edici harcamalar mı? Egemen sınıfların ve hatta Roma pleblerinin asalak hayatı mı? Bu tarihsel "unsurların" her biri sürecin bu engellenişinde ya da ortadan kalkışında bir rol oynadı, ama onu açıklamadı. Ruhani ya da siyasi otoritelerin, o deruni bilgelikleri sayesinde, bunu önleyecek önlemler aldıklarını söylemeye kadar varacak mıyız? Bu hipotez, kastlara, din adamlarına, savaşçılara, siyasi liderlere insanüstü bir bilgelik atfetmeye varır.

Cevap: 12. yüzyılda Batı Avrupa'da doğan ve yavaş yavaş genişleyen (Fransa, İngiltere, Hollanda, Almanya ve İtalya) mekân, birikimin mekânıdır, onun beşiği, doğum yeridir. Neden ve nasıl? Çünkü bu laikleşmiş mekân, "dünya"yı ve yeraltı güçlerini tabi kılan Logos ile Kozmos'un dirilişinden kaynaklanır. Logos ve mantıkla birlikte, hukuk yeniden oluşur; sözleşmeye dayalı (şart koşulan) ilişkiler âdetlerin ve geleneksel zulümlerin yerini alır.

Bunun üzerine, karanlık "dünya" silinir ve bu dünyanın dehşeti hafifler. Yok olmaz. *Hetero-topiklere*, yani büyücülük, delilik ve şeytani güçlerin yerlerine, büyüleyen ama *baştan savılan* yerlere dönüşür. Daha ilerde, çok daha sonraları, sanatçılar bu kutsal-lanetli kışkırtmayı yeniden keşfedecektir. Bu kışkırtmanın ortalığı kırıp geçirdiği dönemde kimse onu temsil edemezdi; zaten mevcuttu. Mekân, gizli güçlerle, iyi olmaktan ziyade kötücül olan güçlerle doluydu. Her yerin kendi adı vardı ve her adlandırma bu karanlık güçlerden birini belirtiyordu: "Numen-nomen." Tarımcı-pastoral dönemden gelen adlar (bizim "adı geçen yer"lerimiz) Roma döneminde yok olmamıştı. Romalıların topraktan kaynaklı binlerce küçük batıl inancı, "villalar" tarafından taşınarak, Hıristiyanlığın büyük lanetleriyle birlikte, kutsal-lanetlinin toprağın yüzeyinde çoğalmasını sağlamıştır sadece. 12. yüzyılda bir başkalaşım, bir yer değiştirme, gösterenlerin altüst oluşu meydana gelir. Daha doğrusu, dolaysız olarak yasak anlamına gelen şey, duyumsal, büyülgösterenlerinden yoksun kalarak, mevcut haliyle gösterenlere gönderme yapar olmuştur. Pek az yerin adı değiştirilmiş olmalıdır; fakat birçok yeni ad

eskilerin üstüne eklenerek, dinsel karakterden yoksun dünyevi bir ağ yaratmıştır. Bunlar, Château-Neuf'ler, Ville-Franche'lar, Essart'lar, Bois-le-Roi'lar gibi yerlerdir.* Bir kelimeler ve işaretler kümesinin (anlamdan yoksun) gösterenlerine gönderme yapmak, büyük altüst oluşların parçası mıdır? Elbette. İşaretleri bilginin değişmez temeli olarak ve toplumun sabit tabanı olarak gören kimi işaret fetişistleri bu yaklaşımı inkâr edebilir sadece. Ortaçağ mekânı açılırken, aynı zamanda da, dekripte olur. Nereye gittiğini bilmeyen toplumsal pratik, mekânı başka şeye elverişli kılar: boş değil sahipsizdir. Aynı şekilde, “libido” da özgür kalır. Augustinusçu teolojinin açıkça kınadığı ve *dünyayı* oluşturan üçlü libido: *libido sciendi, dominandi, sentiendi*: merak, ihtiras, duyumsallık. Serbest kalan libido, karşısındaki açık mekâna hücumla geçer. Kutsallıktan arınmış bu mekân, hem tinsel hem maddi, hem entelektüel hem duyumsal, beden işaretleriyle dolu bu mekân, öncelikle bilgilerin birikimini, sonra da zenginliklerin birikimini bağrında toplar. Açıkça yeri belirlenmiş olan bu mekânın beşiği, ne burjuva topluluğu olan Ortaçağ şehridir, ne de (zorunlu eşlikçileri olan gözetleme kulesi, belediye binasıyla birlikte) pazar meydanı ve hal.

Bu pazar meydanı ve hal gibi yerler hakkında, paranın iğrençliğinin ve metanın zararlı karakterinin çok sonra kendini göstereceğini tekrarlamak gerekir. Sözüünü ettiğimiz dönemde, mübadele edilebilir “şey”, henüz nadiren bulunan üretilmiş nesne, özgürleştirici bir işleve sahiptir. Kutsallıktan çıkartır. Sofuluk ruhunu ürkütür (“yüzyılın kâbusu”, bir tür Sistersiyen devletinin kurucusu, yoksulluğun, çileciliğin, dünyayı küçümsemenin ve ruhban üstünlüğünün savunucusu olan Bernard bunun sözcüsüydü).

Hâlâ “in statu nascendi”** olan para ve meta sadece bir “kültür”ü değil, bir mekânı da beraberinde getiriyordu. Pazar meydanının özgünlüğü yeterince aydınlatılmamıştı, dinsel ve siyasal yapıların görkemi altında eziliyordu. Şunu hatırlayalım: Antikçağ, ticareti ve tacirleri, sitenin dışında, siyasal oluşumlara yabancı, periferilere sürülmüş olarak kabul etti.

* Fransa coğrafyasında Ortaçağdan bu yana yaygın olarak kullanılan yer isimleri. Sıra-sıyla Yeni Şato, Açık/Özgür Şehir, toprağın açılması veya ormansızlaştırma anlamına gelen ve bu şekilde yerleşim yerine dönüşen Essart, Kral Korusu anlamlarına gelirler. Bu isimlerle çeşitli bölgelere dağılmış birçok yer bulunmaktadır. (e.n.)

** Lat. Doğum halinde olan. (e.n.)

Zenginliğin temeli toprak mülkiyeti olarak kalıyordu. Ortaçağ devrimi ticareti şehre soktu ve dönüşmüş kent mekânının merkezine yerleştirdi. Pazar meydanına -agoradan ve forumdan farklı olarak- giriş serbesttir, (şehrin hakim olduğu ve sömürdüğü) çevresindeki bölgeye, yol ve sokak ağlarına her taraftan açılır. Revaktan ve bazilikadan farklı, dahice bir icat olan hallerde ticari işlemler yer alır ve yetkililer bunları denetler. Kilise, katedral, pek uzak değildir; fakat bilginin ve iktidarın sembollelerini taşıyan şey artık çan kulesi değildir: Gözetleme kulesi mekâna ve hatta zamana egemendir, çünkü üzerine derhal bir saat eklenecektir.

Bu dönemin yıkıcı karakteri karşısında tereddüt eden tarihçiler yine de sürecin eşitsizliğini aydınlattılar. Akdeniz'in denizcilik şehirleri belediye özgürlüklerine kolayca sahip oldular; tıpkı Fransa'nın güneyindeki eski siteler ve Flandra'daki tekstil şehirleri gibi. Buna karşılık, Fransa'nın kuzeyinde, piskoposlardan ve senyörlerden imtiyaz, muafiyet, ayrıcalık belgesi, belediye kurumları söküp almak sadece zorla mümkün oluyordu. Bu eşitsiz (eşitsiz biçimde şiddetli, eşitsiz biçimde başarıyla taçlanmış) özellik, yeni mekânın hızla yayılmasını ve genişlemesini daha güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. 14. yüzyılda nihayet tanınan ve kabul gören, dolayısıyla bu şekilde temsil edilen bu mekân, sembolik şehirler doğuracaktır. Hâlâ özellikle tarımcı-pastoral, dolayısıyla ticaretin olmadığı bölgelerde ticaret için kurulmuş şehirler. Fransa'nın güneybatısının "yeni şehirleri" -eşitlikçi ve soyut, saf haldeki ticari mekânlar, tecrit edilmiş ve daha baştan itibaren uyuşukluk içindeki, görkemli adlar almış kasabalar: Granada, Barselona, Floransa, Köln, Brugge- 12. yüzyıldaki büyük altüst oluşun gecikmiş bir sapması olarak görülebilirler. Bunlar yine de ticari sitenin "ideal tipi"dir, çeşitli içerim ve gelişmeleriyle -başka şeylerin yanı sıra, laik karakter, yurttaşlık ve sivil örgütlenme, Protestanlığın ve Jakobenizmin sonradan benimsenmesi, vb.- birlikte temsilidirler (örnek: Montauban).

Ortaçağ boyunca, şiddet yoluyla olsun ya da olmasın, çeşitli araçlarla kurulan mekân bir mübadele ve iletişim mekânı olarak, dolayısıyla ağlar mekânı olarak tanımlanır. Hangi ağlar? Öncelikle karayolları, ticaretin, haccın ve askeri seferlerin yolları. İmparatorluk (Roma) yollarının izi -çoğu durumda da maddi halleri- varlığını sürdürmektedir. Yeni yerleşen ağm ise özellikle suyla ilgili olduğu söylenebilir. Limanların ve deniz şehirlerinin rolü azalmaz, tersine, "gücünü deniz hakimiyetin-

den alan devlet” her tarafta hakim olmasa da ve Akdeniz limanlarının aleyhine, Kuzey Denizi ve Atlantik limanları yararına yavaş bir yer değiştirme gerçekleşse de bu böyledir. Nehirler ve daha sonra da kanallar, karayollarıyla birlikte, bu su ağını yerleştirdiler. Nehir yollarında mavnacılığın ve gemiciliğin rolü iyi bilinmektedir. Bu yollar, önceden yerleşmiş ya da yapım halindeki yerel, bölgesel, ulusal pazarları birbirine bağlamaktadır (İtalya, Fransa, Flandra, Almanya). Bu ağ, ürünleri ve parayı “mübadale edenleri” birbirine bağlayan soyut ve sözleşmeli ağın doğasındaki ayna ve fiziksel ikizdir.

Mekânı sadece bu ağlarla tanımlamak bir hata olur; tek-yanlı belirlenimlerin ve coğrafya ya da jeopolitik gibi bir uzmanlık biliminin düzeyine düşmek olur. Toplumsal mekân çokludur: soyut ve pratik, dolaysız ve dolaylıdır. Dinsel mekân ticaret mekânı karşısında yok olmaz; sözün ve bilginin mekânı olarak kalır, hem de uzun süre. Onun yanında ve hatta onun içinde, mübadelenin, iktidarın mekânı gibi başka mekânlara da yer vardır. Mekân temsilleri ve temsil mekânları birbirinden ayrılırken bütünün birliği bozulmaz.

Bu Ortaçağ döneminin toplumsal mekânında olağanüstü bir şeyler vardır. Burada zümreleri ve tabakaları, mevki ve hiyerarşileri ayırt etmek için zihinsel kesitler (boylamasına, enlemesine, dikey) oluşturmaya gerek yoktur. Toplumsal yapı da bir katedrale benzer ve haklı olarak, Augustinus’un *Summa*’sının türdeşi olarak görülebilir. Piramidin tepesinin göğe değmediği söylenir. Bu bir benzemezliktir. Ama, hayır: Aynı yanılısma kulelerin tepesinin kubbeye ve göksel özelliklere yaklaştığına; toplumsal piramidin tepesinin tanrısala yakın olduğuna; spekülatif yapımın tepesindeki aklın doğrudan doğruya tanrının lütfundan gelen imana elini uzattığına; şiirin cehennemden gelip cennete çıktığına inandırır.

Şeffaf değilse de berrak toplum. Burada kişisel bağımlılık ilişkileri ekonomiye egemendir; şiddetin egemen bir açıklığı vardır; nasıl ve neden öldüğünü herkes bilir, nasıl ve neden acı çektiğini, neden biraz mutlu (mutlu anları) olduğunu bilir. Bütün toplum aydınlıkta ortaya çıkar. Ne yazık ki, karanlıkları defetmeye katkıda bulunmuş olan para bir süre sonra en geçirimsiz, en nüfuz edilemez ilişkileri topluma dahil edecektir.

Ortaçağ mekânı topraktan doğrulur; henüz soyut olmaktan çok uzaktadır. “Kültür”ün büyük bölümü (azalsa bile varlık sürdüren bölümü) -izlenimler ve temsiller- *kriptik* kalır. Kutsal-lanetli yerlere, cinli perili mahallere, derinliklere, mağaralara, karanlık vadilere, mezar ve mabetlere, yeraltlarına bağlıdır hâlâ. Hareket, görülen şeyi aydınlığa doğru yükseltir. Dekriptaj okunmaz, söylenmez; yaşanır ve korkuya ya da sevince neden olur, şiddetten çok ilknadır. On beşinci yüzyıl İtalya’sında resim ilk sırayı aldığı anda, ressamalar kriptik olandan dekript edilmiş olana bu genel geçişin habercisi oldular. Bu, mevcut haliyle görünürün sanatı değildir. Bilgi, bilgi olarak kalır. Bu dekripte etmenin bir metnin deşifre edilmesiyle pek az ilişkisi vardır. Daimi bir edim olarak, karanlıktan yükselen şey, “kişi olarak” gelir, işaret olarak değil.

Dolayısıyla zaman mekândan ayrılmaz; mekânın doğadan (mekân-doğadan) kaçan ritimleri yönetmeye yöneldiği Ortaçağ şehrinden itibaren bir altüst oluş görülse de, zaman mekânı yönlendirir. Mekân ile zaman arasındaki bağ, düğüm nerededir? Bu dönemlerde edinilen bilginin ötesinde ve bu dönemlerin bilgi teorisinin berisindedir; temsil uyumsuzluklarını ve gerçeğin içindeki dengesizlikleri sınırlandırarak, zaman ile mekân arasındaki uyumu düzenleyen “bilinçdişi” bir praksistedir. Şenlikler zamana işaret noktaları koyarak mekân içinde gerçekleştirirler. Şenliklerin kurmaca (mitsel) ve gerçek (pratik) kendi “nesne”leri vardır, bunlar belirir, yükselir, alçalır, gölgede kalarak yeniden belirirler: Güneş, İsa, Aziz ve Azizeler, Bakire Büyük Anne. Yerlerle birlikte, toplumsal zamanlar da çeşitlenir. (Hallere bağlanmış olan) ticaret zamanı kilisenin zamanıyla çakışmaz; bağlı olduğu mekân gibi bu zaman da laikleşir. Komün meclislerinin zamanı özel yaşamınkiyle çakışmaz.

IV, 10. – 16. yüzyılda Batı Avrupa’da belirleyici önemde “bir şey” olur. Yine de bu, belli bir günü vakti olan bir olay değildir; kurumsal bir değişiklik ya da falanca üretimin artışı, filanca pazarın ortaya çıkışı gibi bir ekonomik “ölçü” tarafından açık seçik belirlenebilir bir süreç de değildir. Batı, dengesini yitirir: Şehir, ekonomik ve pratik ağırlık bakımından, toplumsal önem bakımından şehre baskın çıkar. Bu demektir ki, para toprağa hakimdir; toprak mülkiyeti başat önemini yitirir. Toplum, genel olarak, ama kesimler, unsurlar ve momentler, kurumlar ele alınırsa eşitsiz olarak değişir.

Hiçbir yerde mutlak süreksizlik yoktur. Bakış açısına göre, birkaç on yıl içinde, her şey ya değişmiştir ya da önceki gibi sürmüştür.

Mekânın incelenmesi belki de bu yönetsel ve teorik sorunu çözmeyi sağlar: “Bu kilit dönemde ne değişti?” Geçişten söz etmek dolayımı kastetmektir. Ortaçağ (feodal) mekânı ile birikimin sonucu olacak kapitalizm mekânı arasındaki tarihsel dolayım, kent mekânında, geçiş sırasında oluşan “şehir sistemi”nin mekânında bulunur. Şehir hakim olduğu ve idare ettiği, sömürdüğü ve koruduğu köyden ayrılır. Mutlak bir kopuş değildir bu: Yoğun bir şekilde çatışmalı olan birlik varlığını sürdürür. Şehir, oligarşisinin şahsında, kendi toprağını kontrol eder. “Kentliler”, kulelerin tepesinden, tarlalarını, ormanlarını, köylerini görürler. Köylülerin, henüz Hristiyan olmuş bu paganların ne “olduklarını” şehir insanları birer düş gibi ya da itiraz gibi, kafalarından atamamaları veya hor görerek algılarlar: ya peri masalıdır ya da korku masalı. Kentliler köylüler karşısında, onları uzak tutarak kendilerini konumlandırırlar: Birlik içinde ikilik, algılanan mesafe, tasarlanan birlik. Şehir kendi rasyonelliğini, tahminlerin ve mübadelenin rasyonelliğini, tacirlerin Logos’unu getirir. Şehir köylüleri koruma, onların artı-emeklerine zorla el koyma tekeli feodallerin ellerinden alarak nöbeti onlardan devralır. Dolayısıyla kent mekânı, çökmekte olan feodalite, ticaret burjuvazisi, oligarşiler, zanaatkâr toplulukları arasında bir uzlaşmanın kutanmış yerini sunar. Bu, mekân-doğa karşısında *eylem halinde* (aktif) *soyutlamadır*, tekillikler karşısında genellemedir, tikellikleri kapsayan ve bunları ortaya koyan “in statu nascendi” tümeldir. Korkunç araç olan kent mekânı henüz doğayı yok etmez; onu kapsar ve müsadere eder. Ancak daha sonra, mekânsal soyutlamanın ikinci derecesinde, devlet nöbeti devralacaktır. Şehirler ve onların burjuvaları mekânın kontrolünü ve, ticaret ve banka sermayesinden sanayi kapitalizmine geçerek, bu sınırlardan ortaya çıkan üretici güçler üzerindeki egemenliği yitireceklerdir. Bu durumda, artı-değer bulunduğu yerde harcanmayacak, çevre hudutlarını aşarak daha uzakta gerçekleşecek ve paylaştırılacaktır. Ekonomi bu kentsel çerçeveyi açacak ve hatta onu parçalayacak, bir yandan da şehri merkez olarak, çeşitli uzlaşmaların yeri olarak koruyacaktır.

Ayrıcalıklı bir momentte, kırım (yani toprak mülkiyetinin, tarımsal üretimin) azalmakta olan ağırlığı ile şehrin (yani ticaretin, menkul mülkiyetin, kentsel zanaatkârlığın) artmakta olan ağırlığı arasındaki nispi

denge momentinde, Batı'ya yeni bir şey girer. Şehir tasarlanır; nehirlerde ve denizlerde yolculuğa bağlı olarak hazırlanan mekân temsilleri kentsel gerçekliğe uygulanır. Şehir, yazılır. Planlar ve kuş bakışı çizimler çoğalır. Bu dönemde, hem kırdan hem de şehirden (şehirden ve tarımsal bağlamından), evden ve siteden söz etmek için bir dil oluşur: *mekân kodu*.²⁸

Doğrusu, bu birlikçi kodun ifadesi Antikçağa tarihlenir: Vitruvius'un çalışmaları. Romalı mimarın kitapları, mekânsal pratiği, içerden tanıdığı sitede çalışan yapımcının pratiğini referans alarak toplumsal yaşamın unsurlarını terimi terimine birbirine denk kılmak için çok zorlama bir teşebbüs içerir. Vitruvius'un kitapları, Saussure'den bu yana "gösteren-gösterilen" ilişkisini düşünen ve onu bilgilerinin merkezine koyan kimselerin naifliğini daha baştan gülünç düşüren bariz bir açıklamayla başlamaktadır. "*Cum in omnibus rebus, tum maxime etiam in architectura haec duo insunt: quod significatur et quod significat*" (I, 7).^{*} Gösterilen -diye belirtir Vitruvius- sözü edilen şeyde dile getirilendir, oysa ki gösteren, şeyin içinde olanın bilgisinin kanıtladığı akıldır.²⁹

Vitruvius'un kitapları bir kodun bütün unsurlarını zımnen içerir. Bunlar,

1) Mekân unsurlarının eksiksiz bir alfabesi ve bir sözlüğü: Su, hava, ışık, kum, tuğlalar, taşlar, yakıtlar ve molozlar, boya maddeleri, açıklıklar ve kapalılıklar – kapılar, pencereler, vb. Yanında da, kullanılan madde ve malzemelerin (aletler) bir envanteri;

2) Bir dilbilgisi ve bir sözdizimi: bu unsurların düzenlenişi, birlik oluşturma tarzları: evler, bazilikalar, tiyatrolar, tapınaklar, kaplıcalar. Yanında da, bir araya geliş kuralları;

28 Umberto Eco'nun "açık yapıt" ve "olmayan yapı" üzerine araştırmalarındaki yanılışı ve hatası, tarihsel bakımdan elverişli bir evrim ve toplumun, sanatın, kültürün, maddi gerçekliğin büyüyen rasyonelliği sayesinde, bu bütünün kendini 20. yüzyılın ikinci yarısında kodlama ve kod çözümüne sunduğunu sanmasıdır. Sorgusuz sualsiz. Yüksek rasyonelite, iletişim formunu alacaktır. İletilebilir olan deşifre edilir ve kültür içindeki "her şey" iletilebilir olur, her veçhe, her unsur semiyolojik bir sistem oluşturur. Bu evrimci rasyonalizm ve bu iletişim (okuma-yazma) iyimserliği sevimli bir ideolojik naiflik içermektedir.

* "Her konuda, ama özellikle de mimaride, şu iki husus bulunmaktadır: gösterilen şey, ve gösterilene önemini ve gösterdiğini veren şey." (e.n.)

29 Éd. A. Choisy, Texte, s. 6.

3) Bir stil kılavuzu: Önermeleri, “emirleri”, yaratılacak etkileri ilgilendiren sanatsal (estetik) düzendeki buyruklar.

Vitruvius’un mekân kodunda eksik olan nedir? İlk okuyuşta hiçbir eksik yok gibi gelir. Hiçbir şeyin mübadeleyi hatırlatmadığı bu kullanım değeri sözlüğünde her şey mevcuttur. Yunan ve Roma Antik sitesinin mekânsal pratiği; mekânın oluşturulmuş temsilleri (yıldızların ve toprağın yasaları [astronomi ve jeonomi]); büyüsel-dinsel (astrolojik) temsil mekânları Vitruvius’tan yola çıkarak analiz edilebilir.³⁰ Hazırlanan malzeme daha da öteye gider: Oran ölçüleri ve silmeler konusunda, yani düzenler ve düzenlemeler konusunda Vitruvius yöntemsel bir inceleme, söz dağarının ve nesnelerin (gösterilenlerin) sistematikleştirilmesini başlatır.

Yine de, bütünsel olma iddiasındaki bu semiyoloji kitabında yüzyıllar boyunca temel bir şey eksik kalacaktır: *Kent etkisi*’nin analizi ve sunumu. Site? Vitruvius’ta site namevcudiyet-mevcudiyetiyle parıldar; sadece ondan söz eder ama asla ondan söz etmez. Site, “kamusal” anıtlar ve “özel” evler -soyluların mülkleri- dizisi haline gelir. Yurttaş mekânı paradigması pek belli olmaz, fakat unsurların bağlantısı, dizimsellik fazlasıyla görülür. Teknik ve ampirizmle birlikte, işlemsel [*‘opérationnel’*] olan baskın çıkar.

Ancak 16. yüzyılda, (tarım değil amaticarettemelli) Ortaçağ Şehri’nin yükselişinden sonra, (İtalya’da, Flandra’da, İngiltere’de, Fransa’da, İspanyol Amerika’sında, vb.) *kentsel sistemlerle* birlikte, şehir birlik olarak kendini gösterir: *özne* olarak. Devlet karşısındaki çöküşün yakın olduğu dönemde, şehir kendini gösterir. Doğa, dünya, Marx’ın deyişiyle “kırsal hayvan” ve yapay nesne, sonradan edinilen, Antik kökenli “kentsel hayvan” arasında bir çatışmanın uyumlu aşılmasını sezdirenen bir söylemin ilkesi olur. Bu ayrıcalıklı anda, şehir, anlamı ve hedefi kendi içinde olan bir tarihin dayanağı olarak görülür (“erekselliği” hem içkin hem aşkındır: dünyevidir, çünkü şehir şehirlieleri yaşatmaktadır; gökseldir, çünkü Tanrı Sitesinin imgesi şehirlerin şehridir: Roma). Rönesans şehri, kendi topraklarıyla birlikte, uyumlu bir bütün olarak, toprak ile gökyüzü arasındaki aracı bir organizma olarak algılanır.

30 Teatral yerin imgesini sağlayan diyagram, göksel uyumları enstrüman seslerine ve almyazılarına bağlayan ilişkileri ifade eder. Göksel bir arpa sesleri, insan sesini düzenleyicidir. Bkz. V, VI, 2 ve VI, I, 6-12.

Kentsel etki, kompozisyon ve stil birliği içinde mimari etkiye bağlıdır. 16. ve 17. yüzyılda Galileo'dan beri "insan varlığı"nın "dünya"daki ve kozmos"taki yerini yitirdiği doğru olsa da, "eylem-zaman-mekân" şeklindeki Yunan birliği çökerken,³¹ yine de bu "yeniden doğan" varlık kendi şehrinin içinde konumlanmaya devam eder. Mekânsal pratik ve pratik olarak mimari birbirine bağlanır ve birbirini anlatır. Bu dönemde mimar etkindir ve mimari de "araçsal"dır. Yeniden doğan bu şehir "süreğen bir anlatı tarzında" gelişmeye son vererek, bir binaya bir diğerini, bir kenar mahalleye bir sokağı, bir meydana bir diğerini ekler. Her bina, her eklenme politik olarak tasarlanır; yenilik, bütünü değiştirir ve her "nesne" -sanki önce dışsalmış gibi- bütün dokuya müdahale eder.³² Sanayileşme ve devletleşme ile birlikte şehrin sonraki parçalanmasına eşlik edecek olan "merkez-periferi" karşıtlığı henüz görülmez. Egemen olan şey, mimari etki ile kentsel etkinin,³³ köy villası ile şehir evinin birliğinde "içeri-dışarı" karşıtlığıdır. Bu, Palladio dönemidir. Tözcü ya da doğalcı yanılıyla, yeniden doğmakta olan bu şehir mekânı kimi zaman "organik" diye nitelenir. Bunun, bir organizmanın birliğine benzeyen, doğal bir ereklilikle tanımlanmış, bütünün ayrıntılara tabi olduğu bir birliği vardır.

İmdi, bu birlik, kentsel bir mekân içinde "amaçsız ereklilik"le birlikte ortaya çıktığı ölçüde, Antik siteye uygundur. Organik midir? Bu kavram, kendiliğinden bir büyümeyi, doğumdan ölüme giden kör bir gelişmeyi belirtir ve ima eder. Ortaçağ şehri, burjuvalarıyla birlikte, "organik olarak", dolayısıyla körlemesine mi gelişir? Belki; ama sadece siyasal iktidarın -oligarşinin, hükümdarın, kralın- müdahale ettiği güne dek. O anda mekân dönüşür. Siyasal iktidar "bütünü" kontrol ediyorsa, bir ayrıntının onu dönüştürdüğünü bildiği içindir; organik olan siyasal olanın lehine sona erer; bununla birlikte, henüz soyut olarak kopmuş "işlevsel" yoktur.

Birçok "pozitif" zihin için, organik olarak tasarlanmış bir toplumsal gerçekliğin "ihtiyaç" ve "işlevleri"nden daha açık seçik ve ampirik bakımdan daha saptanabilir bir şey yoktur. Oysa bundan daha müphem

31 Bkz. A. Koyré, *Du monde clos à l'espace infini*, Paris, 1962, s. 2.

32 Bkz. M. Tafuri, *Teoria et Storia dell'architettura*, Bari, 1968, s. 25-26.

33 Bkz. *La Città di Padova*, Roma, 1970, s. 218 ve devamı (Padova üzerine dikkat çekici derleme).

bir şey de yoktur! Kimin ihtiyaçları? Kim tarafından ifade edilmiş ihtiyaçlar? Kimin tarafından karşılanmış ya da doyurulmuş? Diocletianus kaplıcaları görünüşte banyo “ihtiyaçları”na ve “işlevleri”ne denk düşmektedir. Oysa durum çok farklıdır. Son derece çok-işlevli olan kaplıcalar, “özel” ihtiyaçlardan ziyade “toplumsal ihtiyaçlara”, dolayısıyla başka bir kent yaşamına cevap verir.

Ön cephe ve perspektif birlikte ilerler. Perspektif ön cepheleri sıraya dizer ve ön cephe yüzeyleri üzerindeki dekorları, desenleri ve silmeleri düzenler; ön cephe çizgileriyle birlikte “kaçış” ve ufuk oluşturur.

Ön cephe sürprizler hazırlar. Bunca yapay ve kasıtlı olsa da, organizma izlenimi veren şey ön cephe değil midir? Ön cepheden söz eden “sağ” ve “sol” (simetri) ve “yukarı-aşağı”, keza “ön-arka” demiş olur; keza, saldırının ve savunmanın zorunlu kıldığı, canlı organizmalardaki bu gecikmiş asimetrisinin toplumsal mekânda sürmesiyle birlikte, kendini gösteren ve göstermeyen şeyden söz etmiş olur. Ön cepheyi, dekoratif ve dekore edilmiş, dolayısıyla hileli prestij yüzeyini küçümseyerek yargılamamak mümkün müdür? Çoğu zaman başka türlü kabul edilmiştir: İfade edici olarak algılanan, ideal bir seyirciye değil, mevcut muhataba dönük çehre, yüz, yüzey. Bu durumda, çehreye ve yüze benzetilen ön cephe ifadeci ve egemen olur. Bütünü yaratması, mekânın iç (yapılandırılmış) düzenini, aynı zamanda da içerdiği ve gizlediği işlevi buyurması istenir. Bu “perspektifleştirme”de, *her şey ön cephedir*. Gerçekten de, unsurların düzenlenişine, evlere, binalara perspektif buyurur. Bunlar ise, tersine, birbirine eklenerek dizilir, bir perspektif oluşturacak şekilde gruplaşırlar. Çeşitli sanat biçimleri -resim ve mimari- arasında benzerlik doğal gözüktür. Çünkü boyalı yüzey olan tablo ayrıcalıklı bir boyut sunar; ona bakana doğru döner; nesnelerini, kişilerini orada toplar. Bu bir çehre ve bir ön cephedir. Tablo, gelmekte olana doğru, kitleye doğru döner. Portre, kendisine bakılmadan önce, bakılırken ve bakıldıktan sonra bakar. Tuvalin, boyalı duvarın bir yüzü vardır. Yüz, görülmeye sunar kendini. Çehre ve ön cephe, bağış, lütuf ve coşku olarak görülür. Ön cephe etkisi hükmedici olabilir mi? Elbette. İfadesellik [*‘expressivité’*] yüze bağlıdır. Saklayıp gizleme de yüze bağlıdır. Erdemler ve özlü sözler bundan türer. “Çehreyi kurtarmak!”... Böyle bir prestijin egemenliğine sadece binalar değil, davranış biçimleri ve -tören kuralları ve şenliklerle birlikte- gündelik hayat da kendini teslim eder.

Papalık Roma'sı ön cephenin egemen olduğu, her şeyin çehre / yüz ve ön cephe olduğu bir mekânı oldukça iyi temsil eder. Kolayca anlaşılır bir karşılıklık ve etkiyle, ön cephe nedendir. Her bina, her saray, her kilise, ön cephenin üstünlüğünü dayatır. Her anıt bu ön cephenin sonucudur. Mekânın bileşimi bütüne yayılır ve her ayrıntıyı doğurur. Sembolizm bir nesneyi değil, organik bir bütün olarak sunulan nesneler bütününlü anlamla doldurur. Roma'daki Saint-Pierre, kilisenin kendisidir. Beden ve yüz olarak, avına bütünüyle bağlı Kilise. Prestijli kubbe, kilisenin başın temsil eder; sıra sütunlar bu dev bedenin kollarıdır, meydanı ve toplanmış müminleri göğsüne basar. Baş düşünür, kollar tutar ve kapsar. Bir ön cephe ve yüz kültüründen söz etmek, hatalı bir genelleme olmayabilir. Filozofların "özne"sinden daha somut bir ilke olan yüz, tamamlayıcıları ve ilaveleriyle birlikte, maske ve giysiyle birlikte, bir yaşam tarzı buyurur.

Bu hipotez ayartıcı olabilir. Merkezi kavramın, üretim kavramının yerine ideolojik bir sapmayı koyma riski taşır. Bir kurum, doğum yerini, orijinal mekânını yitirdiğinde ve kendini tehdit altında hissettiğinde, "organik" olduğunu söyler. Kendini doğallaştırır: kendini bir beden olarak görür ve böyle sunar. Şehir, devlet, doğa ve toplumun kendisi hangi imgeyi sunacağını bilmediklerinde, onların temsilcileri bu kolay temsile başvururlar: beden, baş, uzuvlar, kan, sinirler. Fiziksel analogi, organik mekân, gücü azalan bilgiye ve iktidara derman olur. Organizma, ideoloji olarak, birliğe ve bu birliğin ötesinde ya da berisinde, çürütülemez biçimde bilinen, tartışmasızca kabul gören, meşrulaştırıcı ve doğrulayıcı kökene gönderme yapar. Organik mekân, bir köken miti içerir. Dönüşümlerin doğuşu ve bunların incelenmesi yerine, bir süreklilik imgesini, ihtiyatlı bir evrimciliği geçirir.

Ön cephe ve ön cephe etkilerinin değişken bir tarihi vardır. Barok, egzotizm ve manierizm evrelerinden geçer. Bu ilke ancak burjuvaziyle ve kapitalizmle birlikte tamamen gelişmiştir. Üstelik çelişik bir biçimde. Faşizm, kan, ırk, ulus ve mutlak ulus devletten mürekkep bir organik toplumsal yaşam fantazması dayatmaya çalıştı. Ön cephe kullanımı da buradan kaynaklandı. Bunun karşıtı, demokratik parodidir, bir önü ve bir arkası olan, bir yüzü ve müstehcen/sahne-dışı kısımları olan banliyödeki evdir.

IV, 11. – 12. yüzyıldan 19. yüzyıla dek, savaşlar birikim etrafında dönüp duracaktır. Zenginlikleri bunun için harcayacaklardır; zenginliklerin büyümesine katkıda bulunacaklardır, çünkü savaş üretici güçleri her zaman güçlendirdi ve tekniği yıkım için kullanırken bir yandan da yetkinleştirdi. Yatırım yapılacak topraklara göz diken bu savaşlar, yatırımların en büyüğü ve en kârlısı olacaktır: Yüz Yıl Savaşı, İtalya Savaşları, din savaşları, Otuz Yıl Savaşı, XIV. Louis'nin Hollanda'ya karşı, Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'na karşı savaşı, Devrim ve İmparatorluk savaşları. Kapitalist birikim mekânı böylelikle canlandı, zenginleşti. Bu canlanma hayranlıkla adlandırılır: Tarih. Ve her çeşit gerekçeyle açıklanır: Hanedanlık çıkarları, ideolojiler, kudret sahiplerinin ihtirasları, ulus-devletlerin oluşumu, demografik atılımlar, vb. Böylece sonsuz bir analize, tarihlerin ya da birbirine eklenmelerin arayışına girilir. Bu çoklu zincirlenmelerin yeri olan mekân, herhangi bir başka gerekçe kadar kabul edilebilir bir ilke ve açıklama sağlamaz mı?

Köylerin cemaatçi geleneklerinin silinip süpürüleceği, kentsel kurumların savaşlar tarafından yıkılacağı (yine de “kent sistemi”nin şehirleri arasındaki bağlar yok olmaz) mekâna sanayi yerleşecektir. Bu mekânda vurgun ve talanların zenginlikleri yığılır. Devletli sanayi mekânı böyledir.

Özetleyelim: Kapitalizmden önce şiddetin ekonomi dışı bir rolü vardır. Kapitalizmle ve dünya pazarıyla birlikte şiddet birikimde bir rol edinir. Ve böylece iktisadi olan egemen olur. İktisadi ilişkiler güç ilişkileriyle çakıştığı için değil, ondan ayrılmadıkları için. Ve şu paradoksla karşılaşırız: Savaşların mekânı, yüzyıllar boyunca, toplumsal hiçliğe gömülme yerine, zengin ve kalabalık mekân halini alır, kapitalizmin beşiği olur. Bu durum dikkate değer. Ardından, dünya pazarının oluşumu, okyanusların ve kıtaların İspanya, İngiltere, Hollanda, Fransa gibi Avrupa ülkeleri tarafından fetih ve talan edilmesi gelir. Bu uzak seferler, hedef ve hayal gücü kadar kaynak da gerektirir. Bunlardan biri kuşkusuz diğerini engellemez. Tarihsel sürecin merkezi nerede bulunmaktadır? En sıcak odak noktası, bu yaratıcı ve faciaya yol açıcı güçlerin yayıldığı pota, günümüzde Avrupa'nın en sanayileşmiş, büyümenin buyruklarına en fazla tabi olan bölgesidir: İngiltere, Kuzey Fransa, Hollanda, Loire ile Ren arasındaki bölge. Negatif ve negatiflik -bu felsefi soyutlamalar- toplumsal ve siyasal mekân içinde düşünüldüklerinde somut bir biçim edinirler.

Marx'tan esinlenen birçok tarihçi bütün bu şiddeti ekonomiyle açıklamaya çalıştı; sonraki -emperyalist dönem için geçerli- bir şemayı geçmişe yansıttılar. Kapitalizmi belirleyen (artı-değer, burjuvazi ve burjuvazinin devleti gibi başka belirleyicilerle birlikte) ekonominin nasıl başat olduğunu araştırmadılar. Marx'ın düşüncesini iyi anlamadılar; yani tarihsel olanın kendi kategorileriyle birlikte belli bir dönem boyunca egemen olduğunu, sonra 19. yüzyılda ekonomiye tabi olduğunu anlamadılar.

“Ekonomist” tarih anlayışının yerine “polemolojik” bir şema geçirmek mi istiyoruz? Tam olarak değil. Savaş, yanlış bir şekilde, yaratıcı iyi ilkelerin karşıtı olarak, yıkıcı ve kötü ilkeler arasında sınıflandırılmıştı; ekonomi, ekonomistlerin ağzından, kendini pozitif anlamda ve barışçıl olarak “üretici” diye gösteriyordu, tarihçiler savaşları kötü eylemlerin, ~~bir~~ bir, ihtiras, aşırılık gibi zararlı tutkuların bir sonucu diye telakki ederek yargılıyordu. Hâlâ yaygın olan bu savunmacı [*‘apologétique’*] düşünce, kapitalist birikimde şiddetin rolünü, üretici güç olarak savaş ve orduları paranteze aldı. Yine de bunu kısa ama güçlü biçimde, bir çırpıda belirten, hatta vurgulayan Marx olmuştu. Savaş ne üretir? Batı Avrupa'yı, tarihin, birikimin, yatırımın mekânı, ekonominin zafer kazandığı emperyalizmin temelini.

Bu mekânın, bu tuhaf bedeninin yaşamı şiddettir; bu şiddet kâh gizlidir ya da hazırlanmaktadır, kâh zincirinden boşanmıştır, kâh kendini tuzağa düşürür, kâh dünyaya hücum eder, (Roma menşeli) kemerlerde, kapılarda, meydanlarda, zafer yollarında kendini kutlar.

Savaş, ürettiği ve beslediği bu toprak ve su mekânında, Batı Avrupa'da, çelişik, yıkıcı ve yaratıcı güçlerini sergiledi. Ren, Kuzey Denizi ve Flandra kanallarının stratejik önemi, Alplerin, Pirenelerin, düzlüklerin ve dağların önemine denktir. 17. yüzyıl Fransa'sında savaşçı Turenne'in, stratejist Vauban'ın, mühendis Riquet'nin eylemlerinde aynı rasyonellik gözlemlenir. Bu Fransız rasyonalitesi Kartezyen felsefeye bağlanır; toplumsal pratiğin ideolojiden ayrılması gibi, biraz uçucu ve belirsiz bir denklikle ondan ayrılır.

Tarih yapan insanlar, sıradan askerlerden mareşallere, köylülerden imparatorlara dek, birikimi istemişler miydi? Kuşkusuz hayır. Tarihsel zamanın analizinin olduğu dönemden daha incelikli bir şekilde parçalandığı günümüzde, güdülenimleri, gerekçe ve nedenleri, hedefleri, sonuçları birbirinden ayırmak uygun düşmez mi? Kibir ve ihtiras birçok

gerekçe sağladı; çoğu zaman hanedanlık kavgaları yaşandı; sonuçlara gelince, bunlar, “iş işten geçtikten sonra” saptandı. Ve, “insanlar tarihlerini yaparlar ama yaptıklarını bilmezler” şeklindeki Marx’ın ünlü düşüncesine dogmatik olarak oturtulan tarihsel gerçeklerden daha kabul edilebilir diyalektik bir hakikate geri dönüldü.

Bütünün, ayrıtılandırılmış bir mekânın kavranışı, ayrıntıları incelemekten muaf kılmaz. Bu dönem, şehrin görkemini ve çöküşünü yaşadı. 16. yüzyılda toplumun dengesini yitirdiği bilinir. Mekân ve zaman kentleşir, başka deyişle metanın ve tacirlerin zamanı ve mekânı ölçüler, hesaplar, sözleşmeler ve sözleşenler vesilesiyle baskın çıkar. Zaman, mübadele edilen malların üretim, nakliye, teslimat, satış ve ödeme zamanları, sermayenin durumunun zamanı, mekânı ölçer; fakat zamanı yöneten mekândır, çünkü metaların, paranın ve doğmakta olan sermayenin hareketi, üretim yerlerini, nakliye için tekne ve arabaları, limanları, antrepoları, bankaları, sarraf bürolarını gerektirir. Böylece şehir kendini tanır ve kendi imgesini bulur. Kozmosun merkezi ve yoğunlaşması olan “imago mundi” gibi metafizik bir nitelik edinmez. Kendisi olarak yazılır; düzlemler çoğalır, bunların henüz indirgemeci bir rolü yoktur, üçüncü boyut olan tanrısallığı ortadan kaldırmadan kent gerçekliğini görselleştirirler, çünkü bunlar tablodur, süvari görüntüleridir; şehir bir savaş alanı gibi perspektife konulur ve bu çoğu zaman bir kuşatma görünümünü altındadır, çünkü savaş şehirlerin etrafında döner; şehirler alınır, tecavüz edilir, yağmalanır; buralar zenginlik yerleridir, hem tehdit eden hem de tehdit altındaki “nesneler”dir, keza birikimin, dolayısıyla tarihin “özneleri”dir.

Çatışmalar aracılığıyla, bunlar sayesinde, bunlara rağmen, şehirler ıslıl ıslıl parıldar. Ürünün başlayan egemenliğinde, yapıt en yüksek görkemine erişir, sanat eseri binlerce sanat eserini, resmi, heykeli, duvar halılarını, keza sokakları, meydanları, sarayları ve anıtları, dolayısıyla mimariyi kapsar.

IV, 12. – Devlet teorileri devleti kâh siyasal dehaların eseri, kâh tarihin sonucu olarak kabul ederler. Bu sonuncu tez, tikel disiplinlerden (hukuk, siyasal iktisat, siyasal örgütlenmeler) yola çıkarak genelleme yapan uzmanların çalışmalarına dayanmadığında, belli bir genelleme düzeyine eriştiğinde, Hegelcilikle buluşur.

Marx'ın bir devlet teorisi getirip getirmediğini kendimize sorabiliriz. Marx, Lassalle'e (22.2.1848 tarihli mektup) ve Engels'e (5.4.1848 tarihli mektup) verdiği sözü tutamadı. Diyalektik düşüncenin teorisini bırakmadığı gibi, bir devlet teorisi de bırakmadı. Bu teori onda fragmanlar halinde, (önemli) ibareler halinde kalır. Marx, bütün yaşamı boyunca, Hegel'in teorisiyle mücadele etti; onu parçaladı; ondan fragmanlar söküp çıkardı, yerine başkalarını önerdi: Mutlaklaştırılmış olan devletin ve siyasetin rasyonelliği yerine sanayinin ve toplumsallığın rasyonelliğini; devletin toplumun özü ve baş tacı değil, üstyapı olduğunu; işçi sınıfının devletin çöküşüne varacak bir dönüşümün dayanağı olduğunu ileri sürdü.

Hegelci düşüncenin zaafi kadar Hegelciliğin eleştirisinin de zaafı, mekânın ve buna bağlı olarak şiddetin rolünü bilmemek olmasın? Mekân, Hegel'e göre, tarihsel zamanı sonlandırır; mekânın efendisi devlettir. Devlet, eşzamanlı olarak, rasyoneli ve gerçeği gerçekleştirir. Şiddete gelince, Hegel onu mücadele, aktif negatifiklik, savaş, çelişkilerin ifadesi gibi spekülâtif kategorilere dahil eder. Marx ve Engels ise, iktisadi temel olmadan, sınıflar mücadelesi olmadan, iktisadi bakımdan egemen sınıfın "ifadesi" olmadan "saf" ve mutlak şiddet olmayacağını gösterdiler, çünkü devlet maddi kaynaklara başvurmada, üretici güçler ve üretim ilişkileri içinde akseden bir hedef olmadan kurulamaz. Şiddet ebedir, evet, fakat tarihsel bakımdan şiddetsiz doğmuş bir evladın ebesidir. Marx ve Engels, siyasal-iktisadi bir mekânın üreticisi olan birikimin bağrındaki şiddeti doğru göremediler (Marx yine de korsanları, 16. yüzyıldaki altın kaçakçılığını, vb. dikkate aldı). Bu mekân modern devletin, onun doğum yerinin beşiği oldu. Bu mekânda -birikimin mekânında- devletin "totaliter eğilimi", siyasal yaşamı ve varoluşu, pratiğin ("toplumsal" ya da "kültürel" denen) diğer formlarının üzerinde ilan etme, bu siyasal varoluşu bu pratiğin içinde yoğunlaştırma, *egemenliği* -kendi egemenliğini- ilan etmek için onu kullanma eğilimi görülür. Dolayısıyla, bu mekânın içinde, kurmaca ve gerçek, soyut-somut "varlık" olan devlet, (iç bileşenleriyle birlikte, her zaman rakip, potansiyel olarak düşman türdeşleriyle birlikte) güç ilişkilerinden kaynaklanan sınırdan başkasını tanımayan devlet oluşur. *Egemenlik* kavramı -bilindiği gibi- monarşik devletin kiliseye ve papalığa karşı, feodallere karşı kendini ortaya koymasını sağlar. Bu kavram

devletin ve devlet görevlilerinin, sivil topluma, gruplara, sınıflara hükmettiği ve onları aştığı bir “siyasal toplum” haline getirir. Marx gibi, devletin ve oluşumunun, üretim ilişkilerinin, sınıfların ve çelişkilerinin dışında olmadığını kanıtlasak bile, devlet, Egemenlikle birlikte, bunların üzerinde yükselir ve zor yoluyla çelişkileri çözme hakkını kendine ayırır. Devlet, güce başvurmayı meşru görür ve şiddet tekeline üstlenir.

Egemenlik “mekân” demektir; dahası, üzerinde (latent ya da zincirinden boşanmış) şiddetin uygulandığı, dolayısıyla şiddet tarafından yerleştirilmiş ve oluşturulmuş mekândır. 16. yüzyıldan itibaren, birikim, Ortaçağın küçük ortaklıklarının, kasaba ve şehirlerin, fieflerin ve prensliklerin çerçevesini parçaladı. Teknik, demografik, ekonomik ve toplumsal imkanları sadece şiddet gerçekleştirir. Egemen iktidar, askeri olarak hakim olduğu bir mekân üzerinde yayılır; çoğu zaman da bu mekânı talan ettikten sonra. Devletler İmparatorluklara dönüşürler; V. Charles’ın ve Habsburgların imparatorluğuna, Çarların, ardından Napolyon’un imparatorluğuna ve stratejisti Bismarck olan Alman İmparatorluğu’na. Oysa emperyalizmden önce gelen bu imparatorluklar er geç parçalanır, denetleyemedikleri mekânlarının kurbanı olurlar. Belirli bir toprak üzerinde temellenen ulus-devlet hem Şehir-Devlet üzerinde (bu yine de Venedik ve Floransa’yla 19. yüzyıla kadar sürmüştür) hem de askeri kapasiteleri er geç aşılacak Devlet-İmparatorluk üzerinde baskın çıkar. “Merkez-periferi” ilişkisi, merkeziliğin ve devlet iktidarının sınırlarını, “egemen” merkezlerin dayanıksızlığını -henüz gezegen çapında olmayan bir ölçekte- ortaya koyar.

Ne var ki her devlet şiddetten doğar ve devlet iktidarı ancak bir mekân üzerinde uygulanan şiddetle varlık sürdürür. Bu şiddet doğadan kaynaklanır; ancak ortaya atılan kozların -zenginlikler, ülkeler- işin içine kattığı kaynaklarla sürer. Aynı zamanda her türlü doğaya şiddet uygular, çünkü doğaya yasalar, idari bölünmeler, toprakların ve insanların başlangıçtaki niteliklerine yabancı siyasal ilkeler dayatır. Aynı zamanda, bir rasyonellik, birikimin, bürokrasinin ve ordunun rasyonelliğini yerleştirir; birlik, lojistik, işlemselcilik, nicelikselleştirme, ekonomik büyümeyi mümkün kılar ve ekonomik büyüme bütün bunları, gezegene hakim olana dek taşır. İlk şiddet, şiddetin (“ateşin ve kanın,” derdi Bismarck) sürdürdüğü yaratılış; işte, devletin ayırt edici özelliği budur, fakat onun şiddeti tek başına değildir. Bu şiddet ne ser-

maye birikiminden, ne de toplumsal pratiğin yasama, kültür, bilgi ve eğitim gibi veçhelerini belirli bir mekânda, hakim sınıfın kendi halkı ve sahip çıktığı milliyeti üzerindeki hegemonya mekânında tabi kılan ve bütünselleştiren *birleştirmenin* rasyonel ve siyasal ilkesinden ayırt edilir. Her devlet bir tamamlanmanın, hatta bir serpilip gelişmenin mekânını üretme iddiasındadır; bu, birleşmiş, dolayısıyla homojen bir toplumun mekânıdır. Dolayısıyla, olgusal ve pratik bakımdan, devletin ve siyasetin eylemi, sınıflar ve sınıf fraksiyonları arasındaki, bunların işgal ettiği mekânlar arasındaki *güç ilişkisini* bütün imkânlarla sağlamlaştırarak kurumlaştırır. Devlet nedir? “Politikolog” uzmanlar, bir çerçeve, derler; kararlar alan bir iktidarın çerçevesi, öyle ki çıkarlar (azınlıkların, sınıfların, sınıf fraksiyonlarının çıkarları), genel çıkar olarak görülecek şekilde kendini dayatır. Tamam, ama şunu da eklemek gerekir. *Mekânsal çerçeve*. Bu mekânsal çerçeve ve bunun gücü dikkate alınmazsa, devletten geriye sadece rasyonel birlik kalır, Hegelciliğe geri dönülür. Sadece mekânın ve mekân üretiminin kavramları, (gerçeklik ve kavram olarak) iktidar çerçevesinin somuta erişmesini sağlar. Merkezi iktidar bu mekânın içinde tüm diğer iktidarlardan üzerinde yükselir ve onu ortadan kaldırır. Kendini “egemen” ilan eden bu millet de tüm diğer milliyetleri bu çerçeveden uzak tutar ve çoğu zaman ezer; bir devlet dini tüm diğer dinleri yasaklar; iktidardaki bir sınıf sınıflar arasındaki farklılıkları ortadan kaldırma iddiasında bulunur. Devletten başka bir kurumun -üniversite, vergi dairesi, adalet- kendi etkinliğiyle ilişkisi, kendini temsil edebilmek için mekân kavramından geçmeye ihtiyaç duymaz; böyle bir kurumun uygulandığı mekân, devletin ve siyasetin *mekânı içinde* uygulanmanın hüküm ve kurallarıyla tanımlanır. Buna karşılık, bu devlet çerçevesi ve çerçeve olarak devlet, yararlandıkları *araçsal* mekân olmadan düşünülemez. Bu öyle doğrudur ki, devletin ve siyasal iktidarın her yeni biçimi, mekânı parçalama tarzını ve mekân üzerine, mekândaki şeyler ve insanlar üzerine söylemleri idari olarak sınıflandırma tarzını beraberinde getirir. Böylece mekâna kendisine hizmet etmesini buyurur; mekân *sınıflandırıcı* olduğundan, eleştirel olmayan belli bir bilgi bu “gerçekliği” saptar ve sorgulamayı daha öteye götürmeden onu onaylar.

Mekânın (siyasal mekânın ve mekân siyasetinin) incelenmesi, “liberal” devlet teorileri (devletin yurttaşların “ortak iyiliği”nin taşıyıcısı

olarak, aralarındaki çatışmaların yansız hakemi olarak tanımlanması) ile “otoriter” teoriler (merkezi iktidarı, bürokratik-politik sistemleştirmeyi, aygıtların varlığını ve önemini “genel irade”yle ve birleştirici rasyonellikle meşrulaştırma) arasındaki karşıtlığı aşmayı sağlamalıdır.

Soyut mekânın üretiminin bu bileşenlerine, genel *metaforlaşma* da eklenebilir. Tarihselliğe ve birikimselliğe uygulanan bu metaforlaşma, bunları, şiddetin rasyonelliğe boğulduğu ve birleştirici rasyonelliğin şiddeti akladığı bu mekâna taşır. Öyle ki, homojenleşme, homojenleşme olarak değil de “konsensüs” gibi, parlamenter demokrasi gibi, hegemonya, devlet aklı gibi, ya da işletme anlayışı gibi diğer metaforlar arasında ortaya çıkar. Bilgi ile iktidar arasındaki, iktidar mekânı ile iktidar söylemi arasındaki alışverişler çoğalır ve düzenlenir. Çok özel bir “feed-back”tir bu.

Böylece kapitalist *üçlem* mekâna yerleşir. Bu “toprak-sermaye-emek” üçlemni soyut kalamaz ve ancak üçlü bir kurumsal mekân içinde yoğunlaşabilir: *toplam olan* ve bu şekilde korunan, zorlamaların sergilendiği, dolayısıyla fetişleştirilmiş, farklılıkları indirgeyen egemenliğin mekânı; *parçalanmış*, özellikleri, yerleri ve yerleşmeleri, hem denetlemek için hem de pazarlık konusu etmek için ayıran, dağıtan mekân; son olarak da, iğrenç yerlerden soylu yerlere, yasak alanlardan egemen yerlere dek *hiyerarşikleşmiş* mekân.

Fakat, hedefine doğru fazla hızlı giden sunum, projenin önüne geçti ve bazı halkaları atladi.

IV, 13. – Rabelais’nin metinleri okunur olan ile okunamaz olan arasındaki, beliren ile gizlenen arasındaki şaşırtıcı bir ilişkiyi gösterir. Söylenen şey; bir belirme ve ortaya çıkma şeklinde kavranır. “Görülen” (görünüşün tersi) görene ya da görünür olana değil, gün ışığına çıkmakta olan geceye özgü görünmez olana gönderme yapar. Kısmen yazılı söz, her bir şeyin bu doğuşunu duyurur ve buna öncülük eder. “Bu kutuyu açtığımızda, içinde göksel ve belirsiz şu ilacı bulursunuz...”³⁴ İçerik, gün ışığına çıkan mıdır? Belleğe ve unutmaya gömülü, bütün bir geçmiş; ama aynı zamanda, fiiliyat kazanan tensel gerçeklik. Canlı beden bura-

34 Bkz. 1. Kitap’m Claude Gaignebet tarafından yapılmış tıpkı basımı, Quatre-Feuilles, 1971, s. 3.

dadır, derinliklerden yüzeye, gizli yerden açığa geçiş yeri gibidir. Yazar, “görünmeyen harfleri okuma sanatını uygulayan gözlükler yardımıyla”, büyümlü sözleriyle, Dionisos’un karanlık krallığının sırlarını Apollon’un saltanatına çıkartır, bu sırları bedeninin kript ve mağaralarından düşün ve aklın aydınlığına çıkartır. En dolaysız deneyim, “fiziksel” sınaama, en yüksek bilgiye ders verir. Dünyanın ortaya çıkışı, Logos’un somut gerçekleşmesiyle sürer. Metin ne başka metinlere gönderme yapar ne de bağlamlara; metin olmayana gönderir. Öyle ki, kelâmın bu olağanüstü mucidi, “ad taşıyıcılara” -düşüncenin yerine kelime ya da renk oyunu koyanlara- saldırmaya kadar varır. Sonunda Rabelais Mısır bilgeliğine ve hiyeroglif harflere başvurur: “Bunlar kimsenin işitmediğini işitir.”³⁵ Görsel karşısında, dinlemeye ve işitmeye gerçek çağrıdır bu.

Descartes’a ve Kartezyenlere göre Tanrı dinlenmez. Yaratılış sürer. Spinoza’nın ve Leibniz’in Descartes’tan aldığı ve Malebranche tarafından absürtleştirilen bu tez ne demek istemektedir?

a) Maddi dünya, yani mekân, tanrısal düşünce tarafından sürdürüldüğü ve bu düşüncede içerildiği için varlıkta ayak direr: onun tarafından *üretilmiştir*, sürekli olarak ve kelimenin tam anlamıyla salgılanmaktadır – sonsuzun organik aynası.

b) Mekânın yasaları, matematiksel yasalar, Tanrı tarafından buyrulmuş ve onun tarafından beslenmiştir; hiçbir şey onun dışında değildir ve matematik hesap doğada egemendir, çünkü Tanrı’nın ürettiği mekânla eş biçimde genişlemektedir.

c) Doğada sürekli olarak “yeni” vardır; unsurlar (*doğalar*) orada tamamen basit olsa da ve sadece geometrik mekân olsa da, “yeni” vardır. Tanrısal eylem, tıpkı insani eylem gibi, basit bir iplikten son derece karmaşık figürler çıkaran dantelci kız gibi hareket eder. Ciddiye alman bu metafor bizzat Descartes’ta bulunur (*Meditasyonlar*). Descartes doğadaki her şeyin şekil ve hareket olduğunu söylediğinde, bu terimleri birer metafor gibi değil, harfiyen kavramak gerekir. Tanrı -fani yaratıklar gibi kendini tüketerek olmasa da- üretir, çalışır, yapıt yaratır.

Mekân söz konusu olduğunda, üretici emek tanrısallığın özüne taşınır. Tanrı, Kartezyen düşünceye göre, emek ile doğanın bir tür aşkın birliğini şekillendirir. İnsan faaliyeti, tanrısal yaratıcı faaliyeti taklit

35 *Gargantua*, I, X.

eder. Bir yanda, kendilerini doğanın efendisi kılan zanaatkârların emeği vardır; diğer yanda ise bilgi vardır -Antikçağın ve Ortaçağın tefekkürü değil, Hegel ve Marx'ta dönüşerek gelişecek olan teorik düşüncenin Kartezyen formu olan yaratıcı (üretici) sürecin bilgisi. Bilgi zamanı, Tanrı'nın bakışı altında, düşünen "özne"nin gözleri önünde homojenliğin mantıksal yasalarına göre oluşan mekânsal düzene hakimdir.

Görselin (geometrik-video-mekânsal görselin) önceliğinin kendini dayatması için mücadele gerekmişti.

18. yüzyılda müziğin önceliği vardı. Pilot sanat olan müzik, fiziksel ve matematiksel keşiflerden yola çıkar. Fügden sonata, büyük operaya, senfoniye doğru gelişir. Sonsuz yankılanmalar için armoni fikrini doğurur. Müzikal tartışmalar kitleleri harekete geçirir; felsefi, dolayısıyla evrensel bir kapsamları vardır. Filozoflar müzikle ilgilenir, müzik dinler, müzik üzerine yazarlar.

18. yüzyılda çoktan siyasallaşmış, çoktan görselleşmiş-geometrikleşmiş, resme ve anıtsal mimariye (Versailles) dayanan mekân, beden ve beden işaretlerinin beden-olmayan ve işaretleri üzerindeki rövanşıyla birlikte, müzikal olanın da saldırısına uğrar. Bu rövanş, kabaca, "18. yüzyıl materyalizmi" diye adlandırılır. Diderot bir körün gören biri kadar şey bildiğini, bir o kadar fikri olduğunu, onun kadar "normal" yaşadığını kanıtladığında, görselin diğer duyular ve organlar üzerindeki üstünlüğü tehdit altında gözüktür. Öyle ki felsefe görmenin neye yaradığını, yararlı olmaktan ziyade hoş bir tür lüks olup olmadığını kendine sorabilir. Bu felsefi eleştiri, ancak müzik konusundaki ve Kozmos ile Dünya'yı birleştiren bu güçlü kavramın, Armoninin yükselişi konusundaki büyük tartışmalarla kıyaslandığında bir kapsam ve anlam bulur.

IV, 14. – Soyut mekân konusunda şimdiden çok şey biliyoruz. Şiddetin ve savaşın ürünü olarak siyasaldır ve bir devlet tarafından kurulmuştur, dolayısıyla kurumsaldır. İlk bakışta, homojen gözüktür; gerçekten de, direnen ve tehdit eden her şeyi, kısaca söylersek farklılıkları yerle bir eden güçlere alet olur. Bu güçler geçtikleri her yeri un ufak ederler, ezerler; homojen mekân, bir marangoz rendesi, bir buldozer ya da bir savaş arabası olarak onlara hizmet eder. Bu araçsal homojenlik yanılısına yaratır ve mekânın ampirik tarifi, araçsallığı -bu haliyle kabul ederek- kutsar.

Eleştirel analiz, daha ilk saldırısıyla birlikte, burada *üç* veçhe ya da unsur ayırt eder (bu terimler, müzikal seslerin analizinden alınma bir terim olan “oluşturucu” adı altında daha iyi belirtilir). Bu oluşturucuların özelliği şudur (ama bu özelliğe her yerde rastlanır): Birbirlerini içerir ve gizlerler. İki terimli karşıtlıklar örneğinde bu olmaz, çünkü basit bir ayna oyunu içinde birbirlerini yansıtan ve birbirlerine karşı duran terimler -deyim yerindeyse- pırıldarlar ve bundan böyle, gizlemek yerine gösteren olurlar. Bu üç unsur hangileridir?

a) *Geometrik olan*. Bu, felsefi düşüncenin “mutlak” olarak kabul ettiği Öklidçi mekândır, dolayısıyla uzun süre boyunca referans mekânı (mekân temsili) olmuştur. Bu Öklidçi mekân *izotopi*’siyle (homojenliğiyle) tanımlanır. Onun toplumsal ve siyasal kullanımını sağlayan da bu özelliktir. Öncelikle doğa mekânının, sonra da bütün toplumsal mekânın homojen Öklidçi mekâna indirgenmesi ona korkunç bir güç verir. Öyle korkunçtur ki, bu ilk indirgeme kolaylıkla bir ikincisine yol açar: üç-boyutluluğun iki boyuta indirgenmesi: “düzlem”, boş kâğıt, bu kâğıdın üzerindeki çizim, haritalar, grafişmler ve yansıtınalar.

b) *Optik (görsel) olan*. “Görselleştirme mantığı”, E. Panofsky’nin gotik katedraller konusunda gösterdiği bu strateji, toplumsal pratiğin bütününe ele geçirdi. Yazıya geçirme (Marshall McLuhan) ve gösteriye geçirme (Guy Debord), bu mantığa, bunun, biri metaforik (pratiğin modeli ve merkezi, temel olan tali faaliyetler: yazma ve yazı), diğeri mecaz (göz, bakış, görülen şey, ayrıntı ya da parça olarak görölmeye son verirler, bütünlük halini alırlar) iki momentine ya da veçhesine gönderme yaparlar. Görselin diğler duyular karşısında başatlığı elde ettiği süreç boyunca, tat almaktan, koklamaktan, dokunmaktan ve hatta ışıtmekten gelen şey, çizgi, renk, ışıık karşısında önce silikleşir, sonra silinir; nesnenin ve verdiği şeyin bir bölümü böylece bütün yerine geçer: bu normal (normalleşmiş) yanlış kullanım, yazıların toplumsal önemiyle doğrulanır. Toplumsal yaşamdaki her şey, özümşenerek, taklit edilerek, bir mesajın gözlerle deşifre edilmesi, bir metnin okunması olur; optik dışındaki bir izlenim -örneğin dokunmayla ya da kaslarla (ritimlerle) ilgili olan izlenim- sembolik olmaktan başka bir şey değildir ve görsele doğru geçiştir; ellenen, ellerin hissettiği nesne, gözün gördüğü nesnenin “öteki ben”i olarak hizmet eder. Dinlemeden ve dinleme için doğan armoni,

sinema ve resim gibi görüntü sanatlarının neredeyse mutlak önceliğiyle görsele taşınır.

Bakış ise “nesneleri” uzağa, pasifliğe sürgün eder. Sadece görülen şey bir imgeye, donmuş bir soğukluğa indirgenir. Ayna oyunu genelleşir. “Görmek” ve “görülen” iç içe geçerek birlikte güçten düşerler. Mekân, bu sürecin sonunda, ancak yoğun, saldırgan ve baskıcı bir görselleştirme yoluyla toplumsal varlık edinir. Ancak o zaman görsel bir mekân olur; sembolik olarak değil, fiili olarak. Görünür olanın başatlığı bir ikameler ve yer değiştirmeler kümesine yol açar; bunlar aracılığıyla, görünür olan, bütün bedenin yerini alır ve onun eksikliği-giderek daha iyi söylemleşir ve giderek daha fazla yazılır.

c) *Fallik olan*. Bu mekân tamamen boşaltılamaz ve sadece imgelerle, geçiş nesneleriyle doldurulamaz. Gerçekten dolu bir nesne, nesnesel [*‘objectal’*] bir “mutlak” talep eder. Fallik, bu işe yarar. Metaforik olarak, gücü, eril doğurganlığı, erkek şiddetini simgeler. Parça burada da bütün olarak görülür; fallik kabalık soyut kalmaz, çünkü bu siyasal iktidarın veya polis, ordu, bürokrasi gibi zorlama araçlarının kabalığıdır. Fallik, dikeyliği öne çıkartarak yükselir. Mekânın anlamı, bu mekânsal pratiği doğuracak sürecin (ikili bir süreç, hem metaforik hem mecazi) terimi olan fallokrasiyi ilan eder.

Soyut mekân homojen *değildir*; amacı, anlamı, “hedefi” homojenliktir. Bunu dayatır. Kendi içinde çok birimlidir. Geometrik ve görsel olan birbirini tamamlar ve zıtlaşır, aynı etkiyi farklı biçimde hedefler: “Gerçeğin”, bir yandan boşluk içinde, başka nitelik olmaksızın, “düzlem”e indirgenmesi, diğer yandan aynanın, imgenin ve saf gösterinin, donmuş saf bakış altında yassılaşmaya indirgenmesi. Fallik olana gelince, bu mekânın içinde “bir şeyin” olması için, gösterileni boşluk değil, -yıkıcı güç içinde- doluluk olan, dolayısıyla doluluk yanılsaması ve mit taşıyan bir “nesne” tarafından doldurulma olan gösterene ilaveten gelir. Böyle bir mekânın kullanım değeri münhasıran siyasidir. Eğer ondan falanca hedefi ve falanca eylem aracı olan bir “özne” olarak söz edebiliyorsak, gerçekten de siyasal bir özne, mevcut haliyle iktidar, mevcut haliyle devlet var olduğu içindir.

Demek ki, soyut mekânı homojen olarak tahayyül etmek, sonucu neden olarak gören ve hedefi de gerekçe olarak gören bir temsildir.

Sadece bir imgeyken, bir ayna ve bir serapken, kavram yanılısaması yaratır. Çürüterek reddetmek yerine, *yansıtır*. Böyle bir yansıtıcı [*spéculaire*] temsil neyi yansıtır? Hedeflenen sonucu. “Perdenin arkasında görececek bir şey yok,” der Hegel bir yerlerde, ironiyle karışık. Tabii eğer “biz” bizzat perdenin arkasına geçmezsek; çünkü görmek için ve görececek bir şey olması için birinin olması gerekir. Mekânın içinde, arkasında, hiçbir meçhul töz, hiçbir gizem yoktur. Yine de, şeffaflık aldatır, her şey gizlenir: Mekân tuzak doludur. Onun tuzağı özellikle şeffaflığında yatar. Sonuç olarak, bir yansıma ve ayna oyunundan bambaşka bir şey vardır: Bir iktidar ve bilgi oyunu. Perdeyi kaldırdıktan sonra mekâna girerken bunu fark ederiz.

Görünüşte homojen olan (görünümü gücünü oluşturur) soyut mekânda basit hiçbir şey yoktur. Orada, öncelikle, kurucu ikilikler ortaya çıkarılır. İkiye bölünür: Sonuç ve içeren, üretilmiş ve üretken. Bir yanda, mekânın temsili (geometrik homojenlik), diğer yanda, temsil mekânı (fallik). Bu ikilikte, oluşturucuların varsayımsal çakışması iki katlılığı maskeler. Bir yandan hâlâ pratik eylem alanıdır, diğer yandan imgeler, işaretler, semboller kümesidir. Bir tarafta sınırsızdır, çünkü boştur; diğer tarafta komşuluklarla, yakınlıklarla (fiziksel mesafeler), duyumsal mesafeler ve sınırlarla doludur. Dolayısıyla, hem yaşanmış hem temsil edilmiştir; bir pratiğin hem ifadesi hem de dayanağıdır; teşvik edici ve kısıtlayıcıdır; (bu “veçheler” çakışmasa da) biri diğeri üzerinde bu etkiyi gösterir. Fakat derhal üç terim belirir: algılanan, tasarlanan, yaşanan – pratik, (ikiye bölünmüş) temsiller.

Bireysel işaretlemeler toplumsal olarak gerçekleşir. Bireyler için çalışma aygıtlarının ve yerlerinin belirli yerlere yerleştirilmesi (güzergâhlar da dahil elbet), işlevler hiyerarşisinin sembol ve işaretleri yoluyla temsili dışlamaz. Tersine: biri diğerini içerir. Bir yaşama tarzının dayanağı bu yaşama tarzını içerir ve şekillendirir. Üretim (çalışma) karşısındaki konum (lokalizasyon), üretim dünyası (işbölümü) içindeki konumları ve işlevleri, aynı zamanda işlevlerin ve çalışmanın hiyerarşisini içerir. Aynı soyut mekân kâra hizmet edebilir, yerlerin hiyerarşisini düzenleyerek bazı yerleri öne çıkartabilir, (kimileri için) ayrımcılığı ve (başkaları için) kapsayıcılığı şart koşabilir. Stratejilerin birçok “hedefi” vardır, herhangi bir nesneyi hedef alabilir, kozları ya da kaynakları herhangi bir şey olabilir. *Çalışma mekânının* tamamlama-

yıcı veçheleri şunlardır: üretici faaliyet, üretim tarzındaki yer. *Mekân* içinde şeylerle ilişki, *mekânla* ilişkiyi içerir (mekân içindeki şeyler, mevcut haliyle mekânın “özelliklerini” gizlerler: Falanca sembolün değerlendirdiği mekân, aynı zamanda *indirgenmiş* –ve homojenleştirilmiş– mekândır).

Böylece *mekânsal pratik* eşzamanlı olarak yerleri, yerelin genelle ilişkisini; bu ilişkilerin bir temsilini; eylemleri ve işaretleri; sıradanlaştırılmış gündelik mekânları ve, elverişli ya da elverişsiz, yararlı ya da zararlı, falanca gruba izinli ya da yasak sembollerden etkilenmiş ayrıcalıklı mekânları tanımlar. Psişik ya da edebi “yerler” veya felsefi anlamda “toposlar” değil, siyasal ve toplumsal yerler söz konusudur.

Bütün mekânı ilgilendiren kimi genel fenomenlerin (mübadeleler ve iletişimler, kentleşme, mekânın “değerlenmesi”) yanı sıra, bölmelere ayrılmalara, parçalanmalara, indirgenmelere, yasaklara da buradan kaynaklanır. *Bir düzenin mekânı, mekânın düzeninde gizlidir.* İşlemsel yaklaşımlar ve belli bir yere bağlanmış bir iktidarın eylemi, görünüşte basit bir mekân mantığının sonucudur. Mekândan yararlananlar olduğu gibi, “mekândan yoksun bırakılmış” dışlanmışlar da vardır. Bu durum bir mekânın “özelliklerine”, “normlarına” atfedilirken, aslında bambaşka bir şey söz konusudur.

Bu nasıl mümkündür? Soyutlama, bunca kapasiteyi, etkinliği, “gerçekliği” nasıl kapsayabilir? Bu acil soruya, formülasyonu ve kanıtlanması sürmekte olan cevap şudur: *Soyutlamaya, pratik (toplumsal) kullanımına içkin bir şiddet vardır.*

Soyutlama, nesnelerin, şeylerin somut “mevcudiyetine” karşıt bir “namevcudiyet” olarak görülür. Bundan daha yanlış bir şey yoktur. Soyutlama tahribatla, (kim zaman yaratıcılığın habercisi olan) yıkımla hareket eder. İşaretlerde “gizlilikler” ve bilinçdışı denen güçler yoluyla değil, tersine, soyutlamanın doğaya zoraki dahil edilmesiyle ortaya çıkan ölümcül bir yan vardır. Şiddet, rasyonelliğin yanında, onun dışında ya da ötesinde müdahale eden bir güçten kaynaklanmaz. Eylem gerçeğin içine rasyoneli dışardan, daima vuran, kesen, parçalayan, saldırı tamamlanana dek bunları tekrarlayan aletle dahil ettiğinde kendini gösterir. Oysa, mekân araçsaldır. Araçların en genelidir. Gezginin doğayı keşfederek seyrettiği tarımsal mekân, doğaya ilk tecavüzün sonucudur. Şiddet, genellikle ihmal edilen yana vurgu

yaparak biraz önce özetlenmiş olan ve “tarih” diye adlandırılan şey boyunca gelişip yayılır.

Burada kısaca tarif edilen ve özetlenen geçiş sürecinde bir eşik var mıdır? Fallik-video-geometrik mekân, belli bir momentte diğer algıları ve algı biçimlerini mağlup etmiş midir?

Devrimci bir bakış açısı benimsense bile, büyük devrimleri sadece “yararlı” etkileriyle görmek kolay değildir. Fransız Devrimi’nden, çelişkili bir şekilde, ulus, devlet, bireycilik, hukuk (modern hukuk, yani gözden geçirilmiş ve “uyarlanmış” Roma hukuku), rasyonellik, zorunlu askerlik, ücretsiz asker, sürekli savaş doğdu. Antikçağda topluluğun siyasal yetkilileri denetlemesinden geriye kalanların yok oluşunu unutmamalı. Burjuvaziyi, kapitalizmi unutmamalı. Kısacası, genelleşmiş şiddeti unutmamalı.

Devrimin bu dolaysız ve dolaylı etkileri arasına, fallik-video-geometrik *soyut mekânın* kesin kuruluşunu da koyabiliriz. Bu etki elbette bu şekilde ortaya çıkmamıştır. Napolyon Yasası’nın hiçbir maddesi bunu şart koşmaz. Fakat, Hegel’in dediği gibi, tarihin en yaratıcı dönemleri en fırtınalı dönemleri olmuştur ve hâlâ da öyledir. Üretimden sonra envanter ve şekillendirme gelir. Hatta kimi zaman da, tarihin ancak “boş sayfaları”na yazılan mutluluk gelir. Soyut mekânın belirleniminin ve şekillenmesinin bir tarihi yoktur. Bunlar ne tanımlı olaylar ne de tanımlı kurumlardır, yine de, 20. yüzyılın sonunda, vardırırlar. Bu oluşum ancak “bilinçdişi” ve “bilinç”in yaygın kategorileri, keza bu kavramlar üzerinde temellenen isnatlar aşılabilir. Metafor kullanmaktan daha “bilinçli” bir şey yoktur; çünkü metaforlar, söyleme, dolayısıyla bilince içkindir; ardından, (kelimelerin ve kavramların) kullanım(ı) sırasında ortaya çıkan *içeriği* analizde dikkate aldığımızda ise, bundan daha “bilinçdişi” bir şey yoktur. Burada, metinsel eleştiri, bir “korpus”un dikkatli ve ağır ağır oluşumu büyük bir rol oynayabilir. Romantizm, soyut mekânsallık ile daha dolayimsız algı arasındaki moment olan geçici momenti farkında olmadan yaşamadı mı? Kısa saptamalar yapalım: Belli bir romantik şiir eşiğinin belirtisi değil midir? Kapı ya da bu anıtsal kapının süsü değil midir? Örneğin Victor Hugo’nun şiiri, görselin, falliğin, tanrısallaştırılmış geometrinin zaferine varmaz mı? “Gönül gözüyle gören kişi”, uçuşumları, derinlikleri, “gölgenin ağzı”nı hatırlatır. (Sözleri) dile getirir. Aydınlığın

karanlıkları yenmesini ister. Logos'un zaferini düşünür. Bütün görsel metaforlar büyük bir gürültü patırtıyla önümüzden geçer. (Tanrı'nın, Ezeli Baba'nın) göz(ü) mezara yerleşir. Fıfre sesleri bir danteli keser. Kanlar içindeki domuz can çekiştiği tozdan çıkar ve işte, ezeli terazide ağır basar. "Kanlar içindeki domuzla Tanrı birbirine bakıyor." Bakışın zaferi. Aptallık mı dahililik mi? Ne yanlış ikilem! Epik üslup! Görü ve Görme, Aydınlık ve Gökyüzü, zaferi kazanır. Peki düşmana ne yaparlar? Onu yok ederler. Tan vaktinin halkları, gecenin sakinleri, cinler, atalar, iblisler, sabahın ilk vakitlerinde yok olurlar. Hangi günün karşısında? Hangi gölgenin? Hangi bilimin? Ezeli yazın hasatçısı Tanrı'nın karşısında.

Eşik aşılmamış mı?

V. ÇELİŞKİLİ MEKÂN

V, 1. – Mekânın bilimi (geometri, topoloji) varsa, mekânın çelişkisi olamaz. Toplumsal mekânı oluşturan ikilikler (ikili özellikler) varsa, mekânın çelişkileri olamaz: İkilik çatışma değildir; tam tersi. Mekânın tutarlılık yeri ya da tutarlı yerlerin bir kümesi olduğu doğrudur; mekânın *zihinsel* bir gerçekliği olduğu doğrudur, mekânın çelişkisi olamaz. Heraklitos’tan Hegel’e ve Marx’a dek diyalektik düşünce zamanla ilişkilidir; çelişkiler bir tarihin içinde (genel olarak tarihin içinde) çatışan güçleri ve güç ilişkilerini dile getirir (ifade eder).

Mekânın şeffaf, “saf” ve yansız olduğu yanılması (felsefe menşeli, ama Batı kültürüne yayılmış yanılma) ağır ağır silinmektedir. Tarihsel, fiziksel, fizyolojik, dilsel, vb. türdeki çeşitli mülâhazalar, mekânın karmaşıklığını daha önce göstermiştir. Toplumsal mekân ayrı ve ayırt edici “özellikler” içerir; bunlar “saf” zihinsel forma eklenirler, ama dışsal ve sonradan ilave edilmiş bir içerik gibi ondan ayrılmazlar. Bu “özellikler”in analizi, mekânı (zihinsel) soyutlamaya terk etmek yerine, ona (pratik) somut bir varlık veren şeyi ifade eder.

V, 2. – “Çoğul”, “çok-çatışmalı”, çok-değerli” bir mekân fikrini işin içine dahil etmekle yetinmeli miyiz? Hayır. Analizin daha öteye gitmesi gerekir. Öncelikle, soruyu, aydınlığa kavuşmuş terimlerle yeniden sormamız gerekir: “Mekânın bir mantığı var mıdır? Eğer varsa, bunu nasıl tarif edebiliriz, kapsamı nedir? Sınırları var mıdır, bu sınırlar nedir? Eğer bir mantığı yoksa, mantıksal biçime indirgenemez olan bu şey tam olarak nerede başlamaktadır? “Saf” formdan yola çıkan düşünce nerede engelle karşılaşmaktadır, engel hangisidir? Geçirimsizlik

ve yoğunluk mu? Karmaşıklık mı? Duyumsal içerik mi, indirgenemez pratik mi? Analizin her türlü saldırısına direnen kalıntı mı?...”

Kartezyen mekân anlayışının ve modern felsefedeki uzantılarının eleştirisi, mekânsal mantığın *ipso facto* (olgunun kendisi tarafından) eleştirisine yol açmaz. Gerçekten de, Kartezyen mekân bir “intuitus”la karşı karşıya gelir. Kusursuz biçimde tanımlanmış, -tıpkı kendinin bilinci gibi- yetişkin ve olgun bir halde doğmuş, dolayısıyla “gerçek”ten ve “dünya”dan az çok ayrı özne, mucizenin ve tanrısal müdahalenin sonucunda, “nesne”yi, (yani entelektüel bir yapının ya da hissedilir olmanın özümlemesinin sonucu olmayan, ama kendini hissedilirlik-üstü saflık ve sonsuzluk olarak toptan veren) mekânı yine de kavrar. Kartezyen sezginin tersine, bir mantık ancak “nesne”yi oluşturan ilişkiler ağını belirtir.

Çağdaş düşüncede, gerçeğin tüm kesimlerini mantığa indirgeme ya da -deyim yerindeyse- tutarlılık ve bağlantı üzerine, denge ve düzenleme üzerine bir mantık tezinden yola çıkarak alanları belirleme (tarif etme) çabalarına çok rastlanır. Böylece, mantığı ve sınırlarını önceden tanımlamadan, canlının mantığı üzerine, toplumsalın mantığı üzerine, pazar ve meta mantığı üzerine, iktidar mantığı üzerine, vb. söylemde bulunulur. Diyalektiği açıklamak için, mantıklar sonsuzca çoğaltılır, ki bu da mantığın kendisini sarsar.

V, 3. – Mantık ilişkileri, “içerme-dışlama”, “bağlaç-ayırma”, “içerim-açıklama”, “yineleme-tekerrür”, “geri dönüş-tekerrür” gibi ilişkilerdir. Önergeler, yargılar, kavramlar, kavram zincirleri ya birbirlerini içerir ve bu içerimin sonucudurlar, ya da karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar. Bu mantık ilişkileri ne bir “gerçeklik” varsayar, ne de onun önüne konmuş bir “hakikat.” Bu ilişkiler geometrik figürlerle temsil edilebilir: Kavramları simgeleyen ve en büyüklerin en küçükleri kapsadığı daireler. Bu temsil, kesinlikle formel oldukları için vazgeçilebilir olan ilişkileri açıklamaktadır. Mantık ilişkileri, matematiksel ilişkilerin, şekil, küme ve grup ilişkilerinin (işbirliği edebilirlik, birbirinin yerine geçebilirlik) (zorunlu ve yeterli) nedenini içerir.

Pratik mekânda ve mekânsal pratikte içerme-dışlama, içerim ve açıklama ilişkilerinin olduğuna hiç kuşku yoktur. Bir “insan varlığı”nın önünde, etrafında, bir tablo gibi, bir manzara ya da bir ayna gibi, top-

lumsal bir mekân -kendi toplumunun mekânı- yoktur. O bir mekâna *sahip olduğunu* ve bu mekânın içinde *olduğunu* bilir. Sadece görmekle, seyretmekle, bir gösteriye tanık olmakla yetinmez; etkide bulunur, mekânın içinde taraf olarak yer alır. Bu sıfatla, birbirini içeren bir dizi dış zarın içinde yer alır; bu dış zarlar dizisi toplumsal pratiği açıklar. Antropolojik olarak bakarsak, arkaik ya da köylü denen bir toplumda beden (fiziksel mesafe) vardır; yerleşim ve “yerleşim parçaları” vardır; komşuluk, topluluk (küçük köy, köy), eklentiler (ekili tarlalar, çayır ve otlaklar, korular, ormanlar, av sahaları) vardır. Bunun ötesi, tuhaf ve yabancıdır, düşmandır. Berisinde, bedenin organları ve duyular vardır. “İlkel insan” (ya da öyle varsayılan insan) gibi, haksız yere basit bir varlık olarak görülen -kuşkusuz üretici olmadığından ve köleleştirildiğinden- çocuğun, kendi bedeninin mekânından mekân içindeki bedenine geçmesi gerekir. Bu işlemin ardından da mekân algısına ve kavrayışına geçmelidir. Burada denenen analize göre, bu ardışık edimlerin çıkış ve varış noktası nesnel “özellikler”dir, maddi simetriler ve ilâlemelerdir (ki ilâlemeler ve dışlamalar bunların üzerine biner). İlâlemeler dışlamaları kapsar: Çeşitli nedenlerle yasak yerler (kutsal- lanetli, heterotopyalar) olduğu gibi, izinli ya da tavsiye edilen başka yerler de vardır. Bu, mekânın parça ve partisyonlarını dramatik bir şekilde niteleyerek, iyicille kötücüllü karşı karşıya getirir, bunları nötr olandan ayırt eder.

Bu ilişkiler, şekillerle, iç içe girmiş ama kimileri diğerlerinin dışında kalan, onları dışlayan dikdörtgen ya da karelerle temsil edilebilir. Daireler de benzer bir temsile imkân tanır. Karelemenin (ilmikleri birbirine eklemenin) ve özekdeş dalgalar denen formun önemini, sonuç olarak, başka bir özümseme düzeyinde, silindirin ve küpün önemini anlamayı sağlayan budur. Bunların önemini anlamak, onu sınırlandırmak demektir. Daha önce yapılan buydu. Önceden yapılan şey, “tarihsel” denen süreç boyunca form hakkında kavranılan şeyden yoldan çıkarak formun dönüşümlerini göstermekti.

Yineleme (tekrar) ve sonucu (unsurların bileşimi, bir kümenin içine katılan farklılıklar) temasına birçok araştırmada rastlanır. İçerilenden ve içerenden yola çıkmak ile içerilen en küçük kümeler de dahil olmak üzere, en geniş ve en kavrayıcı kümelerden yola çıkmak şeklinde keşilen iki halde tarif edebileceğimiz ve kavrayabileceğimiz mantıksal bir yapıyla mı karşı karşıyayız? Böyle bir kavrayıştan geriye kalın-

tı kalmaz. İzlenen prosedürlerden biri, bölümleri, dolayısıyla mekân içindeki nesneleri sayar (gündelik hayatına, ev işlerine ve çalışmaya gereken aygıtlar ile bunları içerenler: -pratik yaşamın belirlediği ve bu yaşam için belirlenmiş olan- kulübe, küçük kulübe, ev, konut, sokak ve meydanlar...). Somut bir düzen içinde bunun envanterini çıkarmayı sağlar. Diğer tanım ise, tersine, mekânın bütünü, toplumun genelini oluşturan ilişkileri gösterir. İçerilen-açıklanan mekânın iki kavranışı arasındaki kesin denklik, hem mekânın içinde tarafların gerçekleştirdiği dönüşümleri anlamayı, hem de mekânın bir bütün olarak (toplumsal ve zihinsel, soyut ve somut) doğuşunu anlamayı sağlar.

Bu hipotezin “saf” soyutlama sınırları içinde kalmadığını antropolojinin doğruladığı düşünülebilir. Bir köy topluluğu (Dogonlar, Bororolar ya da Basklar), bir şehir (Yunan şehri ya da modern şehir) hakkında bildiklerimiz, iç içe giren yüzeyleri ve üç boyutlu şekilleri, birbirine geçmeleri, simgelerle temsil edilebilen az çok karmaşık geometrileri göstermektedir. Önce nesneler ve eşyalar vardır, sonra da “odalar”, sığınaklar, aile evleri, sonra, *topi* olarak, (cins isimle veya özel isimle) belirtilen, adlandırılan daha geniş yerler vardır. Mantıksal-matematiksel kümelerin genel özelliklerine gönderme yapan ve güzergâhların çokluğuna -dışardan içeriye, içerden dışarıya, vb.- pratikte imkân tanıyan ikilik de bunlarla birlikte vardır.

Çağdaş antropolojide görülen eğilim; yani mekânı, sınıflandırıcı işlemlerin aracı olarak, içeriğin -yani şeylerin- bağımsız işlemlerinden yola çıkan şeyler kataloğu (sınıflandırma bilimi) olarak ele alma eğilimi buradan kaynaklanır. Bu eğilim, bu tür yöntemleri (zihinsel ve toplumsal olanın özdeşliğiyle birlikte) aileye,¹ mübadeleye ve iletişimlere, aygıtlara ve nesnelere uygulama teşebbüsleriyle kesişir. Kendi kendine yeterli olan “saf” bilgi burada belirgin bir belirlenim edinir: Nesnede içerilen sınıflamalardan ibarettir. Bu hipotez sadece falanca karanlık mesajı (burada, toplumsal mekânda) deşifre edebilen bir kod olarak görülmekle kalmaz, “nesne”nin tükenmesi olarak da görülür.

1 Soy prototipi: C. Lévy-Strauss’un kitabı *Les structures élémentaires de la parenté*, aileden ve toplumsal ilişkilerden cinselliği ve erotizmi dışlayarak söz etmeyi başarır. Bkz. G. Bataille, *L’Érotisme*, c. 10/18, s. 229-230.

V, 4. – İçeriğin, (formel) içerene bu indirgenmesi karşısında anında bir itiraz görülür: Tanımlama iddiası taşırken, daha en baştan farklılıkları ortadan kaldırmaktadır. Oysa ki tanımlar farklılıkları birbirinin dışında bırakarak, yeterince iyi bilinmeyen özelliklerin içine düşerler.

Uç noktasına vardırılmış olan indirgemecilik, zamanın mekâna indirgenmesine, kullanım değerinin mübadele değerine indirgenmesine, nesnelerin işaretlere ve “gerçeğin” de semiyotik alana indirgenmesine yol açar. Bir başka indirgeme de buna eşlik eder: Diyalektik hareket mantığa ve toplumsal mekân da (tamamen biçimsel) zihinsel mantığa indirgenir.

Bununla birlikte, boş, içini neyin doldurduğuyla ilgisiz Öklid-çi (geometrik) bir mekânı, gayet tanımlı optik özelliklerle donanmış görsel bir mekânla -bu iki mekân, edimlerin gerçekleştiği, nesnelerin yer bulduğu, morfolojik bakımdan ayrıcalıklı, hiyerarşik bir pratik mekânıyla özdeşleşirken- hangi hakla karıştırırız? İnsanların ve şeylerin, edimlerin ve durumların sadece içine yerleşmekle yetineceği atıl bir mekânsal çevre tezi, çağlar boyunca “sağduyu” ve “kültür” halini almış Kartezyen bir şemaya (şey, tıpkı düşünce “nesnesi” gibi yer kaplar) denk düşer. (Filozofların ve epistemologların) hazırladığı zihinsel mekân, şeffaf bir yerde, mantıksal çevrede oluşur. Düşünce süreci artık toplumsal mekâna eriştiğini sanır; oysa bu mekân sadece kavramların uygulanmasından ibaret olmayan bir pratiğin yeridir. Aynı zamanda, bilmemedir, körlüktür, yaşanan sınavdır.

Mekânın mantığı var mıdır? Hem evet, hem hayır. Belli ölçülerde matematiğin tümü bir mekân mantığı oluşturmaktadır. Bununla birlikte, “saf anlamda” tasarlanmış mekânın -Leibniz’in ortaya koyduğu gibi- ne unsurları vardır ne formu. Bu mekânın parçaları ayırt edilemediğinden “saf” özdeşliğe yakındır, ki bu da boştur, çünkü “saf anlamda” formeldir. Burada bir belirlenim olabilmesi için, bir içerik olması gerekir. Hangi içerik? Parçaları ayırt eden ve bu ayırt edilmiş parçalarda bir düzenin, dolayısıyla bir zamanın varlığını ayırt eden bir edim. Bu edim yoksa, düşünülmüş farklılık değil, sadece bir farklılık düşüncesi olabilir. Sembolik mantık, önceye ve sonraya, sola ve sağa, simetrilere ve simetrisizliklere başvurmadan ifade edilebilir mi?

(Lewis Carroll'un gösterdiği gibi), edilemez.² Lewis Carroll, bu dahi mantıkçı, saf formdan başlayıp güzergâh boyunca art arda dahil edilen, işin iç yüzünü ve nedenleri iyi bilen, sıralanmış çeşitli içeriklere kadar giden yolu işaret noktalarıyla doldurur. Kelimeler, işaretler, ikizler ve gölgeler, oyunlar (Alice, ayna, vb.) dolayısıyla zihinsel olanı toplumsal olana bağlar. Bunların işgal ettiği mesafe büyüktür, indirgenemez ama tahayyül edilebilir (temsil edilebilir). Düzenlerin, boyutların, düzeylerin karışıklığına öncülük etmekten uzak olan mantık, ancak bunları birbirinden ayırarak somutlaşır. Metafor çalışmasını işaret ederek (işaretlendirerek) rahatsız eder. Zihinsel mekânı, üzerine psişik ve sosyolojik olanın gelip kendi varyasyonlarını ve değişkenlerini yazacağı (içine dahil edeceği) boş bir kâğıtla karşılaştıran metafor, metaforların en berbatı ve en tehlikelisi. Bu metafor, son derece nitelikli birçok yazarda,³ felsefeden ve filozoflardan⁴ ödünç alınmış düşünceler kisvesi altında görülür. Teknisizmin, psikolojik ya da fenomenolojik olanın, toplumsal mekân analizinin yerini nasıl değiştirdiği, yerine (yansız, boş, beyaz) geometrik bir zihinsel mekânı nasıl koyarak işe başladığı bu yazarlarda görülür. Mekân teorisyeni olan Norberg-Schultz bir merkezi nasıl tanımlar? Beyaz kâğıda kurşun kalemın koyduğu noktadır merkez. Mekânın işaretlerle doldurulmasının hedefi ve anlamı, yerleri belleğe yerleştirme, (öznel) tanımadır. Norberg-Schultz bir *Eigenraum* oluşturur, ki bu, deyim yerindeyse, antropolog Hall'un *fiziksel mesafe*'sine yakındır.⁵ Öyle ki nesnel mekân ve mekânın öznel imgesi, dolayısıyla zihinselle toplumsal örtüşür.

Bu tür tanımları izlersek ya her şey birbirine karışır ya da tasarlanan, algılanan, yaşanan arasındaki, mekân temsilleri ile temsil mekânları arasındaki fark ortaya çıkar. Oysa ki teorik sorun, tam da dolayimleri göstererek bunları birleştirmektir.

2 Bkz. *Symbolic Logic* ve *Game of Logic*, New York, 1955, Doven Pub., bkz. s. 22, "The Bilateral Diagram", s. 39 ve devamı. "The Trilateral Diagram", sınıflar tablosu ve mekânsal sınıfların yorumuyla birlikte, s. 54-55.

3 Bkz. Chr. Alexander, *Notes on the Synthesis of Forms*, 1964; ve de Chr. Norberg-Schultz, *Existence, Space and Architecture*, N.Y. Prager paperbacks, 1971, vb.

4 Heidegger, Merleau-Ponty, Bachelard, Piaget.

5 Bkz. *The Hidden Dimension* ve *Existence, Space and Architecture*, age., s. 18, s. 114.

Böylece, mevcut haliyle geometrik mekândan ya da mevcut haliyle görsel mekândan (imgelerin ve fotoğrafların, keza plan ve çizimlerin mekânından) değil, bunların çatışmasından -birinden diğerine salınımdan ya da birinin diğerini ikame etmesinden- kaynaklanan *mekânsal yanılısamanın* önemini vurgulamaya varırız. Öyle ki, görsellik geometrinin yerine geçer ve görselin optik şeffaflığı mantıksal-matematik kavranılabilirlikle örtüşür (ve tersi).

Bu, hem soyut mekânın yanlış bilincini hem de bu mekânın (nesnel) yanlışlığını suçlamak anlamına gelir. “Sağduyu”ya göre, nesneleri yansıtıcı ve şaşırtıcı bir soyutlamaya indirgeyen görsellik, bilimsel soyutlamayla ve analitik -dolayısıyla, indirgemeci- yöntemlerle örtüşür. İndirgeme-genellemeyi çizim tablosunda olduğu gibi kara tahtada da yapabiliriz, boş kâğıtla olduğu gibi şemalarla da, yazıyla olduğu gibi içeriksiz soyutlamayla da gerçekleştirebiliriz. Matematikçilerin mekânı, her soyutlama gibi, güçlü bir eylem -madde üzerinde hakimiyet, dolayısıyla imha- aracı olduğundan, bu işlemin sonuçları da daha ciddidir. Tek başına ele alınan görsellik ise, bedeni ve doğal enerjiyi -mevcut halleriyle- yüceltmek ve yok etmekle yetinir. Bunlar birleşmeleri sayesinde kaygı verici bir güç edinirler: Teknik işlemcilerin ve bilimsel soyutlamanın gücü sayesinde saf bakışın güçsüzlüğü telafi edilir.

Bu analiz, üretici faaliyetin bilgisini oluşturan siyasal iktisadın yeniden oluşturulmasıyla anlam bulacaktır. Fakat bu, mekân içindeki şeylerin politik iktisadı değildir; mekânın (üretimnin) bir politik iktisadı, yürürlükten kalkmış bu bilimin yerini almalıdır.

Dört nala giden teknolojiyi, zincirinden boşanmış demografiyi, tehdit altındaki ekolojiyi burada bir yana bırakalım. Bunlar, mekânın ön plana çıkarılması için başka argümanlar sağlar. İnsan kalabalıklarının gelecekte karınca gibi kaynamasından (ki dünyamızın bazı bölümlerinde bu süreç başlamıştır bile) bahsederken, mekân sorunsalından söz etmemek olabilir mi? Bu arada, pratiğe dayalı bu yaklaşımın bir felsefeden ya da felsefi bir tutumdan güçlü biçimde ayrıldığını da vurgulayalım. Bu pratik temel mimariyle ya da “şehircilik” denen şeyle sınırlanmaz; düşünme süreci ekonomik ve siyasal olanı da dikkate aldığına, toptan ele alınan toplumsal pratiği kapsayacak kadar genişler.

Analizin bu noktasında, “elde var” kabul edebileceğimiz şey nedir? Birkaç önerme. Zihinsel olanla toplumsal olanı birleştirmek için,

bunları ayırt etmek ve dolayimleri yeniden oluşturmak uygun düşer. *Mekân kavramı mekânın içinde değildir.* Keza zaman kavramı da zamanın içinde bir zaman değildir. Filozoflar uzun süredir bunun farkındadır. Mekân kavramının içeriği, (kendinde) mutlak mekân değildir; içinde bir mekân da barındırmaz. Köpek kavramı havlamaz! Mekân kavramı, soyut ya da “gerçek”, zihinsel ya da toplumsal, olası bütün mekânları belirtir ve ima eder. Başka şeylerin yanı sıra, şu ikisini de içerir: temsil mekânı ve mekân temsili.

Bununla birlikte, epistemolojiyle uğraşan filozoflar, matematikçilerin ardından mekânlar inşa ettiklerinde ortaya bir karışıklık çıkmıştır: Bilgileri düzenleyen Kartezyen mekânlar. Dolayısıyla, sanki mekân kavramı, (zihinsel) mekânı doğurmuş gibi davranmışlardır. O zamandan beri düşünce bir ikilem içinde çırpınmaktadır: Ya (zihinsel-le toplumsal arasındaki) kopukluk ya da karışım ve karışıklık. Ya bir yandaki mantık, matematik, epistemoloji ve diğer yandaki pratik arasında bir uçurum. Ya da toplumun, toplumsal (mekânsal) şeyin, meta-nın, sermayenin, burjuvazinin, kapitalist üretim tarzının, vb. umarsız ve sistemleştirici mantığı. Tortusuz mantık.

Öyle ki, “hakiki mekân”, “mekânın hakikati”nin yerine geçer, dolayısıyla olguların kaosunu yanıltıcı bir şekilde azaltarak, pratik problemlerin (bürokrasi, iktidar, rant ve kâr, vb.) yerini alır. Böylece, toplumsal mekânı, planlamacının, siyasetçinin, idarecinin mekânıyla, (toplumsal, inşa edilmiş) *mimari mekânı* (zihinsel) *mimarın mekânıyla*, vb. tanımlama riskine düşülür.⁶

V, 5. – 1910’a doğru akademik ressamalar “güzel” figürleri “ifade edici” bir tarzda çizmeye devam ettiler: (ressamın duygularını dile getiren) heyecan uyandırıcı yüzler, (seyircinin ve ressamın arzularını dile getiren) arzulanan çıplaklar. Buna karşılık, avangart resim, pek farkına varmadan, anlamlı olanı ifade edici olandan ayırır. (Kavramlar onlara yabancısıdır.) Bu ressamalar, modern dünyada “öznenin krizi”ni keskin bir şekilde, deneysel olarak algılamaktadır. Onlar, (resim) pratiklerinde, (bütün referansların yok oluşuna bağlı) yeni bir olguyu kavrarlar;

6 Philippe Boudon bunu yapmaya çalışmıştır: *L'espace architectural, essai d'épistémologie*, Dunod, 1972.

öyle ki sadece anlamlı olan iletilebilmektedir, çünkü “özne”den -yazar, sanatçı, hatta özgülleşmiş seyirciden- ayrılmaktadır. Bu durum, resim nesnesinin, tablonun, nesnel bir gerçekliğin taklidinden ibaret olmadığı gibi (dolayısıyla, referanslar -geleneksel zaman ve mekân, sağduyu, doğayla benzerlik yoluyla tanımlanan “gerçek” algısı- yok olur), öznel duygu ve heyecanlara gönderme yapan bir “ifade edicilik”ten de oluşmamasına yol açar. Ressamlar, tablonun üzerindeki “nesne”yi en berbat ve -bir süre sonra da- en yakası açılmadık hakaretlere maruz bırakırlar. Onu neşeyle parçalarlar, eklemelerinden ayırırlar. “Özne” ile “nesne” arasında ayrışma bir kez başladığında, sınır tanımaz, başka bir şeyi ortaya çıkartır.

En yetkili yorumculara inanacak olursak, yeniliğin tarihi 1907’dir.⁷ Picasso yeni bir resim yapma tarzı keşfederek, tablonun tüm yüzeyini, ufuk ya da arka plan bırakmadan işgal ederken, bu yüzeyi, resmedilen figürlerin yüzeyi ile onların etrafındakilerinin yüzeyi şeklinde parçalar.⁸ Aynı dönemde Matisse yüzeyin ritmik işlenişine yetkinlik getirirken, Picasso yüzeyi güçlü biçimde yapılandırır; yapılandırmadan daha öteye giderek -daha ilerde belirtileceği gibi- renklerden, ritimlerden, arka planlardan ziyade çizgi ve düzlemlerden gelen çok ileriye vardırılmış karşıtlıklara göre “diyalektikleştirir.” Sadece tuval yüzeylerini eklemelerinden ayırmakla kalmaz, nesneleri de ayırır. Böylece üçüncü boyutu (derinlik) boyalı yüzeye *indirgerken*, aynı zamanda, resmedilen şeyin çoklu veçhelerinin eşzamanlılığıyla (analitik kübizm) bu üçüncü boyutu *onaran* paradoksal bir sürece girer. Demek ki, bu hem referansların dışı vurulmuş sonu (Öklidçi mekân, perspektif ve ufuk çizgisi, vb.), hem eşzamanlı olarak *homojen ve parçalanmış* mekân, hem yapısıyla *büyüleyen* mekân, hem tabloyu parçalamaya varmadan karşıtlıklardan (paradigmalar) yola çıkarak tasarlanan *diyalektikleştirme*, hem de ana hatları belirtilen diyalektikleştirmenin yerine geçen, şeylerin *mutlak görselleştirilmesidir*.

7 Boeck ve Sabarthier, *Picasso*, New York ve Amsterdam, bkz. s. 142: “1906 yılının diğer pek çok figürlü resminin aksine, *Avignon’lu Kadınlar* tablosu, figürleri çevreleyen derinlikli bir mekân göstermez.”

8 “Figürlerin işgal ettikleri mekân ile işgal etmedikleri mekân birbirini pozitif ve negatif gibi tamamlar.” (*age.*)

İfade edenle anlam verenin ayrılması ve gösterenin özgürleşmesi, önemli sonuçlara yol açar. Üstelik bunlar sadece resimde görülmez. Burada analiz, resmi, bu momentte mekânla kurduğu ayrıcalıklı ilişki nedeniyle öne çıkarmaktadır. Ve öncelikle özgürleşme anlamlılığına dek uzanır; bunun içinde işaret (gösteren) ile belirttiği şey (gösterilen) birbirinden ayrılır. İşaret artık “nesne” değildir, tuvalin üzerindeki nesnedir, dolayısıyla nesnel olanın maruz bıraktığı işlemdir: aynı anda ve aynı darbeyle kırılır, eklemlerinden ayrılır, “eşzamanlılaştırılır.” “Gösterilen”e gelince, oradadır, gizlidir. Dolayısıyla, endişe vericidir ve özellikle zevk, sevinç, huzur değil, entelektüel merak ve belki de kaygı getirir. Neyin karşısında? Ufalanmış bu dünyanın kırık figürleri karşısında, eklemlerinden sökülmüş bu mekân karşısında, kendi soyutlamasıyla, kendi analiziyle örtüşen -çünkü zaten soyutlamadır, fiili analitik“tir”- bu acımasız “gerçeklik” karşısında. Öznelin, ifade edenin yerine geçen nedir? Modern dünyada zincirinden boşanan ve var olanı talan eden şiddet.

Picasso vakasına dönecek olursak, konu hiç de basit değildir ve öncelikle, onu -gülünç hayranlar korosuna katılmak yerine- bir “vaka” olarak ele almak gerekir. Devrimci (çünkü ve esasen “komünist” olduğundan) bir sanatçının, (“komünist” olmasına rağmen) kendini burjuva dünyasına kabul ettirmesi, böylece evrensel şöhrete erişmesi tezi, “komünist dünya” onu asla tanımadığından bile olsa, kaba bir saflıktan kaynaklanır. Picasso dünyayı fethetmediği gibi, onu ele geçirmiş de değildir. Başlangıçta, var olan dünyanın içerdiği ve beklediği “görüntü”yü getirmişti. Üstelik bunu daha kriz başlarken, referansların çöküşüyle birlikte, şiddet ortaya çıkarken yapmıştı. Emperyalizmle birlikte, nihayet yerleşen dünya pazarının ilk tezahürü, “dünya”nın ilk figürü olan dünya savaşıyla birlikte yapmıştı. Bauhaus’la birlikte ve aynı zamanda soyut mekânla birlikte yapmıştı. Ama yine belirtmek gerekir ki, bu, soyut mekânın nedeni olmamış, ona işaret etmiştir.

Picasso’nun mekânı modernitenin mekânının habercisi oldu. Bu, onu ürettiği anlamına gelmez. İşte, karşımızda, çekincesizce görselleştirilmiş mekân, gözün ve fallusun diktatörlüğü: saldırgan erkeklik, boğa, Akdeniz erkeği, “maçoluk”; bütün bunlar (cinsellikte, genital organlarda tartışmasız dahillik) kendi parodisine ve kimi zaman özelleştirisine dek yükselir. Picasso’nun beden karşısındaki, özellikle de

binlerce şekilde işkence edilen, karikatürleştirilen kadın bedeni karşısındaki acımasızlığı, hakim mekânın, gözün ve fallusun, şiddetin buyruğudur. Ancak kendini teşhir ederek kendini anlatabilir (itiraf edebilir, gösterebilir). Büyük ve hakiki sanatçı olduğundan, sanatı bitirdiğinden, (tüketirken) aktifleştirdiğinden, Picasso, mekânın diyalektikleştirilmesini sezer ve hazırlar: Çelişkilerini ressamın ortaya serdiği ve gösterdiği parçalanmış mekândan yola çıkarak bir başka (ayırımsal) mekânın doğuşudur bu. Bu çelişkiler, onun içinde, yapıtlarında -söylenmiş ve söylenmemiş olarak- barınır.

V, 6. – Bu aynı dönemde Frank Lloyd Wright, bir mekânı kapatan ve içeriği dışardan, içi dıştan ayıran duvarı kaldırmaya başlar. Duvar bir yüzeye indirgenir ve bu yüzey de şeffaf bir çepere. Işık evin içine bolca girer; her “oda”dan doğa seyredilir. Bundan böyle maddilik, duvarların kalınlığının ve ağırlığının maddiliği artık mimaride baş rolü oynamamaktadır. Madde mekânın bir örtüsünden başka bir şey olmayacaktır; egemenliği, mekânı dolduran ışığa bırakır. “Mimarlık, maddesizliğe yönelmektedir.”⁹ Felsefenin, sanat ve edebiyatın, bütün toplumun hareketiyle sürüklenen mimarlık, soyutlamaya, görselleşmeye, formel mekânsallığa yönelir.

Fakat, başlarda henüz gerçekleşmemiş olan yerinden oynama durumu bir süre sonra gündeme gelir. Duvar artık taşıyıcı olmaktan çıktığı için (perde-duvar örneğinde olduğu üzere), iç mekân özgürleşir. Ön cephe kaybolur (faşist dönemde, hiç olmadığı kadar amtsal bir şekilde, artan bir şatafat ve sertlikle yeniden belirmeye hazırdır), bu durum sokağın çözülmesine neden olur. Dış mekânın (ön cephe, binanın dışı) ekleminden çıkması, Le Corbusier’nin yazdığı ve inşa ettiği yapıtlarda gerçekleşir. Yazar bunun “özgürlük” olduğunu ileri sürer: İç düzlem karşısında ön cephenin özgürlüğü, dışarı karşısında taşıyıcı yapının özgürlüğü, iskelet karşısında katların ve dairelerin düzenlenme özgürlüğü. Aslında olup biten, mekânın parçalanmasıdır, “mesken makinesi” ve insan-makinenin yaşam alanı olarak tasarlanan mimari kümenin homojenliğidir, birbirinden ayrılmış ve kentsel kümeyi ayı-

9 Bkz. Michel Ragon, *Histoire mondiale de l’architecture et de l’urbanisme modernes*, 1972, c. II, s. 147.

ran unsurların -sokak, şehir- eklemlerinden ayrılmasıdır. Le Corbusier durumu rasyonelleştirerek ideolojileştirir (tabii eğer tersini yapmıyorsa). Doğa üzerine, güneş ve yeşillik üzerine ideoloji (söylem), projelerin anlamını ve içeriğini o dönemin bütün insanlarından, özellikle de Le Corbusier'den gizler. Doğa zaten uzaktadır; artık referans olarak hizmet etmediğinden, görüntüsü coşku verici olur.

V, 7. – Plastik sanatçıların, (mimari, kentsel, genel) mekânın neden ya da gerekçeleri olarak geçmeleri, sanat tarihçilerinin bir saflığıdır. Toplumsal ve toplumsal pratiği paranteze alarak, sadece yapıtları dikkate almaktadırlar. Bu nokta üzerinde duralım, çünkü bir *yön değişikliği* noktasıdır bu; üstelik sadece sanat tarihinde değil, modern toplumun ve mekânın tarihinde de görülür. Bauhaus'un mimari mekânını ressamın hazırladığını biliyoruz. Ama nasıl? Aşağı yukarı Picasso'yla aynı zamanda başka büyük sanatçılar, Klee, Kandinsky, sadece resim yapmanın başka bir tarzım değil, başka bir "mekânsallığı" da keşfediyorlardı. Hatta belki de bu yönde Picasso'dan bile daha öteye gittiler. Özellikle de Klee. (Tablonun üzerinde resmedilmiş) nesne, etrafını çevreleyen şeyle, tablonun bütün mekânıyla, hissedilir, dolayısıyla okunur ve görülür bir ilişki içinde algılanır. Klee'yle birlikte -Picasso'da da olduğu gibi- mekân "özne"den, heyecan uyandıran ve ifade eden şeyden kopar; kendini anlamsal olarak gösterir; fakat Picasso, gözün ve resim fırçasının analiz ettiği nesnenin çeşitli veçhelerini tuvalin üzerine eşzamanlı olarak yansıtırken, Klee için boyalı yüzeye yansıyan gözün rehberliğindeki düşünce, gerçekten de nesnenin etrafında -onu bir yere yerleştirerek- döner. Nesnenin etrafı böylece görünür olur. Dolayısıyla, mekân içindeki nesne bir mekân temsiline bağlanır.

Böylece, ressamın mekânın toplumsal ve siyasal dönüşümünü ortaya koymuş olurlar. Mimari, iktidarın ve devletin hizmetinde kendini gösterecek, dolayısıyla dünya çapında reformist ve konformist olacaktır. Oysa ki mimarinin yükselişi bir devrim olarak selamlanmıştı; dahası, anti-burjuva mimari devrim olarak telakki edilmişti bu yükseliş. Bauhaus, Le Corbusier'yle aynı sıfatla, aynı dönemde Rus yapımcılarının ortaya koyduğu devlet sosyalizminin mimari taleplerinden pek az farklı olan devlet kapitalizminin mimari taleplerini ifade etti (yani formüleştirdi ve gerçekleştirdi). Bu Rus konstrüktivistleri, Batılı mes-

lektaşlarından daha fazla (ütopist nitelikteki) hayal gücüne sahiptiler; Bauhaus'taki çağdaşları yıkıcı geçinirken, onlar kendi ülkelerinde gerici görülecektir. Yarım yüzyıl sürmüş olan yanlış anlama silinmiş değildir: Bilgi ve iradeyle ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş olan ideoloji ve ütopya hâlâ ayaktadır. Yeniden kavuşulan doğada, güneş, ışık, yaşam işareti altında, yükselen şey metal ve camdır ve bunlar sokağın, kent gerçeğinin üzerinde yükselmektedir. Aynı zamanda, düzlük (köşeler, çizgiler) yüceltilmektedir. İktidarın düzeni, erkek iktidarının düzeni, kısaca ahlaki düzen kendini doğallaştırır.

V, 8. – Aynı dönemde ve “ileri” (sanayileşmiş) denen ülkelerde, klasik felsefelerin dışında ve ötesinde, kelimenin tam anlamıyla estetik (ve bir “gerçeklik”le birleşmeye çalışan) yapıtların dışında ifade edilen mekân üzerine düşünme artık parçalanmaya başlar. Kabaca özetlersek, “kültürel” mekân üzerine tezlerin yeşerdiği görülür; bunların karşısına, davranış mekânı üzerine tezler -en azından görünüşte- çıkartılır. *Davranışçılık* (yoksa, 19. yüzyıldan miras liberal hümanizma değil!) kültüralist antropolojiyle mücadele eder. Bu iki doktrin Amerika Birleşik Devletleri'nde birleşir.

Etnologlar ve antropologlar (bunların arasında yine yukarda sözünü ettiğimiz Mauss'u, F. Pritchard'ı, Rappoport'u anmak gerekir), tarih, şehirler ve sanayi teknikleri karşısında mümkün olduğunca uzak ve geçmişte kalmış toplumlardan alınma -çoğu zaman incelikli- analizleri şimdiki zamana ve geleceğe yansıtırlar. Köylü ve kabile konutlarının tariflerini folklora fırlatıp atmak yerine, bunlardan esinlenirler. Böyle bir önerinin başarısı, (kapitalist) modernitenin kaçamağım bulmasından ve (analoji yoluyla akıl yürütme ile taklit ederek yeniden-üretim eğilimi olan) mimesis'i övmesinden kaynaklanır. Kültürel mekân teorisi mekânın kültürel modeline dönüşür.

Bu statik anlayışın karşısına bir başka statik anlayış çıkartılır: Yaşanan mekân bir koşullanmalar toplamıyla özdeşleşir ve reflekslerle tanımlanır. Bu teoremin üstünlüğü, zayıflamış bir soyutlamayı, yani kültürü ön plana çıkarmamasıdır. Hatta kültürel “temsil mekânları”na fırlatıp atar ve böylece, ideolojik olanla metafizik olan arasındaki ilişki sorununu dolaylı olarak ortaya koyar. Buna karşılık, kapitalist davranışçılık ile onun “sosyalist” rakibinin (Pavlovcu teori) bütün ortak

kusurlarından mustarıptır. Özü gereği indirgemeci olduğundan, yeni bir yaşam için yeni bir mekân yaratma ihtiyacını (bu yaşamı yaratmak için bir mekân icat etmenin yeterli olacağı anlamına gelmez) el çabukluğuyla gizleyerek yaratıcılığı ortadan kaldırır.

V, 9. – Önceki bölümden, Kartezyen bir kesinliğin tersi çıkar: Soyut mekân, soyut olarak tasarlanamaz. Onun bir “içeriği” vardır, fakat bu içerik öyledir ki, soyutlama onu *ele alan* bir pratik içinde “kavrar.” Soyut mekânın içeriği, soyut biçimin ortadan kaldırmaya çalıştığı, ancak aslında analizinin belirgin kıldığı çelişkilerden ibarettir. Bu nasıl mümkün olabilir? Bir mekânın hem homojen hem de parçalanmış olduğu, birleşmiş ve parçalı olduğu nasıl söylenebilir? Öncelikle (bunun, mekâna içkin olan “gösteren-gösterilen” ilişkisiyle ortak bir yanı yoktur), öncelikle çünkü “mekânın mantığı”, tutarlılığı ve belirgin anlamlandırmaları, soyutlamaya içkin bir şiddeti örter. Genel olarak alete (doğal maddeyi kesen, parçalayan, şiddet uygulayan, kaba davranan alete), genel olarak işaretlere içkin olduğundan, şiddet, rasyonel ve aşikâr gözükürken, aslında araçsal mekâna içkindir. Fakat analizi daha da öteye götürmek gerekir.

Günümüzde, bu mefhumlar “kültür”e nüfuz ettiğinden, mübadele değerinin, metanın, paranın, sermayenin somut soyutlamalar olduğunu, (üzerinde bunca konuşulan dil ve mekân gibi) toplumsal olarak var olan formlar olduğunu, ama bu formların, toplumsal bakımdan var olabilmek için bir içeriğe ihtiyaç duyduklarını anlamak kolaydır. Zira sermaye kaçınılmaz biçimde parçalanır, sermayeler halinde dağılır; ama işleyişinin koşulu olan bir birliği korumaya ya da oluşturmaya devam eder (sermaye pazarları). Sermaye parçaları birbirleriyle çatışmaya girerler: ticaret sermayesi, sanayi sermayesi, banka sermayesi, finans sermayesi. Bununla birlikte, sermayenin formel birliği bu parçalanma içinde varlığını sürdürür. Form, “parçaları” içererek, ayak direr. Toplumsal bakımdan “gerçek” olan bu görünümü kendisi özellikle sunar: Sermaye, birliktir. Heterojenlik, çatışmalar, çelişkiler de bu halleriyle belirmez. Keza mülkiyet de: gayrimenkul ve menkul olarak, toprağın ve paranın mülkiyeti olarak bölünmüştür. Ama işin pazar kısmına geldiğimizde, onun -gayet iyi bilinen- bölünmüşlüğü, bizzat kavramının parçası olur: (Marksizmin tek yanlı bir yorumunun öne çıkardığı)

meta pazarı, sermaye pazarı, emek pazarı, toprak (yani inşaat, konut, mekân) pazarı, sanat yapıtları (sanat nesneleri) pazarı, işaret ve sembollerin, bilgilerin, vb. pazarı.

Soyut mekân, ancak indirgemenin tortularını *ayıran* (mantıkla diya-lektiği ayıran), (çelişkileri tutarlılığa) *indirgeyen*, indirgemenin tortu-larını (örneğin mantığı ve toplumsal pratiği) *kariştiren* bir düşünceyle *soyut olarak* kavranır. Aygıt olarak (yoksa sadece toplumsal görünüm olarak değil) kabul edilen soyut mekân, öncelikle doğanın yeridir, doğaya hakim olmak isteyen, böylece onu (netice itibariyle) yok etmeyi hedefleyen alettir. Bu aynı mekân, yeryüzünün yüzeyinde, bu yüzeyin altında ve üstünde giderek daha geniş ve daha yoğun ağlar doğuran (toplumsal) pratiğin genişlemesine denk düşer. Ama aynı zamanda *soyut emeğe* de denk düşer (Marx genel olarak emeği böyle belirtir – ortalama toplumsal emek, genel olarak mübadele değeri üreticisi, me-tanın genel biçiminin üreticisi); bu soyut emek zihinsel bir soyutlama değildir, ve (pratiğin kavramlarını tasnif etmek ve mutlak bilgi olarak saptamak için ayıran) epistemoloji anlamında bilimsel bir soyutlama da değildir; mübadele değerinin ve değer formunun kendisi gibi, *top-lumsal* bir varoluşu vardır. Bu mekânın “özelliklerini” saymaya kal-kışırsak, öncelikle onu kullanımı emmeye yönelik mübadele ortamı olarak (birbirinin yerine geçebilirlik şeklindeki içerimleriyle birlikte) kabul etmek gerekir. Bu, tersine, siyasal kullanımı hiç dışlamaz; dev-let egemenliğinin, (askeri) şiddetin mekânı, aynı zamanda stratejilerin serpilip geliştiği mekândır. Fakat onun (sınırlı) rasyonelliğinin işyeri rasyonelliğiyle ortak bir yanı vardır (yine de teknik işbölümü toplum-sal işbölümüne uyarlanamaz). Meta dünyası, bu mekânda, birikim ve büyüme, hesap, öngörü, programlanma gibi içerimleriyle birlikte ser-pilip gelişir. Bunun anlamı, bu mekân, homojenleşme eğiliminin, bas-kı ve bastırma yoluyla etkili olduğu bir mekândır. Bu eğilimin kendi araçları da vardır: Önceki anlamlandırmaları ortadan kaldıran seman-tik boşluk (bu durum, dünya çapında olanın karmaşılaşmasını, mesaj-ların, kodların, işlemlerin çoğalmasını engelleyemez). Tarih boyunca işleyen geniş metaforlaşma ile birikim sürecinde işleyen mecazileşme, bedeni kendi dışına *sürer* (yabancılaşmanın paradoksal biçimidir bu) ve aynı soyut mekâna varırlar. Bu geniş süreç, fiziksel hakikatten (yani bedenin varlığından) yola çıkarak, yazının, “düzlem”in, görselin ve

görsel içinde düzleşmenin önceliğine varır. Dolayısıyla, soyut mekân hem aşırı şişmiş analitik zihni, devleti ve bürokratik devlet aklını, hem de “saf” bilgiyi, iktidar söylemini içerir. Bu soyut mekân, bürokrasinin mekânı, çelişkilerini maskeleyerek onu gizleyen bir “mantık” içerecek, gösteriyi ve şiddeti (“saf” gösterinin tersi) kendi içinde birleştirir. Sonuç olarak, bu mekân, kavranılır olanı (“res extensa”) siyasetle, bilgiyi iktidarla kaynaştıran Descartes’tan Hegel’e kadarki filozofların oluşturdukları mekândan pek de ayırt edilemez. Bu durum, otoriter ve kaba bir mekân pratiğine varır: Haussmann’ın, ardından Bauhaus’un ve Le Corbusier’nin kodlandığı pratik, yani dağılma, ayrılma, ayırıcılık yoluyla (ve bunlar içinde) analitik anlayışın etkinliği.

Demek ki, homojenleşme mekânının homojen bir yanı yoktur. Kendi tarzında çok-çatışmalı ve çoğul bu mekân, dağınık parça ya da unsurları zorla içerir ve birleştirir. Tarihsel olarak aristokrasi ile burjuvazi arasındaki (toprak mülkiyeti ile paranın mülkiyeti arasındaki) sosyo-politik uzlaşmanın ortamı olarak belirse de, en yüksek soyutlama olan mali sermaye ile proletarya adına eylem arasındaki çatışmayla ayakta durur.

V, 10. – Avangart sanatçıların, referansların çöküşünü dikkate alanların doğrulayan ve güdülendiren edimsel bir ideoloji olarak oluşturduğu mekân, bu yapıya (dokuya) müdahil olur. Bu sanatçılar nesneyi hakim toplumsal pratiğin mekânı içinde *sunarlar*. Aynı zamanda, mimarlar ve şehirciler de, boş, başat, parçalı içerikleri kabul eden bir içeren olan, ayırık şeyleri, insanları, yaşam alanını kabul eden *nötr bir* ortam olan mekânı, eylem halindeki bir ideoloji olarak getirirler. Kısacası: Tutarlılık işareti altında tutarsızlık; bağdaşma içinde ayırım ve ayrılma; isticrar içinde akış ve geçicilik; belirgin mantık ve fiili bileşim içinde çatışmalı ilişkiler.

Bu soyut mekânın daha birçok özelliği vardır. Bu mekân, aynı zamanda, arzusun ve ihtiyaçların ayrıştığı, sonra da -iyiden ziyade kötü bir şekilde- yeniden birleştiği mekândır. Orta sınıfların, toplumsal ve siyasal bakımdan kutuplar -burjuvazi ve işçi sınıfı- arasında yer aldığından (görünüşte) nötr bu sınıfların yerleşip yaygınlaştığı mekândır. Bu mekân onların “ifadesi” değildir, tersine, büyük stratejilerin onlara attığı şeydir. Bu sınıflar aradıklarını bulur: Kendi “gerçeklik”lerinin, yatıştırıcı temsillerin bir aynası; etiketlenilmiş, güvence altına alın-

miş kendi yerlerinin olduğu toplumsal bir dünya imgesi. Aslında, belirsiz özelemleri ve fazla belirli ihtiyaçlarıyla bu mekânın içinde manipüle edilirler.

Mimesis'in eğlenceleri ve tartışmaları da, stratejilerin ortaya konduğu bu soyut mekânda cereyan eder: moda, spor, sanat, reklam, ideoloji bağlamına oturmuş cinsellik.

V, 11. – Bu soyut mekân, (bedeni kendi dışına, ideal-görsel'in içine taşıyarak başkalaştıran) yinelemselliğin [*'anaphorisation'*] mekânı, aynı zamanda, cinselliği de ilgilendiren tuhaf bir ikamenin mekânıdır. Cinsel ilişki, doğal olarak, bir karşılıklılık içerir; bu bağ, onu (yanlış bir şekilde "kültürel" denen) toplumsal gerçekliğe dönüştüren soyut bir doğrulama ve meşrulaştırma edinebilir. Fiziksel karşılıklılık, çatışmalı karşılıklılık halinde, tanığı ve güvencesi otorite olan bir "bağlanma"yla, angajmanla yasallaşır. Fakat bu süreç boyunca, başlangıçtaki bağ ciddi bir dönüşüme maruz kalır.

Doğanın yerine soğuk soyutlamayı, zevk yokluğunu geçiren ikame mekânı, hadım edilmenin (hem kurmaca hem gerçek, hem sembolik hem somut) zihinsel mekânıdır. Kadın imgesinin kadının yerine geçtiği, bedeninin parçalandığı, arzunun kırıldığı, hayatın un ufak olduğu *metaforlaşmanın* mekânıdır. Soyut mekânda fallik yalnızlık ve arzunun kendi kendini yok etmesi egemendir. Cinsiyetin temsili, "cinsellik" adı altında cinsiyetin yerini alır ve bunun savunulması cinselliğin değer yitimini örter.

Cinsiyet doğallık statüsünü yitirdiğinden, bir beden "kültürü"ne boşuna çağrı yaptığından, yerleri ve organlarıyla -seksologların atfettiği "erojen" bölgeler, üreme "organları"- birlikte, yeri belirlenir, özelleşir ve uzmanlaşır bir hal alır. Ne kültür ne doğal olan cinsellik, kodlanmış ve kodu çözülmüş alt-sistem olarak tahakküm altında gözükmektedir: "Gerçek" ile hayal arasında, arzu ile kaygı arasında, ihtiyaçlar ile ketlenmeler arasında özelleşmiş dolayım. Uzman işi yerlere bölünmüş mekânın soyutlaması içinde beden de parçalanır, ufalanıp dağılır. İmgelerin, reklamın sunduğu beden (çoraplar için bacaklar, sutyenler için göğüsler, makyaj için yüz, vb.) arzuyu çözer, onu yeri belli ihtiyaçların kaygı verici bir şekilde ketlenmesine ve tatmin edilemeyen tatminine mahkûm eder. Soyut mekânda etkili olduğu ölçüde, bedenin ölümü iki-

li tarzda gerçekleşir: sembolik ve somut. Somut olarak, şiddet etkisiyle. Sembolik olarak ise, canlının parçalara ayrılmasıyla. Özellikle de mübadele değerine dönüştürülmüş, metaların işareti olan ve kendisi de meta olan kadın bedeninin parçalara ayrılmasıyla.

Cinsiyet ve cinsellik, zevk ve yararlanma, boş vakitler için özelleşmiş yerlerde “boş vakitlerle” özdeşleşir: tatil şehirleri, tatil köyleri, kar, güneşli plajlar... Bu boş vakit mekânları erotikleşir: Aldatıcı şenliğe adanmış mahallelerin gece mekânları. Oyun gibi, Eros da tüketici ve tükenmiş olur. İşaretler aracılığıyla mı? Evet. Gösteriler aracılığıyla mı? Evet. Soyut mekân iki kat hadım edicidir: Fallusu tecrit ederek, onu bedenın dışına yansıtarak, mekânın içinde sabitleyerek (dikeylik), gözün gözetimi altına yerleştirerek hadım eder. Görsel olan ve söylemsel olan işaretler dünyasında birbirlerini güçlendirirler (bağlamsallaşırlar). Schelsky’nin dediğı gibi, “ticari terörizmin sultanı” altında mı? Evet. Ama aynı zamanda ve özellikle, yerin belirlenmesiyle, genel olarak homojen bir biçim içinde parçalanmış ve uzmanlaşmış mekânlar aracılığıyla. Bedenin soyutlanması, (işlevsel olan) parçalanma ve yer belirlenmesi ile tamamlanır.

Homojen ve gettolardan oluşma tuhaf mekân. Şeffaf ve yanlış: tuzaklı. Yanlış biçimde doğru, “samimi”: Yanlış bir bilinç nesnesi değil, tersine, yanlış bilinci doğuran (üreten) yer ve ortam. Her koşulda, somut ve başarılı olsa bile, kendini simgelemesi (onu *temsil eden*, mevcut kılan sembollere yer vermesi) gereken sahiplenme, kendinin *gösterildiğini* ve aldatıcı kılındığını görür. Bu ikilem bir kez kabul gördüğünde, içerim ve sonuçların neredeyse tükenmez olduğu keşfedilir. Bu mekân, içeriğı belirtmek yerine maskeleyerek (inkâr ederek) çok şey *içerir*. Özelleştirilmiş hayal gücünü içerir: hayal mahsulü imgeler, semboller, “başka şeyi” ortaya koyar gözükseler de, bu mekânın içeriğini oluştururlar. Bu mekân yerleşik düzenden türemiş temsiller içerir: Statü ve normlar, yeri yurdu belli hiyerarşiler ve hiyerarşikleşmiş yerler, yerlere bağlı rol ve değerler. Bu “temsiller”, onları destekleyen ve etkinliklerini sağlayan mekân içinde ve mekân aracılığıyla kendilerini dayatır ve buyururlar. Şeylerin, edimlerin, durumların yerine (ideoloji olarak hiçbir etkisi olmayan) temsillerin ikamesi, bu mekânda bitmek bilmez bir şekilde meydana gelir. “İşaretler dünyası” sadece işaretlerin ve imgelerin (nesne-işaretler ve işaret-nesneler aracılığıyla) işgal ettiği mekân

değildir. Burası Ego'nun kendi doğasıyla, bir maddeyle, şeylerin (meta-lar) "şeyliğiyle" değil, işaretleriyle ikiye katlanmış ve yerini işaretlere bırakmış (işaretlerin vekâlet ettiği) şeylerle ilişkide olduğu mekândır. İşaret-taşıyıcı "özne-ben" öteki işaret-taşıyıcılarla ilişkidir.

Homojenleştirici ve parçalı mekân, gayet iyi hazırlanmış bir şekilde sektörel modellere bölünür. Bu sektörler, küme ya da alt-küneleri, kısmi "mantıkları" (görünüşte ampirik bir şekilde) saptayan nesnel -"sis-temsel" denen- analizlerden kaynaklanır. Rastgele sayabiliriz: Ulaşım sistemi, kent sistemi, hizmet sektörü de denen üçüncü sektör, eğitim sektörü, çalışma mekânı ile örgütleri ve kurumlarıyla birlikte buna denk düşen pazar -el emeği pazarı-, bankacılık sistemiyle birlikte sermaye pazarı, vb. Toplum, yavaş yavaş, sonsuz sayıda sistem ve alt-sistemlere parçalanır; herhangi bir toplumsal nesne, bir tutarlılık ve bir sistem olarak belirir. Onlar (kendilerini ideolojisiz zanneden ideologlar, teknokratlar ya da uzmanlar), herhangi bir değişken grubunu, herhangi bir parametreyi tek başına bırakarak bu sistemi oluşturabileceklerine ve bunu saptadıklarına inanırlar. Başka hiçbir sınama olmadan, herhangi bir sistemin mantıksal tutarlılığını ve pratik bağdaşıklığını ileri sürerler. Oysa en ufak bir analiz bu savı çökertir (örneğin, "kent sistemi" herhangi bir şehirde mi cisimleşir, yoksa genel olarak şehri mi temsil eder?). Özgül mekanizmaların, gerçekliğin "gerçek" bir veçhesinin mekanizmalarının bu şekilde kavrandığı ileri sürülür. Üstelik bu mekanizmalar, tek tek ele alınarak ve "gerçeğin" herhangi bir veçhesi tek başına bırakılarak keşfedilir. Bir totoloji bilim kisvesine, bir ideoloji ise uzmanlık kisvesine bürünür. Oysa, "modellendirme", "simülasyon", "sistem" analizi, zımnî postulatı sayesinde başarı kazanır. Değişkenlerin tek başına bırakılmasını ve küneler oluşturulmasını alttan alta destekleyen mekân. Bu mekân, modellerin doğrulanmasına destek olur, çünkü modeller bu mekânı gerçekleştirmeye hizmet eder. *Belli bir noktaya kadar* -en sonunda ortaya çıkan kaosa kadar- başarılı olunur.

V, 12. - (Geometrik bir mekânla, optik bir mekânla ya da doğal dolaysızlıkla karıştırılamayacağını gördüğümüz) mekânsal-görsellik, genellikle büyük bir *indirgemeci* güce sahiptir. Tarihin ve tarihsel şiddetin mirasçısı olduğundan, önceki mekânın -doğanın ve tarihin mekânının- indirgenmesini içerir. Bu, "doğal" manzaranın ve kent

manzarasının imhası anlamına gelir. Bu savlar, olaylara, yıkıcı kararlara ya da olay ve kararlardan daha gizli ve daha önemli olan yer değiştirme ve ikamelere gönderme yapar. Trafikten uzak buluşma yeri olan şehirdeki meydan (örneğin Vosges Meydanı) kavşağa dönüştüğünde (örneğin Concorde) ve buluşma yeri olmaktan çıktığında (örneğin Palais-Royal), kent yaşamı hissedilmeden ve derinden değer yitirirken, soyut mekân, dolaşımdaki atomların (yani, arabaların) kat ettiği mekân ortaya çıkar. Haussmann'ın Paris'in tarihsel mekânını stratejik -dolaşısıyla bu şekilde öngörülmüş ve bölünmüş- bir mekân lehine nasıl parçaladığı defalarca belirtildi. Eleştirmenler bu şekilde ölümcül yaralamış mekânın niteliği üzerinde belki de yeterince ısrarla durmamışlardır; mekân, yüksek ve ender rastlanır bir niteliksel karmaşıklık taşıyan *ikili ağı*, yani pasajları ve sokakları içeriyordu. Neredeyse eksiksiz bir görselleştirme (aşırıya vardırılmış “görsel mantık”) ile bir “toplum mantığı”nın, yani bir devlet bürokrasisi stratejisinin buluşması mümkün müdür? Böyle bir buluşma olasılıktan uzak gözükmektedir: Gerçek olamayacak kadar güzeldir. Oysa, bu buluşma, Oscar Niemeyer'in eseri olan Brasilia'dır. Ve buluşma fark edilmiştir.¹⁰ Teknokrat-devletçi-bürokratik toplum bu mekâna kendini öyle sadık bir şekilde yansıtırdı ki, gösterdiği rıza gülünçlüğe varır.

İndirgemenin Öklidçi mekânın zaten indirgenmiş boyutlarına saldırdığını biliyoruz: kelimenin tam anlamıyla düzleştirerek, yüzeyle, düzlemle sınırlandırılır. Birleşik ve ayrık düzleştirme yöntemleri bir hatırlatmayı hak eder: Gören ve sadece görmeyi bilen kimse, çizen ve sadece boş kâğıda çizgiler çekmeyi bilen kimse, trafikte dolaşan ve sadece arabasıyla dolaşmayı bilen kimse, dilim dilim kesilmiş bu mekânın sakatlanmasına katkıda bulunur. Bu yöntemler birbirini tamamlar: Trafikte dolaşan kişi (arabayla) gidebilmek için bakar ve sadece işine yarayanı görür; dolayısıyla (maddileşmiş, makineleşmiş, teknikleşmiş) kendi güzergâhından başka bir şey görmez ve bunu da tek bir açıdan -işlevsel yararlılık açısından- görür: hızlılık, okunurluk, kolaylık. Zaten bir tek görmeyi bilen kimse, sonunda görmeyi de beceremez. *Okunurluk* amacıyla inşa edilmiş bir mekânı *okumak*, bir tür laf gevezeliğine yakındır. “Saf” ve yanıltıcı şeffaflık. Burada, daha sonra,

¹⁰ Bkz. Ch. Jencks, *Archi-2000*.

tutarlı bir faaliyetin eserine rastlamak şaşırtıcı olmadığı gibi, tutarlı olduğu için ikna edici olan bir söylemin vesilesini bulmak da hiç şaşırtıcı değildir. Bu şeffaflık etkisi, tutarlılık sevenler için çok hoş olsa da, tuzağa düşüren ve tuzaklı şeylerin en mükemmeli değil midir? Bunu göstermeye çalıştık. Dolayısıyla mekân *soyut bir öznenin* algısıyla tanımlanır; örneğin motorlu araç sürücüsü, kolektif bir sağduyuyla, karayolu kuralı sinyallerini okuma yeteneğiyle ve görsel alan içinde yer değiştirmesine hizmet eden tek bir organla, yani gözle donanmıştır. Mekân artık indirgenmeleri içinde kendini gösterir. Üç boyutlu şekil yüzey karşısında silinirken, belirli güzergâhlar boyunca yerleştirilmiş, çoktan “düzlem”e yansıtılmış görsel sinyaller karşısında da bütün silinir. Akla hayale gelmeyecek tuhaflıkta, imkânsız gibi duran bir karışıklık, mekân ile yüzey arasında doğarak işlemeye başlar. Bu karışıklık mekânsal soyutlamayı tanımlar ve ona yarı-kurgusal yarı-gerçek fiziksel bir varlık verir. Bu durumda bu soyut mekân, dolu mekânın (doğada ve tarihte dolu olan mekânın) simülasyonu olur. Güzergâh, somut varoluşlar arasında kentsel faaliyet, buluşma, yer değiştirme olan şeyin, yaşanan, jest simülasyonu -gezinti, dolaşma- olur.

Bundan böyle, mekânın, kendisi de soyutlanmaya mahkûm “özne” için imgeler, işaretler, birleşik-ayrık enformasyonlar halinde un ufak olmasından nasıl kaçınılabilir? Mekân, yansıyan “özne”ye kendini ayna olarak sunar, ama Lewis Carroll’u taklit eden “özne”, aynanın öteki tarafına geçer ve yaşanmış soyutlama olur.

V, 13. – Bu aynı soyut mekânda -kuruluşu sırasında- önceden belirlenenler kadar önemli bir ikame meydana gelir: *yaşam alanı* [*‘habitat’*], *meskenin* [*‘habiter’*]* yerine geçer; yaşam alanı işlevsel soyutlamayla nitelenir. Hakim sınıflar soyut mekânı, (siyasal eylemin sonucu olan, ama bu eylemle örtüşmeyen) oluşum sürecinde ele geçirirler; bir iktidar aygıtı olarak ondan yararlanırlar, ama yine de üretimin ve üretim araçlarının örgütlenmesi, kâr gibi diğer kullanımlarını ihmal etmezler.

Şiirsel bir terim olan *mesken* (“insan şair olarak mesken tutar”, der Hölderlin), bunun yüzyıllar boyunca sadece aristokrasi için anlam taşıdığını unutturamaz. “Kudretlilerin”, soyluların ve rahiplerin hizme-

* Bkz. s. 41, dipnot. (e.n.)

tindeki mimar, dinsel binalar, saraylar, kaleler inşa ediyordu. Çoktan çöküş evresine girmiş olan aristokrasinin konağı, bir süre sonra da (yüksek) burjuvazi tarafından taklit edilir. Bu burjuvazi, gösterişli, şatafatlı, ama geçiş yerleri -sokak, meydan, cadde- karşısında geri planda kalacak odalar ister. Bu odalar bir şeref avlusuna bakarlar. Aristokrat, törenler haricinde, ne görmeyi ne de görülmeyi dert edinir. O, kendi olarak “vardır.” Dolayısıyla, sarayın ya da konağın özü, iç düzenlenişten ibarettir. Bu mekân, debdebesi içinde organik, doğal bir şeyleri korur, ki bu da onun cazibesini oluşturur. Ön cephenin ikincil ve türev bir önemi vardır. Çoğu zaman ön cephe yoktur. Anıtsal bir sundurmanın, bir avluya açılan gösterişli bir girişin ciddiyeti ön cephenin yerine geçer. Ev halkı iç mekânda dönüp durur; senyör, yakınlarının -karısı, çocuklar, çeşitli dereceden akrabalar- ortasındadır, yakınları da adamlarının. Mahremiyet yoktur; bunun bir anlamı yoktur. Burjuvazi ve soyluluğun burjuvalaşması mahremiyetle birlikte ön cepheyi de icat etti. Bununla birlikte, “müştemilatlar”, ahırlar, mutfaklar ise efendilerin oturduğu ve gururun, kibrin, ihtiyaç ve arzuların uygun yerlerde sergilendiği yerlerden kesin bir şekilde ayrılır.

Burjuva apartmanı konağın parodisidir; fakat taklit, mekânı bambaşka türde bir işgalini de gösterir. Şatafatlı odalara -salon, yemek salonu, sigara salonu, oyun salonu- genişlik, dekorasyon, döşeme gibi her türden özen gösterilir. Buralar, aristokrat konutundan bambaşka bir şekilde düzenlenir; kapılar, pencereler ve balkonlar sokağa açılır. Görünür ve görsel olan şimdiden baskın çıkar. Görülmek ve görmek için yapılmış ön cephe, heykellerle, tırbazan parmaklıklarıyla ve silmelerle süslenerek, balkonların etrafında düzenlenir. Ön cephelerin yan yana dizilişi sokağın sürekliliğini sağlar. Sokak şimdiden bir geçiş yeri işlevine indirgenmiştir. Bununla birlikte, büyük bir önemi korumaktadır. Mimar, bir ön cephe çizerek, süslemeye özen göstererek, sokağın canlanmasına ve kent mekânını yaratmaya katkıda bulunur. Perspektifçi rasyonalite, sokak ve caddelerin, meydan ve parkların düzenlenişini yönetir. Şimdiden biraz organik olan mekân belli bir birliği korur. Burjuva konutu henüz bir kutu değildir. “İşlevlere” gelince (yemek içmek, yatmak ve sevişmek), bunlar gizlenir. Katı bir şekilde yargılanan, kaba, bayağı bulunan bu işlevler evin arka kısım-

larına sürülmüştür: mutfaklar, banyo, “tuvalet”, yatak odaları, çoğu zaman bir koridor boyunca uzanırlar ya da koridorun sonundadırlar, küçük ve karanlık bir avlu üzerinde bulunmaları da vakidir. Kısacası, hakim “dışarısı-içerisi” ilişkisinde dışarının önceliği vardır. Eros yok olur. Hem de paradoksal biçimde: Kabul salonlarının ve özel olarak tahsis edilmiş odaların dibindeki mahremiyette. Mekânın psikanalizi, burjuva mekânında erotik bir filtrelemenin, “şehvetlerin” bastırılması-nın, bir durak ve sansürün işlediğini gösterir. Hizmetkârlara, uşaklara gelince, onlar çatı altında yaşarlar. Yaşanılan mekânda ahlakçı bir formalite (aristokrasi bunu bilmiyordu), aile yaşamı ve karı koca hayatı -dölleyici cinsellik- hüküm sürer ve bunlara, güzel bir adlandırmayla, “mahremiyet” denir. “İçerisi-dışarısı” ilişkisinde, dışarısı baskın çıkar, çünkü sadece o önemlidir. Bakılan ve görülen. Bununla birlikte, Eros’un öldüğü içerisi, mistifiye edici ve mistifiye olmuş bir şekilde değer kazanır. Kalın perdeler içeriyi dışarıdan tecrit etmeye, balkonu salondan ayırmaya, mahremiyeti korumaya ve mahremiyete işaret etmeye yarar. Kimi zaman bir perde açılır ve ön cephe aydınlanır: içeride eğlence vardır. Başka yerlerde -daha iyi ifade edersek, başka yerler için- “sanat eseri” olarak adlandırılmış bir şeyler, kimi zaman nü resimler ya da nü heykeller, bu bütünü tamamlar ve bu nülerin bir miktar uzakta tutulabilmesi için de üzerlerine bir doğa ya da dinsiz hovardalık “damgası” basılır.

Mekânın yaşantısı teori dışında kalmaz. Gündelik yaşantıyı derhal teori mertebesine çıkarmak için onun üzerinde ısrar etmek elbette fazlasıyla bayağı olur. Merdivenin ve sahanlığın sağladığı teması ortadan kaldırmasına rağmen, hali vakti yerinde insanların binaların üst katlarına erişmelerini sağlayan asansörün “zararları”nı tarif etmek bizi pek ileriye götürmez. Bununla birlikte, teori, kavramları herkese duyurmak için yaşantıyı paranteze almak zorunda değildir. Tersine: Yaşantı teo-rinin parçasıdır ve tasarlamak ile yaşamak arasında ayrılık (ama ayırım ve ayırt etme değil) işe yaramaz. Burjuvalaşmış mekân analizi soyut mekân teorisini teyit eder. Dahası: Yaşanan ile tasarlanana birleştire-rek, soyutlamanın içeriğini gösterir ve aynı zamanda da, hissedilir olan ile teorik olanı birleştirir. Duyular teorisyen olduğundan, teori hissedilir olanın anlamını ortaya koyar.

“Yükselen” kapitalizmin, (muhteşem kâr oranlarıyla ve kör ama hızlı bir birikimle birlikte rekabetçi olduğu) “*belle époque*”³ dönemi kapitalizminin, işçi sınıfı için öncelikle periferide yoksul konutları yaygın biçimde ürettiğini herkes biliyor. Kapitalizm bu dönemde burjuvazinin alt katta, işçi ve hizmetçilerin tavan arasında yaşadığı geleneksel ilişkili bina mekânını hızla yok etti. Önceleri karanlık bir koridorun, arka avlunun, kimi zaman bir mahzenin dibinde bulunan tek odalı yoksul konutu, periferilere, banliyölere doğru taşındı. Burjuvazinin “*belle époque*”udur bu.

Yaşam alanı, mantıksal sonuçlarıyla birlikte o dönemde tanımlanır: Oran ölçüleri ve güzergâhlarla nicelenen, içinde oturulabilecek asgari boyutlardaki kütle; yine asgari donanım ve programlanmış çevre. Aslında, ardışık kestirimlerle bu şekilde tanımlanan şey, *hoşgörülebilirliğin alt eşiğidir*. Daha sonra, 20. yüzyılda, yoksul konutları yok olma eğilimine girdi. Tıpkı zengin konutların yoksulların kümes gibi evleriyle tezat oluşturması gibi, banliyö mekânlarındaki müstakil evler de “toplu konutlarla” güçlü bir tezat oluşturur. “Asgari geçim” deneyimi de buna hizmet etmiştir. Yeni ev ve şehirler *sosyalliğin alt eşiğine* yakındır: Bu eşiğin ötesinde hayatta kalmak imkânsız olur, çünkü toplumsal yaşam tümüyle yok olur. Görünmez iç hudutlar, genel bir stratejinin ve tek bir iktidarın hakim olduğu mekânı ayırmaya başlar. Bu hudutlar sadece -yerel, bölgesel, ulusal, dünya çapındaki- düzeyleri ayırmakla kalmaz, insanların hayatta kalabilmek için “en basit ifadelerine” ve “en küçük ortak bölen”lerine indirgenmek zorunda kaldıkları bölgelerle insanların rahatça yerleşebildiği, zamanlarının ve mekânlarının -bu temel lükslerinin- olduğu bölgeleri de birbirinden ayırır. Bunlara sınır diyebilir miyiz? Bu kelime çok cılızdır ve işin özünü gizler. Bunların homojenlik içindeki kırk çizgiler olduğunu ve “gerçek” toplumsal mekânın göze görünmez olsa da çok engebeli olan gerçek konfigürasyonlarını çizdiklerini söyleyebiliriz.

Yaygın imge, düzeylerin hiyerarşisi imgesi, değişkenlerin ve boyutların düzenlenişi imgesi bu gerçekliği gizler. Homojen-kırk gibi somut bir ilişkinin yerine, mantıksal bir içerimi, formel bir birleşme-ayrılmayı geçirir. Mekândan söz ederken, oran ölçüleri ve düzlemler,

* Avrupa’da 19. yüzyıl sonuyla Birinci Dünya Savaşı arasında kalan ve her açıdan gelişme kaydedilen dönem. (ç.n.)

işgalin yoğunluk ve bileşimi, morfoloji (formellik) ve işlevsellik, kent-sellik ve mimari gibi unsurlarını az çok uyumlu biçimde “düzenliyor-muş” gibi bahsedilir. Miyopluk ya da astigmattan daha ciddi doğuştan kusurlardan mustarip gözlerin gördüğü şeyi tarif eden mekân üzerine söylem, gerçeğin anlamını *gizler*. İdeolojik çarpıtmalarla üzerini örterken, bu çarpıtmalar da -tersine- ideolojik değilmiş (ideolojinin ötesindeymiş) gibi gözükür. Nelerdir bunlar? Estetik ve estetizm, rasyonalite ve rasyonalizm.

Klasik (Kartezyen) bir rasyonellik görünüşte mekânın idari ayırım ve kesitlerine bağlanır. Bürokratik olarak hükme bağlanmış bir birlik içinde parçalayan, koparan ve ayıran *zoning*,* rasyonel ayırt etme yeteneğiyle karışır. İşlevlerin bölüştürülmesi, “alana” dağıtılmış yansımalar eşliğinde, farklılıkları dikkate alan analitik faaliyetle karışır. Aslında bu, ahlaki ve siyasi bir düzenin üstünü örter; bu koşulları düzenleyen bir güç, sosyo-ekonomik bir aidiyet, Logos’tan, yani rasyonel olanla yapılan bir “konsensüs”ten doğrudan kaynaklanıyor gözükabilir. Klasik rasyonalite, teknolojik ve teokratik rasyonalite halinde gemi azıya alıyor gibidir. Bu, klasik rasyonelliğin tersine döndüğü momenttir: Gerçeğin un ufak olması saçmalığı. Devlet kapitalizminin (devlet sosyalizmi değilse şayet) kisvesi olan devletçi-bürokratik düzen, “alanda” gerçekleşirken, aynı zamanda da gizlenir. İşlevsel ve yapısal okunurluğun şeffaf havası içinde kendi imgesini bulandırır. Aklın (devlet aklının) birliği, yan yana, üst üste konmuş sayısız idari kesimi kapsar ve içine alır. Bu yapbozun her parçası bir “işlem”e denk düşer (hatırlamak için, ZAD, ZAC, ZUP’ları analım).**

Dolayısıyla, soyut mekân özü gereği ve en yetkin şekilde baskıcıdır, fakat çoklu olduğundan son derece becerikli gözükür içkin baskı, kâh indirgeyerek, kâh (işlevsel bakımdan) yer belirleyerek, kâh hiyerarşileştirip ayrımcılık uygulayarak, kâh sanat yoluyla kendini gösterir. (Uzaktan) görmek, (ayrılmış olanı) seyretmek, “bakış açılarını” ve “perspektifleri” düzenlemek (en iyi durumda) bir stratejinin etkilerini estetik nesnelere dönüştürür. Genellikle soyut, dolayısıyla figüratif-ol-

* Bir bölgenin belirli faaliyetlere ayrılması. (ç.n.)

** Fransa’nın şehircilik hukukunda -sırasıyla- “ertelenmiş düzenleme bölgesi”, “danışılmış düzenleme bölgesi”, “öncelikli kentleşme bölgesi” anlamına gelen *ksaltmalar*. (ç.n.)

mayan bu sanat eserlerinin betimleyici bir rolü vardır: Çevreyi öldüren “çevreleyici” mekânı hayranlık uyandırıcı biçimde betimlerler. Bu ise, hem “kullanıcıların” toplumsal pratiğinden hem de kendi içerdiği ideolojiden bihaber yaratıcının sahte berraklıktaki gözünün “üç boyutlu cisimlere” dilediğince takılıp kaldığı, maketlere ve küçük ölçekli planlara dayalı kentleşmeye, kanalizasyon ve çöplük kentleşmesini tamamlayan bu duruma gayet uygundur. Bu cehalet, gösteriye öncülük etmesini ve programlanmış parçaların ne pahasına olursa olsun içine girdikleri birliği yaratmasını asla engellemez.

V, 14. – Birbirinden ayrı iki içerik -her biri kendi açısından- bir forma (örgütlenmeye) yöneldiğinde mekânın parçalanması bir çatışma yaratır. *Şirketi* ve onun mekânını ele alalım. Birçok durumda, şirketin etrafında, kendi “salgıladığı” ve hizmetinde bulunan bir yerleşim görülür. Bu bir işçi mahallesi, bir fabrikanın etrafındaki köy, kimi zaman bir şehir olabilir. Bu durumda, yerleşim şirketin, yani onun (kapitalist) yöneticilerinin mutlak denetimi altına girer. Dolayısıyla emekçiler kendilerini özgür emekçi, işçi, Marx’ın belirttiği anlamda -(fiziksel varlık ve insan olarak emekçi değil de) iş gücünü satın alan kapitaliste bıraktığı çalışma zamanı dışındaki zamanına sahip olan- “proleter” yapan statüyü yitirmeye başlarlar. Kapitalist iş yerleri emekçilerin tamamen bağımlı ve köle olduğu adacıklar kurduğu ölçüde, bu adacıklar, “özgürlüğün”, bireylerin özgürlüğünün, sermayenin (ticari ve sınai) özgürlüğünün geliştiği mekândan ayrılır. Fakat bu adacıklar birbirine kavuşmaya yöneldikçe, kapitalist iş yerleri de (ekonominin ve politikanın kaynaştığı) totaliter bir kapitalizmin hakim olacağı dokuyu oluştururlar.

Büyük şehrin mekânını şirkete bakarak tahayyül edemeyiz; (bu nedenle de şehir, *büyük* bir şirket tasarlasak bile, bu modele göre yönetilemez). “Özgür” (terimin soyut felsefi anlamına yönelik bütün şerhler düşülüp, bütün sınırlamalar getirilmiştir) emekçi statüsü burada kural haline gelmiştir; bu da işçilerin diğer sınıflarla birlikte burada barınmasını sağlar. Toplumsal işbölümü, burada, teknik işbölümüne egemendir. Şehir iş gücünün ve üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini, keza, herkesin çeşitli pazarlara (öncelikle tüketim malları pazarına) erişimini ancak böylelikle sağlar. Bu onun işlevlerinin parçasıdır. Başka deyişle, *özgürlük* çelişki doğurur. Bu çelişkiler, aynı zamanda, mekânın çelişki-

leridir. Şirket, totaliter (otoriter, gönüllü olarak faşist) bir topluma yönelir. Kent ise, şiddete rağmen ya da şiddet aracılığıyla, (elbette sınırlı) bir demokrasiyi sürdürür.

V, 15. – Soyut mekânın anlamlandırmaları yasaklardan olduğu kadar, (sadece tüketime yönelik) dilek ve teşviklerden de oluşur. Yasak, toplumsal düzenin -deyim yerindeyse- negatif temeli olarak burada zafer kazanır. Bu kurucu baskının sembolleri: Bir müzede olduğu kadar bir dükkânın camekânlarında da göz önünde sergilenen ama kullanıma sokulmayan nesneler. Bir anlık rahatsızlıkla birlikte, bir yasağı pasifçe ve genellikle “bilinçsizce” kabul edişimiz ne çok güzergâh çıkarır karşımıza (bir kiliseye, bir büroya, bir “kamu” binasına, “yabancı” bir yere giriş). Yasakların çoğu gözle görülmez. Parmaklıklar ve kafesler, maddi engeller ve çukurlar, ayrımın uç durumlarıdır. Seçkin mekânları, güzel semtleri, “kibar” yerleri davetsiz misafirlere karşı daha soyut işaret ve gösterenler korur. Yasaklama, özel mülkiyet rejimi altında mekâna negatif sahip olmaktır, mülkiyetin ters yüzüdür.

Mekân, tahsis edilmiş (gösterilen, özelleştirilmiş) ve (nüfusun herhangi bir bölümüne) yasaklanmış yerlere ayrılır. Çalışma mekânları ile boş vakit mekânlarına, gündüz mekânları ile gece mekânlarına bölünür. Beden, cinsellik, haz, gün bitimiyle birlikte, “normal” faaliyetler sırasında gün içinde hüküm süren yasaklar ortadan kalktığında, (zihinsel ve toplumsal) bir varlık edinirler. Bu yardımcı ve türev varoluşu, geceleyin, özelleştirilmiş (Paris’te, vaktiyle Pigalle ve Montmartre’a doğru, daha sonra Montparnasse ve Champs-Élysées’ye doğru), fakat rafine bir sömürünün gösteri ve malzemelerine indirgenmiş yerlerde edinirler. Bu zaman zarfında bu yerlerde cinselliğin her hakkı mahfuzdur. Peşin para karşılığında kendini sergileme hakkı vardır. Mekânın kopuşu şiddetlenir: “Eğlence” mahalleleri geceleyin aydınlanırken, “iş” mahalleleri boşluğa ve ölüme gömülür. Geceleyin, iyice aydınlığa kavuşturulmuş yasaklar yerini kâra dönüştürülmüş sözde ihlallere bırakır.

V, 16. – Bu “homojen ve parçalanmış” mekân nasıl ayakta durur? Formel olarak bağdaşmaz iki özelliğe aynı anda sahipse nasıl ayakta durmaktadır? Mantıksal açıdan “bağdaşır” olmayan bu iki öznelik nasıl birleşebilir ve parçalanmayan bir “bütün” oluşturabilir ve hatta stratejilerin gelişimine hizmet edebilir?

Biraz farklı terimlerle daha önce ortaya konmuş olan soruya zaten bir cevap verilmişti, fakat buna geri dönmek gerekir. Cevap, *mevcut haliyle* mekânda değildir; yani bir şey ya da şeyler, olgular kümesi ya da olguların zincirlenişi, “ortam” ya da “çevre” olan mekânda bu sorunun cevabı yoktur. Cevabı bu yönde aramak, toplumsal pratikten önce ya da bu pratiğin dışında bulunan, dolayısıyla bu sıfatla fetişleştirilmiş (nesneleştirilmiş) yansız mekân tezine geri dönmek olur. Parçalardan oluşan kümeyi homojen bir bütünlük içinde tutabilecek ve bunu sürdürebilecek tek şey *edimdir*. Tıpkı sıkılı yumruğun kumu tutması gibi, dağılmakta olan şeyi sadece eylem bir arada tutabilir.

Siyasal iktidar ve onun idari aygıtlarının siyasal eylemi, ne “töz” olarak ne de “saf form” olarak kavranabilir. Bunlar gerçeklikleri ve formları kullanmayı bilirler. Mekânın yanıltıcı şeffaflığı, netice itibarıyla, sahip olduğu şeyin içinde kendini belli eden ama sahip olduğu şeyin arkasına gizlenen iktidarın şeffaflığıdır. Bu, siyasal iktidarın edimidir; çünkü parçalanmayı denetleyerek ve denetlemek için teşvik eden odur. Parçalanma (dağılma, ayrışma, ayrılma, lokalizasyon), ancak güçlenerek varlığını sürdürebilen iktidarı aşabilir. Bu (kısır) döngü, siyasal otoritenin -uygulandığı yerde- giderek sertleşen niteliğini, “baskı-bastırma-ezme” döngüsüyle açıklar. Böylece devletçi-siyasal iktidar her yerde hazır ve nazır olur: Az çok her yerde vardır: kimi yerlerde dağılmış, diğer yerlerde yoğunlaşmıştır, tıpkı dinlerdeki ve teolojilerdeki tanrısal iktidar gibi. Mekân, iktisadi olanı siyasal olana dahil etmeyi sağlar. “Merkezeleşmiş” bölgeler her bir tarafa ışıldayarak, “kültürel”, ideolojik ve diğer etkileri uygularlar. Siyasal iktidar, siyasal iktidar olarak mekân üretici değildir; fakat (ona emanet edilmiş olan) toplumsal ilişkilerin yeniden-üretim yeri ve ortamı olarak mekânı yeniden-üretir.

İktidarın mekânında, iktidar kendini mevcut haliyle göstermez; “mekânın örgütlenmesi” altında gizlenir. Siler, ustalıkla sıyrılır, içini boşaltır. Neyin? Karşı duran her şeyin. Yaradılıştaki şiddetle ve eğer bu gizli şiddet yeterli olmazsa, açık şiddetle.

V, 17. – Marx ve düşüncesi karşısında, keza bilim olarak siyasal iktisat ve ideoloji olarak siyasal iktisadın eleştirisi karşısında, burada takip edilen niyeti belirgin kılmanın zamanı geldi.

Marx'ın düşüncesini varılan yer ve sonuç olarak değil başlangıç kabul ederek onun karşısında mesafe koymayı, Marx'ın düşüncesini onarmak, onu bütünselliği içinde ele almak sağlayacaktır. Bu onu dogmatik olarak, kesin bir teori gibi kavramayı değil, teorinin *momenti* olarak kavramayı gerektirir. Bu demektir ki (ve neden burada tekrarlamayalım ki?) bugün uzak durulması gereken iki hata, iki yanılsama vardır. Bu hatalardan biri, Marksist düşünceyi bir sistem olarak görür, onu yerleşik düşüncenin içine sokmaya ve sonuç olarak ona epistemolojik ölçütler uygulamaya çalışır. Diğeri ise, tersine, kökten eleştiri bahanesiyle, bizzat itirazın bile ilkelerine dek yayılan itiraz bahanesi altında Marx'ın düşüncesini yok etmeye çabalar. Dolayısıyla biri mutlak bilginin prestijine teslim olarak, oluşturulmuş bir “gerçekliğe” yönelik böyle bir bilginin varlığı yönündeki (tarihsel bakımdan Hegelci) tezi kabul ederken, diğeri yıkımın ve öz-yıkımın baş dönmesine teslim olarak, bilgiyi temelinden tahrip ederek “gerçeği” yok edebileceğine inanır. Bugün Marksizmi, rölativist fiziğin Newton fiziğini ele alışı gibi, düşüncenin sadece tarihsel doğuşu ve pedagojik sunumu içinde değil, gelişimine içkin ve temel anlamda gerekli bir *momenti* olarak görmemiz gerekmez mi? Bu, *siyasal* süreksizlik (kopuş) sorununu cevapsız bırakarak, (Hegelci) devlet teorisini radikal devlet eleştirisi (Marksist) teorisinden ayırır.

Siyasal iktisadın doğumundan çöküşüne dek yazgısını, Marx'ın ese-riyle birlikte eriştiği zirve dahil olacak şekilde bugün yeniden kurabiliriz. Bu kısa ve dramatik tarih, iktisadi denin “gerçeklik”ten, yani üretici güçlerin büyümesinden (ilkel sermaye birikimi) ayıramaz. İktisadi düşüncenin çöküşü, bu düşünceyi doğrulayan ve teşvik eden ideolojinin ve büyümenin güçlükleriyle, büyüme sorunlarına önerilen çözümlerin politik ampirizmiyle ve pragmatizmle başlar.

Bu tarihi ele almaya girişmeden önce, bazı kavramları yeniden ele almak gerekir: Örneğin, büyük İngilizlerden* itibaren oluşumuna katkıda bulunanlar ve öncelikle Hegel ve Marx dolayısıyla, *toplumsal emek* kavramı. Toplumsal emek engebeli bir güzergâhtan geçti. Gerçeklik ve kavram, doğmakta olan sanayiyle birlikte ortaya çıktı; zıt çaba ve etkilere rağmen kendilerini ortaya koydular, en sonunda bilim ve toplum için teori ve pratikte merkezi bir önem taşır hale geldiler. Gerçeklik, kav-

* Malthus, Ricardo gibi iktisatçılar kastediliyor olmalıdır. (ç.n.)

ram ve ideoloji olarak üretici (sınai) emek, ahlaki, sanatsal “değerler” yarattı. Üretim ve üretkenlik, bu dönemde, toplumsal neden olmanın yanında, tarih felsefesine ve yükselen bir bilime -siyasal iktisat- bağlı bir dünya anlayışının nedeni de olur. Ardından geçersizleşmeye başlar. Çalışmadan kaynaklı değer ve kavramlar yıpranır. Büyüme teorisi ve model önerisi olan siyasal iktisat parçalanır.

19. yüzyılın ortasına doğru da benzer bir şey meydana geldi; ama o zaman, Marx, uzman ekonomistler için hem öngörülemeyen hem de anlaşılamayan bir şekilde, siyasal iktisada sıçrama yaptırdı: (Zamanın, tarihin, toplumsal pratiğin) genel anlayışı adına kendi eleştirisini onunla birleştirdi. Bu şema günümüzde bilinmektedir; hatta biraz fazla bilinmektedir. Şemanın yaratıcı kapasitesi (kimileri “üretici” de diyebilir, neden olmasın?) bundan etkilenmiştir. Böyle bir kapasite, kavramların egemen eğilimleri rahatsız ettiği moment ile bilgiye, kamusal alana, kültür ve pedagojiye girerek bunları yaydıkları moment arasında kendini gösterir. Marx’ın ve Marksizmin durumu budur. Yine de bu şema büyük bir gücü korumaktadır. Bilginin eleştirisi ve eleştirel bilgi olmadan bilgi yoktur. Bilim olarak siyasal iktisat, “pozitif” ve sadece pozitif bir bilim değildir ve olamaz; siyasal iktisat aynı zamanda siyasal iktisadın eleştirisidir (bundan anlaşılması gereken, iktisadın ve siyasetin, keza bunların sözde birlik ya da sentezlerinin eleştirisidir). Üretimin bilgisi, üretimin eleştirel analizini içerir, ki bu da *üretim ilişkileri* kavramını gölgelerden çıkarır. Bu üretim ilişkileri, bir kez ortaya konduğunda, doğdukları bulanık bütünlük üzerinde, yani üretken toplumsal emeğin, üretimin üzerinde tepki gösterirler. O andan itibaren, üretim ilişkileri kavramını kapsayan, fakat onunla örtüşmeyen yeni bir kavram oluşur: *üretim tarzı*. Üretim ilişkileri ile üretim tarzı arasında, Marx’ın ne tamamen keşfettiği ne de doğru biçimde ortaya koyduğu bir bağlantı vardır. Bundan doğan boşluğu, ardılları doldurmaya çalışmıştır. Bunu başarmış mıdır? Bu başka bir konudur.

Bu konuda kavram ve gerçeklik olarak *toprak* hangi rolü oynadı ve oynamaya devam etmektedir? Başlangıçta fizyokratlarda belirleyici olan toprak, daha sonra bütün önemini hızla yitirmeye mahkûm gözükmektedir. Tarım ve zirai emek, sınai emek karşısında, hem nice-liksel açıdan (üretilmiş zenginlik) hem de niteliksel açıdan (toprağın ürünlerinin karşıladığı ihtiyaçlar) hızla yok olmak zorundaydı; tarım

da sanayileşebilirdi ve sanayileşmek zorundaydı. Dahası, toprak bir sınıfa aitti (aristokrasi, toprak sahipleri, feodaller). Burjuvazi, görüldüğü kadarıyla, bu sınıfın kökünü kazımalı ya da tamamen önemsizleştirecek kadar onu kendine tabi kılmalıydı. Nihayet, son nokta, şehir köye hakim olacak, karşıtlığın sonunu (aşılmasını) hazırlayacaktı.

Toprak sorunu, zirai emek ve ürünler, toprak mülkiyeti ve toprak rantları, doğa sorunu konusunda iktisatçıların (bunların arasına Ricardo ve Marx kadar Malthus da dahil edilebilir elbette) bocalamaları hakkında yeniden düşünülebilir.

Marx'ın *Kapital*'deki niyeti, kapitalist üretim tarzını ve burjuva toplumunu ikili (diyalektikleştirilmiş) bir şemaya -"sermaye-emek" ve "burjuvazi-proletarya" karşıtlığına- göre analiz etmektir. Bu şema, "kâr-ücret" karşıtlığını da içermektedir. Bu kutupsal karşıtlık, formel olarak tanımayı dolayısıyla da kavranılır olarak ifade etmeyi sağladığı çatışmalı hareketle birlikte, tarihten gelen üçüncü bir terimin, yani toprağın, toprak sahipleri sınıfının, toprak rantiyelerinin, mevcut haliyle tarımın yok oluşunu gerektirir. Daha genel olarak, çatışmalı (diyalektik) nitelikteki ikili bir karşıtlığın bu şekilde ön plana geçirilmesi, tarihselin -gerçeklik ve kavram olan- ekonomiye tabi oluşunu ve sonuç olarak, tarihsel zamandan gelme, dolayısıyla kapitalizmden önceki çok sayıda oluşumun (diğerlerinin yanı sıra şehrin) mevcut haliyle ekonomi tarafından ortadan kaldırılmasını ya da emilmesini varsayar. Böyle bir şemada toplumsal pratik mekânı fark edilmez; zamanın minör bir rolü vardır; şemanın kendisi de soyut bir zihinsel mekânda yer alır. Zaman toplumsal emeğin ölçüsüne indirgenir.

Oysa, Marx (birçok "Marksist" in ve dogmatiklerin hepsinin telafi etmek yerine şiddetlendirerek savundukları) bu indirgeyici şemaya direnen unsurları çabucak hissetti, hissetmemesi de mümkün değildi.¹¹ Şemaya bu direniş nereden geliyordu? Birçok yönden. Öncelikle de ele alınan gerçeklikten, toprağın kendisinden. Dünya çapında ne toprak mülkiyeti ortadan kalkıyordu, ne toprak sahiplerinin siyasal önemi, ne de zirai üretimin özgül karakterleri. Sonuç olarak, kârın ve ücretin

11 Marksizmin yazgısı -bugün bunu kim inkâr edebilir?- hassas noktalarla ilgili her tartışmayı, her tartışmayı, hatta her diyalogu engelledi. Onlarca yıl boyunca, toprak rantı teorisini (Fransa'da, Avrupa'da ve dünyada) yerli yerine yerleştirme çabaları, ideoloji halini almış, aygıtların elinde politik araç olmuş Marksizm adına yok edildi.

yanında, toprak rantları da varlığını koruyordu. Dahası, yeraltı ve kaynaklarıyla, yerüstüyle ve gezegenin mekânıyla ilgili sorular da giderek önem kazanıyordu.

Buradan da, yeniden oluşturulması güç bir “plan”ın, *Kapital*’in planının özgünlükleri ortaya çıktı. Toprakla, mülkiyetiyle, toprak altının, maden ve minerallerin, suların ve ormanların mülkiyetiyle, hayvancılıkla, inşaatla ve inşa edilmiş konutla ilgili düşünceler *Kapital*’in sonunda, ama çok güçlü bir şekilde ortaya çıkar. Aynı zamanda, rantlar teorisi -tamamlanmamış kalsa da- şaşırtıcı bir önem kazanır. Nihayet ve hususen, Marx *üçlü* bir şema önerir. Kapitalist üretim tarzında ve burjuva toplumunda iki değil *üç* unsur, *üç* veçhe ya da “faktör” vardır: Toprak (Toprak Hanım), Sermaye (Sermaye Bey) ve emek (Emekçiler). Başka deyişle, rantlar, kâr, ücret. Bu *üç* terimin ilişkilerini ortaya çıkarmak, sergilemek gerekmektedir.¹² *Üç* terim; iyice vurgulamalı: *iki* (ücret ve sermaye, burjuvazi ve işçi sınıfı) değil, *üç*. Toprakla tam olarak ne kastedilir? Toprak, sadece tarım değil, yeraltı ve kaynaklarıdır da. Aynı zamanda belli bir bölgeye bağlı ulus-devlettir. Dolayısıyla, mutlak siyasettir ve siyasal stratejidir.

Tamamlanmamış eser olan *Kapital* burada durur. Neden? Bu tamamlanmamışlığın nedenleri ortaya çıkmaya başlamaktadır. Marx’ın hastalıkları bundan kısmen sorumludur.

Bugün, örnek oluşturan bu eksik esere -onu dayatmak için değil, sorgulamak için- neden geri dönmeyelim ki? Günümüzde, kapitalizm ve daha genel olarak büyüme ancak bütün mekâna yayılarak varlık sürdürebildiği için bunu yapmalıyız. *Toprak* (öngörülebileceği gibi, daha 19. yüzyıldan itibaren şehri ve tarımı emerek, ama aynı zamanda yeni sektörler, özellikle boş vakit yaratarak); *yeraltıları*, yani denizlerin ve karaların diplerine dek saklı kaynaklar, enerji ve hammaddeler; son olarak da, *yerüstü* denebilecek şey, yani *üç* boyutlu cisimler, yüksek inşaatlar, dağların ve gezegenlerin mekânları. Mekân, zemin, toprak yok olmadı, sanayi üretimi tarafından emilmediler; tersine, kapitalizme entegre edilerek, kapitalizmin yayılması içinde, özgül unsur ya da işlev olarak kendilerini ortaya koyuyorlar. Aktif yayılma: Üretici

12 Bkz. *Espace et Politique*, Éditions Anthropos, s. 42 ve devamı ve Marx’ın metni, *Cap. III*, Bölüm 48, Fransızca tercüme Éditions Sociales, s. 193 ve devamı.

güçlerin ileri sıçraması, yeni üretim tarzları, fakat kapitalist üretim tarzının ve ilişkilerinin çerçevesi içinde. Bu demektir ki, üretimin, üretici güçlerin bu yayılmasına, *üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi* eşlik eder ve önceden var olan mekânın bütünüyle işgali ve yeni bir mekân üretimi buna ilgisiz kalamaz. Kapitalizm sadece önceden var olan mekânı, Dünya'yı ele geçirmekle kalmadı, kendi mekânını da üretmeye yöneldi. Nasıl? Dünya pazarının baskısı altında kentleşme aracılığıyla ve kentleşme dolayısıyla. Yeniden-üretilebilir ve tekrarlabilir olanın yasası altında, mekân ve zaman içindeki farklılıkları ortadan kaldırıp, doğayı ve doğal zamanları yok ederek. Dünya pazarında fetişleştirilmiş ekonomi ve bunun belirlediği mekân, mutlağa vardırılmış siyaset, bunlar hep birlikte kendi temellerini, toprağı, mekânı, şehir ve kıyı yok etme ve sonuç olarak kendi kendilerini yok etme riski taşıyorlar mı?

Kapitalizmin mekâna böylece yayılmasının neden olduğu yeni çelişkilerden bazıları bir süre sonra vügarize edilen *temsillere* yol açtı. Bu temsiller, özellikle çelişkileri maskeleyerek sorunları (mekân sorunsalını) saptırır ve sorunların etrafından dolanırlar. Kirlilik mi? Hep olmuştur; insan grupları, köyler ve şehirler atık ve kalıntılarını hep doğaya döktüler; fakat doğa ile toplum arasındaki simbiyoz (enerji ve malzeme alışverişi) değişti, kuşkusuz koptu. "Kirlilik" kelimesinin söylediği ve gizlediği şey, aşına olunan bir takım fenomenleri -çöpler, dumanlar, vb.- metaforlaştıran şey budur. Çevreye gelince, bu tipik bir mecazdır. Parçadan-nesnelerin ve işaretlerin, işlevlerin ve yapıların az veya çok işgal ettiği mekân parçası- yansız ve pasif "çevre" olarak tanımlanan, boş bütüne geçilir. Kimin, neyin çevresi? Bu makul sorular cevapsız kalır.

Bu bilgiler başka yerde verilmiş olmakla birlikte, burada yeniden ele almak yararlı gözüktü. Neden? Çünkü ideolojilere büyümlü bir köken ve güç atfetme eğilimine sıklıkla rastlanmaktadır. Gerçekliğin basit "ayna" yansıması olan burjuva ideolojisinde bu gerçekliği ve üretim ilişkilerini yeniden-üretme kapasitesi vardır. Nasıl? Çelişkilerin üstünü örterek mi? Evet, ama aynı zamanda, *karşı ayna yansıması olarak*, ulusu ve milliyetçiliği ortaya çıkartarak. Sözde teorinin, tarihselliğe (ulus-devletlerin doğuşuna) aldırılmayarak açıklama iddiasında olduğu şey yakından incelenirse, saçmalığı görülür. Marx'ın üçlü teorisinde, ideoloji ve siyasal pratik birbirinden ayrılmaz. İktidar, Toprağı, Emeği ve Sermayeyi bir arada tutar ve ayrı ayrı (birlikte ve ayrı) yeniden-üretir.

Marx'ta siyasal iktisadın eleştirisinin sahip olduğu kapsam ve anlamı, sonradan ortaya çıkmış üretkenliği esas alan yaklaşım [*'productivisme'*] bir yana bırakmıştır. Marx, bilgi olarak bizzat siyasal iktisat kavramını hedef almaktadır. Bu bilim kendini üretimin ve üretici güçlerin bilgisi olarak göstermektedir. Bunu söyleyen, bu şekilde davranan iktisatçılar kendi okurlarını ve kendilerini aldatmaktadırlar. Tarif ettikleri şey nedir? Kıtlik koşulları ve palyatif çözümler. Doğrudan ya da dolaylı olarak, sinik bir şekilde ya da ikiyüzlüce, çileciliği öğütlemektedirler. 16. yüzyıldan çok önce, belki de Ortaçağın karanlıklarında, belki de Roma'nın ve Yahudi-Hıristiyanlığın çöküşünden önce, Batı toplumu yaşamak yerine biriktirmeyi tercih etti. Toplum bu kopmayı, bu çelişkiyi teşvik etti – ki bunun dramı onu haz almakla tasarrufta bulunmak arasında kıskaca almıştır. Zamanın derinliklerinde gizli kalmış bu temel seçenekten yüzyıllar sonra siyasal iktisat onu rasyonelleştirir. Toplumsal pratikte, ekonomi baskın çıktığında bilim olarak doğar: Kâr aracılığıyla ve kâr için, genişlemiş bir birikim için biriktirme kaygısı.

Öyleyse, Marx'a göre, iktisatçılar kimlerdir? (Nispi) kıtlığın, arkaik darlık ile olası bolluk arasındaki geçişin insanlarıdır. Bu (nispi) darlıkları incelerler ve "malların" haksız paylaşımına katkıda bulunurlar. Onların sözde-bilimleri, ideolojik haliyle, bir pratiği içerir ve üstünü örter. Bu iktisatçılar darlığı bu şekilde bilirler; darlığın ifade edilmesi değil ama somut bilincidirler, doğru dürüst özümsememiş olsa da, üretim yetersizliklerinin bilincidirler. Marx'a göre siyasal iktisat bu anlamdadır. Daha doğrusu, iktisat, bu anlamda siyasaldır. Siyasal iktisat, devlet adamlarının, siyasal iktidarın bu kıtlığı paylaşmasını sağlar. Somut üretim ilişkileri böylece bölüşümü, tüketimi doğurur. Bu "dağıtım", özgürlük, eşitlik, hatta kardeşlik ve adalet maskeleri altında gerçekleşmiştir. Bunun kurallarını hukuk yasalaştırır. "Summum jus, summa injuria." Hukuk ve adalet, adaletsizliği örgütler ve adalet, eşitsizliğin üzerini örter; eşitsizlik daha az belirgin olmasa da, mücadele edilmesi daha güç olur.

İradi olsun veya olmasın, bilinçli olsun veya olmasın, iktisatçılar değer yasasının (kendiliğinden, kör) etkilerini, yani kapitalist üretim tarzının ve bunu denetleyen devletin içinde herhangi bir belirli toplumun (İngiliz, Fransız) sahip olduğu iş gücünün ve üretici kapasitenin mekânsal (ulusal) bir çerçeve içinde sanayi dallarına göre dağılımın-

da son dokunuşları yaparlar. İktisatçılar, bu sıfatla, bir mekân ya da soyut mekânlar inşa ederler ve kendi “uyumlu” büyüme modellerini bunların içine yerleştirir ve bu modelleri önerirler. Marx döneminde Bastiat’ın, biraz kaba biçimde de olsa yaptığı zaten buydu. Ekonomistler, zihinsel mekândan, modeller mekânından toplumsal mekâna geçmeyi başaramazlar. Uzun süre boyunca ihmal edilemez bir katkı sağlamış oldukları toplum yönetimi böylece büyümeye (genişlemiş birikime) yöneliyordu, fakat burjuvazinin denetimi altında, üretim ilişkilerinin esasını koruyarak ve özellikle de durumun negatif yanlarını pozitif ve yapıcı olarak göstererek bunu yapıyordu.

Bu dönem boyunca “doğal mallara”, “elementlere” (su, hava, ışık, mekân) imada bulunulmuşsa, bunun tek nedeni bunları siyasal iktisattan dışlamaktı; bol bol bulunduklarından dolayı mübadele değerleri yoktu; “kullanım”ları bir değer içermemekteydi; toplumsal bir çalışmanın sonucu değillerdi; üretilmemekteydiler.

Oysa, bu dönemden beri neler oldu? Bugün ne olmaktadır? Vaktiyle ender bulunan kimi mallar (nispeten) bollaşta, bol olanlar ender bulunur oldu. Bu durum, mübadele değeri yararına uzun süre boyunca değer yitirmiş olan kullanım değerinin yerini değiştirirken, -deyim yerindeyse- ona yeniden değer kazandırır. Vaktiyle Avrupa’da besinin, değerli şeylerin, emeğin sembolü olan ekmeğe (“Bize günlük ekmeğimizi bugün verin!”; “Ekmeğini alın terinle kazanacaksınız!”), bu sembolik niteliğini yitirdi. Tarımın endüstrileştiği büyük ülkelerde, uzun süre boyunca, kimi zaman gizli kimi zaman açık bir şekilde aşırı-üretim hep oldu: tahıl stoklama, üretim yerlerinin -sübvansiyonlu ya da değil- kısıtlanmaları, vb. Bu durum, az gelişmiş denilen ülkelerde açıkla çekmediklerinde beslenme yetersizliği çeken milyonlarca ve yüz milyonlarca insanın ıstırabını hiç dindirmedi. Büyük sanayi ülkelerindeki birçok yaygın kullanım nesnesi de aynı noktadadır. Onların modası geçecek şekilde düzenlendiğini, israfın ekonomik bir rolünün olduğunu, modanın önemli bir rol oynadığını ve “kültür”ün de işlevselleştirilmiş, yapılandırılmış tüketimde önemli bir rolünün bulunduğunu bugün kimse bilmezden gelemez. Bu, siyasal iktisadın gün batımıdır. Peki, yerini ne alacak? Pazar incelemeleri, marketing, reklam, ihtiyaçların manipülasyonu, inceleme bürolarının yatırım öngörülleri, vb. (Politik propagandayla gayet iyi uyumlanan) manipülasyon pratiği “Bilim”den

de ideolojiden de vazgeçebilir. İnsanları manipüle etmek bilgiden çok enformasyona ihtiyaç duymaktadır.

Diyalektik bir hareket neticesinde, tüketim toplumu denen toplum-da sanayi ürünlerinin yeni (nispi) bolluğuna ters yönde bir fenomen eşlik eder: yeni kıtlıklar. Bu diyalektik hareket, kendi başına ne analiz edilmiş ne de ortaya konmuştur, çünkü öne çıkarılan kendilikler (toplum sağlığına verilen zararlar, kirlilikler, “çevre”, eko-sistemler, doğanın tahribi, kaynakların tükenmesi, vb.) bunu maskeleymektedir. Bütün bunlar ideolojik aldatmaca olarak hizmet etmektedir. “Yeni kıtlıklar” yaygınlaşmakta ve özgün nitelikte bir krize (ya da krizlere) neden olma riski taşımaktadır. Vaktiyle bol olan, çünkü “doğal” olan, üretilmedikleri için değerleri olmayan mallar kıtlaşmakta, değer kazanmaktadır. Onları üretmek gerekmektedir; dolayısıyla, kullanım değeriyle birlikte bir mübadele değeri de edinirler. Bu mallar “elementer”dir [temel, ilksel], çünkü tam da “element”lerden ibarettir. Çok yetkin teknikler kullanan en modern şehircilik projelerinde her şey üretilmiştir: Hava, ışık, su, toprak. Her şey yapay ve “sofistike”dir; doğa burada yok olur, sadece birkaç işaret ve sembol kalır; bu semboller aracılığıyla da “yeniden-üretilmiştir.” Kent mekânı doğal mekândan kopar, fakat üretici kapasitelerden yola çıkarak yeniden bir mekân yaratır. Doğal mekân -en azından belirli sosyo-ekonomik koşullarda- ender bulunur bir mal olur. Tersine, kıtlık mekânsallaşır, yeri yurdu olur. Kıtlaşan şeyin Dünya ile, toprağın, yeraltının (petrol), yerüstünün (hava, ışık, hacim, vb.) kaynakları ve buna bağlı olan bitkisel, hayvansal üretimler, enerjilerle sıkı bir ilişkisi vardır.

Mekânın toplumsal elementleri halini alan “zarf mekânlar”ın bağrında, “elementler” doğal belirlenimlerini -alan ve durum da dahil olmak üzere- yitirirler. Değer (kullanım ve mübadele değeri) edinirler, çünkü tükenmez bir rezervuardan -doğa- onları doğrudan doğruya çekip almak artık mümkün değildir. Bu gereklilik, bu aktüel süreçler, sanayi rezervlerinin (madenler, vs.) potansiyel ve yine de henüz uzatıldığı olduğumuz tükenişi kadar önemli değil midir? Yaygın türdeki sanayi üretimi için mekânla ilişki uzun süre tek amaca yönelik kaldı: Hammaddelerin çıkarıldığı ya da geldiği yerler, işletmelerin yerleri, satış yerleri. Sadece ürünlerin dolaşım ağlarının daha geniş bir mekânsal gerçekliği vardı. “Elementler” üretildiğinde ya da yeniden-üretildiğin-

de, üretici faaliyetin mekânla olan ilişkisi değişir; bu ilişki mekânı artık başka bir şekilde ilgilendirir, yukarılarda (su ve su kaynakları örneğin) olduğu gibi, aşağıda, (kent mekânındaki) üretken faaliyetlerin çıkışında da. Ve aralarda.

Doğanın ve toprağın sonluluğu, soyutlamanın, düşünce ve telkinin, siyasal iktidarın ve onun salgiladığı, buyurduğu mekânın gücüne kör (ideolojik) inancı değiştirir.

“Elementler” dolaşıma girerler (üretim, bölüşüm, dağılım). Bunlar artık zenginliklerin parçasıdır ve sonuç olarak, siyasal iktisattan kaynaklanırlar. Bu hâlâ klasik siyasal iktisat mıdır? Yeni kıtlıklar eskiden az bulunan şeylerle aynı türden değildir, çünkü özellikle mekânla ilişki değişmiştir. Bu kıtlıklar bütün mekânda bulunmaktadır, giderek daha güçlü şekilde; önce noktasal karakterli sanayi üretiminin dahil olduğu, ama ardından kapitalizmin yaygınlaşmasının ve üretim ilişkilerinin yeniden-üretiminin istila ettiği bu mekânda yeni bir talep ortaya çıkar: Temel maddelerin (hammaddeler, enerjiler) üretimi ya da yeniden-üretimi. Ne olacaktır? Yeni talebin kapitalizm açısından teşvik edici ve bütünleştirici bir rolü olacak mıdır, yoksa az çok uzak bir sürede parçalayıcı bir rol mü oynayacaktır?

Geometrik ya da coğrafi olarak ele alınan mekânın kıtlığından söz edilebilir mi? Hayır. Yararlanılan mekânlar, boş mekânlar hâlâ çok geniştir; nispi mekân eksikliği bazı toplumları (özellikle Asya’da) etkilemişse de, diğer toplumlar, tersine, demografi ve teknik bakımından yayımları için sunulmuş genişliğin izlerini taşırlar (Amerika’da). Mekân-doğa hâlâ her bir taraftan açıktır; teknikler nerede istenirse ve ne istenirse “inşa etmeyi” sağlamaktadır, deniz diplerinde olduğu gibi, çöllerde ve dağlarda da, gerek olduğunda gezegenler arası mekânlarda da.

Mekân kıtlığının gayet tanımlı bir sosyo-ekonomik karakteri vardır; ancak belirli alanlarda gözlemlenir ve kendini gösterir: *merkezlerin yakınlarında*. Bu alanlar tarihsel olarak oluşmuş merkezilikler içinde, eski şehirlerde varlık sürdürür ya da onların dışında, yeni şehirlerde kurulurlar.

Genel olarak merkezilik, özel olarak kentsel merkezilik sorunu basit bir sorun değildir. Mekân sorunsalını baştan sona kat eder. Sadece toplumsal mekânı değil, zihinsel mekânı da ilgilendirir; özne ile nesne arasındaki, zihinsel olanla maddi olan (kavranılır olan ve hissedilir olan) arasındaki eski felsefi ayrım, bölünme ve ayrılıkları aşan bir tarzda

onları birbirine bağlar. Yeni ayırım ve farklılıkları da dahil eder elbet. Soyut mekân analizinde merkeziliğin matematiksel bir temeli vardır. Herhangi bir “nokta” bir birikim noktasıdır. Bunun etrafında sonsuz sayıda nokta vardır. Bu olmadan mekânın sürekliliği sağlanamaz. Eşzamanlı olarak, her bir noktanın etrafında bir yüzey (tercihen kare) ve bu yüzeyin merkez noktasına mesafesinin sonsuz küçük değişiminin (ds^2) ardından bu yüzeyin çeşitlenmesi tarif ve analiz edilebilir. Öyle ki, her merkez ikili olarak tahayyül edilebilir: dolu ve boş, sonsuz ve sonlu.

Soruyu sormak ve çözüm getirmeye çabalamak için, diyalektik bir yöneme başvurmak gerekir. Bu yöntem, ne Hegel’in ne de tarihsel zamanın ve tarihselliğin analizine dayanan Marx’ın yöntemidir. Diyalektik bir merkezilik ya da merkeziliğin diyalektiği fikrini kabul etme gerekliliği, mekân ile diyalektik arasında bir bağlantı olmasından kaynaklanır; başka deyişle, tarihsel zaman içindeki çelişkileri içeren-açıklayan, ama bu çelişkilere indirgenemeyen mekân çelişkileri vardır. Tersine, çelişki (aktüel çatışma) mefhumu zamansallıktan ve tarihsellikten ayrılrsa da, mekâna uzansa da, merkeziliğin diyalektik hareketi olabilir. Bu hareket, (anlık) merkezlerin mantıksal özelliklerini geliştirir.

Bu hareket neden ibarettir? Öncelikle, (zihinsel ve toplumsal) merkezilik, bir mekânın içinde birlikte var olanın bir araya gelmesiyle ve buluşmasıyla tanımlanır. Böyle birlikte var olan nedir? Adlandırılabilen ve sayılabilen her şey. Dolayısıyla, merkezilik bir *formdur*, kendi içinde boştur, fakat bir içeriğe çağrı yapar: nesneler, doğal ya da yapay varlıklar, şeyler, ürünler ve yapıtlar, işaret ve semboller, insanlar, edimler, durumlar, pratik ilişkiler. Bu onu mantıksal forma yakınlaştırır. Öyle ki, bir merkezilik mantığı vardır. Form, eşzamanlılığı içerir ve bunun sonucudur: Bir düşünce edimi içinde ya da toplumsal bir edim içinde, bir noktada ya da bu noktanın etrafında bir araya gelebilecek-dolayısıyla, birikebilecek- olan “her şey”in eşzamanlılığı. Genel merkezilik kavramı, anlık olanı genel olana bağlar. Nietzsche’nin ele aldığı ve o zamandan beri birçok teorisyenin (örneğin G. Bataille) yeniden ele aldığı modern düşüncenin yönelimi içinde merkez, odak, biriken ve harcanmayı arzulayan enerjilerin feda edildiği, patladığı yerdir. Her dönem, her üretim tarzı, her özel toplum kendi merkeziliğini yarattı (üretti): dinsel, siyasal, ticari, kültürel, smai, vb. merkezler. Her durumda, zihinsel merkezilik ile toplumsal merkezilik arasındaki ilişkiyi yeniden

tanımlamak gerekir. Keza sonun koşullarını da: parçalanma, patlama, kopma.

Merkezilik yer değiştirir. Uzun zamandır bilindiği ve yakın dönem çalışmalarının (J. P. Vernant) onaylayıp geliştirdiği gibi, Yunan şehirlerinde merkezilik sürekli yer değiştirmiştir: Şeflerin ve savaşçıların seferlerini tartıştıkları ve ganimet paylaştıkları yarım daire biçimindeki alandan sitenin tapınağına, tapınaktan politik toplanma yeri olan agora (sonra da revakları ve bitişik dehlizleriyle ticari toplanma yeri-ne). Bu durum, kent mekânı ile kent yaşamının zamanları (ritimleri) arasında karmaşık bir ilişkiyi içeriyordu. Büyük bir modern şehirdeki durum da aynıdır. Paris'te 19. ve 20. yüzyıl boyunca merkeziliğin yer değiştirmeleri birkaç satırla özetlenebilir: Bulvarlar, Montmartre; Monparnasse, Champs-Élysées, vb.

Çağdaş toplumda bu açıdan yeni olan nedir? Şu: Merkezilik bütünsel olmak ister. Bu sıfatla, (ister zımnen olsun ister olmasın) yüksek bir siyasal -devletçi ya da "kentsel"- rasyonelliği tanımlama iddiasında bulunur. Teknik-yapı insanların, planlamacıların sonradan doğrulamaya çalışacakları şey budur. Onlar diyalektiğe kulak asmazlar; bu merkezilik, bizzat mekâna içkin şiddetle, periferideki unsurları dışlar. Merkezilik, daha doğrusu merkezileşme, bilinçli ya da bilinçsiz, bir stratejiden başka felsefe olmadan "bütünleştirici" olmak ister ve de olur. Kimileri yıkıcı, kimileri (çeşitli adlar altında: gevşeme, yatışma) hoşgörülü rakip eğilimlere rağmen, merkez zenginlikleri, eylem imkânlarını, bilgileri, enformasyonu, "kültür"ü, her şeyi yoğunlaştırır. Bu yetki ve yeteneklerin üzerine, en yüksek iktidarı, iktidarlardan yoğunlaşmasını koyar. Karar. Karar alma sistemi (yanlış bir kullanımla) rasyonel olduğunu söyler.

Merkezilikler, tarih boyunca daima yok oldu; yer değiştirerek, parçalanarak ya da altüst olarak. Kimi zaman kendi aşırılıklarıyla, doygun halde yok oldular, kimi zaman kendi kusurlarıyla, ki bu kusurların başında daha sonra kendilerine karşı dönen muhalifleri sürme gelir. Bu süreçlerin herhangi biri bir diğerini engellemez: Antik Roma hem doygunluğu hem de periferilerin baskınına tanındı.

Demek ki "merkez-periferi" hareketi son derece karmaşıktır. Hem mantığı hem de diyalektiği, ikili belirlenimleri içinde işin içine katar. (Formel ya da uygulamalı) mantıktan yola çıkılırsa, diyalektiği uzak tutma eğilimi gösterilir. Bununla birlikte, çelişkileri ortadan kaldırmak

asla başarılabilir. Diyalektikten, çelişkiler teorisinden yola çıkılırsa, mantık, tutarlılık ve bağdaşıklık küçümsenir. Bunlar bir kenara atılmaz. Merkezilik uygulamalı bir mantığa (strateji) yer verebileceği gibi, kimlik yitimiyle birlikte parçalanabilir de.

Merkezilik ve diyalektik hareketi önce burada mekânın kıtlığıyla ilgili şeyin içinde yer bulur. Toplumun kurucu unsurlarını, dolayısıyla iktidar tarafından ve iktidar için kullanılabilir unsurları kısıtlı bir bölgede bir araya getiren “karar merkezleri” oluşturma eğilimi, söz konusu bölgenin üzerinde, merkezi noktanın yakınlarında mekân kıtlığını besler. Mekân kıtlığının eski ya da yakın dönemli başka kıtlıklar karşısında özgün ve yeni özellikleri vardır. Tarihsel bir sürecin sonucu olduğundan kendiliğinden olan bu kıtlık, merkezi kararlarla beslenmiş, çoğu zaman istenmiş ve örgütlenmiştir. Geçmişteki ya da gelecekte olası bolluk ile fiili kıtlık arasına bir çelişki girer. Bu çelişki bütün mekânın içine dahil edilmiş üretim ilişkilerinin dışında olmadığı gibi, yeniden-üretimlerinin dışında hiç değildir, çünkü karar merkezlerinin belirgin ereği onları sürdürmektir. Aynı zamanda, bu mekânın bir çelişkisidir (yoksa, tarihin ve tarihsel zamanın doğurduğu klasik çelişkiler gibi sadece mekân içinde değildir). Mekân içindeki (zaman kaynaklı) çelişki ve çatışmalar yok mu oldular? Kuşkusuz hayır. Onlar hep buradalar; içerimleriyle birlikte, teşvik ettikleri strateji ve taktiklerle, özellikle de sınıf çatışmalarıyla birlikte. Mekânın çelişkileri bunları kapsar, varsayar, üst üste bindirir, onları bir yüksek dereceye taşır ve genişleterek yeniden-üretir. Bu yer değiştirmenin ardından, yeni çelişkilerin üzerine dikkat çekmeleri, ilgiyi saptırmaları ve eski çelişkileri eziyor, hatta onları ortadan kaldırıyor görünmeleri de muhtemeldir. Bu bir görüntüdür. Sadece diyalektik bir analiz mekân içindeki çelişkiler ile mekânın çelişkileri arasındaki doğru ilişkileri -hangileri yatıştırırken, hangilerinin güçlendiğini- ortaya çıkarmayı sağlar. Keza, mekân içinde şeylerin üretimi yok olmadı, mekânın üretimi karşısında ortaya attığı sorular da (üretim araçlarına sahip olma, üretimin idaresi ve denetimi) yok olmadı. Bununla birlikte, bu sonuncusu, “element”lerin üretimi de dahil olmak üzere, şeylerin üretiminden gelen sorunları genişleterek kapsar. Yoğunlaşma ve merkezilik, önceki çelişkileri de şiddetlendirerek, değiştirerek yoğunlaştırır.

Mekân, devasa ölçeklerde işaretlenir, araştırılır, bilinir ve tanınır. Mekânı işgal etme, doldurma, iskân etme, tepeden tırnağa dönüştürme,

(doğanın, üretim tekniklerinin yavaş yavaş yok ettiği bir hammaddeye dönüştüğü) mekân üretme olasılıkları artar. Dahası ve daha iyisi: Yakın ya da uzak yerlerden gelen bilgi ve enformasyonları bir noktada toplamak, onları işlemek biliniyor artık; enformasyon ve bilişim, mesafeleri ortadan kaldırıyor, mekân (ve zaman) içinde dağınık maddelere aldırıyor. Merkezilik teorisi, vaktiyle sadece beynin -özellikle dahi insanların beyninin- sahip olduğu o yepyeni *yoğunlaşma* kapasitesini içerir. Zihinsel merkezilik ile toplumsal merkezilik, onları birbirine bağlayan şu dolayımına sahiptirler – ki temel işlevleri de budur kuşkusuz: Enformasyon (bu perspektif içine bilgi ancak zihinsel ile toplumsalın bağlantısını gerçekleştirerek dahil olur). Mekân tam da bu anda parçalanır. Daha pahalı “değerlenmek” için, toptan ve perakende satış için merkezlerin etrafında yapay olarak kıtlığı çekilir; kelimenin tam anlamıyla toz olmuştur; “pay”lar, “hisseler” halinde satılır. Bu sıfatla, pratikte, periferilere doğru itilmiş toplum unsurlarının dağılmasının, ayrımcılık görmesinin ortamı olur. Nihayet, parçalanmış bilimler de mekânı keserler. Başta yaygın haliyle siyasal iktisat olmak üzere, her disiplin kendi mekânını oluşturur: zihinsel ve soyut bu mekân, büyük zahmetler sonucunda toplumsal pratikle karşı karşıya gelir. Kesme işlemi bir “disiplin” halini alır ve bilginin aleti bilginin yerine geçer. Birlik mi? Kalıntılardan yararlanmayı asla başaramayan disiplinler arası ya da çok-disiplinli zahmetli montajlar sürecinde aranan şey birliktir. Analitik anlayış, kesici malzemeyi, kesim aletlerini kullana kullana yetkinleşir. Birlik asla bulunamadığından, parçalı bilimler kendi metodolojilerine, epistemolojilerine, programlarına, ideolojilerine ancak dönüşümler pahasına ve dönüşümler sonunda yeniden odaklanabilirler.

Bu koşullarda, klasik siyasal iktisattan kaynaklanmayan ve iktisatçıların tahminlerini bozan “iktisadi” bir süreç cereyan eder. “Gayrimenkul” (“inşaat” ile birlikte), ikincil bir dolaşım olmaktan, sanayi ve finans kapitalizminin uzun süre geri kalmış ek bir dalı olmaktan çıkarak, ön plana geçer. Ve bu *eşitsiz bir biçimde* gerçekleşir: Ülkelere, momentlere, konjonktüre göre. Eşitsizlik yasası (büyüme ve gelişme) küreselleşir; daha doğrusu, zaman aşımına uğramadığı gibi, küreselleşmeye (dünya pazarına) öncülük eder.

Gayrimenkul, kapitalizmde, uzun süre boyunca ancak minör bir öneme sahip oldu. Bunun nedeni, inşaat yapılacak toprak ve arazinin ta-

rihsel bir sınıfın artıklarına ait olması değildir sadece; dahası, üretimin bu dalıyla zanaatkâr işletmelerinin meşgul olmasıdır. Oysa, bu dalın ve bu sektörün durumu aşağı yukarı her yerde, ama özellikle sanayileşmiş büyük ülkelerde değişti. Kapitalizm toprağın sahibi oldu; onu *menkul-leştirdi* ve bu sektör, *merkezileşme* eğilimi gösterdi. Neden? Çünkü, yeni bir sektör olduğundan, eski sanayileri frenleyen çeşitli kösteklere, doygunluklara, güçlülere daha az maruz kalmaktadır. Sermayeler klasik türde üretimi, yani üretim araçlarının (makineler) ya da tüketim mallarının üretimini terk ederek, mekân üretimine hücum ederler. “Klasik” sektörlerdeki en ufak düşüş işaretiyle birlikte bu süreç hızlanır. Sermayelerin teşvik gören sektöre doğru kaışı, kapitalizmin dayanıksız öz-düzenleme mekanizmalarını parçalayabilir. Bu durumda devlet müdahale eder. Bu, diğer dolaşımları varsayan, ama kapitalizmin merkezi örgütlenme faaliyetlerinin yerini değiştirmeye yönelik sektör olan mekân üretimini ortadan kaldırmaz. Çünkü bu (sınırlı ama gerçek) örgütlenme kapasitesinin gelişimini sağlayan mekândır, yalnızca mekân.

Dolayısıyla, “gayrimenkul”e yapılan uyarı oldukça sert kaçabilir. Gelişimden ayırt etmesi zor bir üretim ve spekülasyon biçimi olan “gayrimenkul”, tali bir hız kazandırıcı fonksiyon, volan, destek, kısaca düzenleyici roller ve hakim bir işlev arasında salınır. Böylece *genel eşitsizliğe* (büyüme eşitsizliğine), *sektörleşmeye* (genel gerçeklik olarak iktisadın sektörleşmesine) dahil olur. Fakat temel bir işlevi korur: Ortalama kâr oranının düşüş eğilimine karşı mücadele. İnşaat (özel inşaatlar ya da kamu inşaatları), istisnai durumlar haricinde ortalamanın üzerinde kârlar getirdi ve getirmektedir. “Gayrimenkul”e, yani mekân üretimine yapılan yatırım, sabit sermaye karşısında hâlâ yüksek bir değişen sermaye oranı içermektedir. Önemli yatırımlara ve teknik ilerlemelere rağmen, bu alanda sermayenin organik bileşimi zayıftır. Küçük ve orta işletmeler hâlâ çok sayıdadır; sekilemeler ve kaba inşaat işleri çok sayıda iş gücünü (özellikle yabancıları) meşgul etmektedir. Buradan kaynaklanan artı-değer yığınının oluşumu genel artı-değer yığınını artırır, fakat bunun bir bölümü inşaat şirketlerine, işe ön ayak olanlara, spekülâtlörlere geri döner. Sermaye dolaşımında yavaşlamaya yol açan, ürünlerin çok yavaşça zaman aşımına uğramasından kaynaklanan güçlülere gelince, bunlarla mücadele etmenin çok çeşitli yöntemleri vardır. Mekânın menkule dönüştürülmesi çılgınca bir hal alarak, eski ve

yeni mekânların öz-yıkımına dek varır. Yatırım ve spekülasyon durmaz, yavaşlamaz bile: cehennemi bir döngü içinde dönülüp durulur.

Mekân stratejisi, askeri ve siyasal projelerin dışında bile, risk doludur. Dolaysız çıkarlar yararına gelecek yok edilirken, programlanmış, ama yine de belirsiz bir gelecek adına da şimdiki zaman yok edilir.

Mekânın üretimini sağlamak için menkulleştirilmesinin sert gereklikleri vardır. Bilindiği gibi, menkulleştirilme topraktan başlar. Öncelikle toprağı geleneksel türdeki mülkiyetten, istikrardan, miras yoluyla aktarımdan söküp almak gerekir. Bu süreç, güçlüklerle karşılaşmadan ve mülk sahiplerine taviz vermeden (toprak rantları) gerçekleşmiş değildir. Menkulleştirme, daha sonra mekâna, yeraltına ve yerüstündeki hacimlere uzanır. Bütün mekân *mübadele değeri* edinmelidir. Oysa mübadele, kendi içinde değiş-tokuş edilebilirliği içerir. Bir malın mübadele edilebilir olması, onu, bir miktar şekere ya da kömüre denk bir meta haline getirir. Onun başka mallarla da, hatta aynı türden bütün mallarla kıyaslanabilir olması gerekir. Özellikleriyle birlikte “meta dünyası”, üretilmiş şeyleri ve malları mekâna, bunların dolaşım ve akışlarını da bütün mekâna yayar; böylece şeyin, paranın (görünüştaki) özerk gerçekliğine bürünür.

Mübadele değeri -“klasikler”in ardından Marx bunu üretilmiş şeyler için gösterdi- parayla ifade edilir. Vaktiyle bir toprak satılıyor ya da kiralanıyordu. Bugün üç boyutlu bir cisim -daire, konut, odalar, katlar, teraslar, çeşitli donanımlar (havuz, tenis kortu, park yeri)- (kiralanmaktansa) alınıp satılıyor. Böylece, mübadele edilebilir her yer, arz ve talep, fiyatın (fiyatlar “üretim maliyeti”yle, yani üretim için gereken ortalama toplumsal emek zamanıyla esnek bir bağ sürdürürler) oluşumu gibi birbirine eklenen ticari işlemlerde kendini gösterir. Burada olduğu gibi başka yerde de, çeşitli nedenler -özellikle spekülasyon- bu ilişkiyi bozar ve karmaşıktırır. “Fiyatların hakikati” silinir; fiyatlar, üretim değerlerinden ve maliyetlerinden uzaklaşır; yasa (değer, arz ve talep ya da -dilerseniz Marksist olmayan terimlerle- arzulanırlık ile marjlar yasası) oyunları bozulur. Hile yasa halini alır, oyunun kuralı taktik olur.

Nerdeyse özdeş “hücreler” üreterek, zorunlu karşılaştırılabilirliğe erişilir. Bu olguyu kim bilmez? Artık daha az şaşırtıcıdır. Olgı, yetersiz ve kötü açıklanmışken ve “doğallık” görünümü özellikle bir açıklamaya ihtiyaç duyarken, “doğal” gözükür. Homojen olan zafer kazanır. Bir loj-

mandan diğerine, bir “hücre”den diğerine geçen insan (bir “kullanıcı”nın sözleriyle) “kendi evine” döndüğünü sanır. “Modüller” teorisi ve pratiği, “model” olarak ele alınan hücreyi sonsuzca yenileme imkânı sağladı. Mekân yeniden-üretilebilir olarak üretilir ve yeniden-üretilir. Dikeylik, üç boyutlu cisimlerin orijinal toprakları ve özellikleri karşısındaki bağımsızlığı kelimenin gerçek anlamında üretilmiştir (Le Corbusier, kazık temelleri ve direkleriyle birlikte, soyutta inşa edilmiş üç boyutlu cismi, havanın ve güneşin içine yerleştirme bahanesiyle topraktan ayırıp yükseltti). Aynı zamanda, çok kesin olarak, üç boyutluluk bir yüzey gibi, zamanı dikkate almadan, “düzlem”lerin yığılması gibi ele alınır. Yükselmiş, dikeyleşmiş, görselleşmiş bu soyutlama içinde zaman kayıp mı olur? Tamamen değil. Yine de, o çok sözünü ettiğimiz “ihtiyaçlar”, mekân denen bu sultanın ya da bu filtrenin altından geçmek zorundadır. Aslında, ve doğrusunu söylemek gerekirse, ikinci dereceden ürünler bu sulta ya da filtrenin nedenleri değil, sonuçlarıdır. Mübadele edilebilirlik ile bunun norm adı verilen kısıtlamaları sadece yüzeylerin ve üç boyutlu cisimlerin değil, güzergâhların düzeyine de erişir. Bunların hepsi, çizilmiş projelerde beden ve hareketlerinin sözde “grafik sentez”iyle plan ve çizimler üzerinde doğrulanmıştır.¹³ Mimarların ve şehircilerin aşına olduğu bu çizimler (planlar, kesitler, yükseltmeler, silüetler ve küçük figürlerle canlandırılmış görsel tablolar, vb.), temsil etme iddiasında bulundukları gerçekliği, aslında bir yaşam alanı (müstakil evler ya da “büyük toplu konutlar”) içinde kabul edilmiş, yani dayatılmış bir “yaşam tarzı”nın kipliklerinden biri olan gerçekliği *indirgeyerek* müdahale ederler. Normal, yani normalleştirilmiş yaşam tarzı. Aynı zamanda, bedene referans (Modulor) olan figürler, reklam retorikleri, ne kadar kurmaca olsa da bu şekilde üretilmiş mekân kelimenin tam anlamıyla “doğallaştırırlar.”

Projelerin belirgin nesnelliğine rağmen ve kimi zaman mekân üreticilerinin iyi niyetine rağmen, üç boyutlu cisimler, nesnel olarak, mekânı toprağa (özelleştirici biçimde sahip olunan, dolayısıyla *inşa edilmiş mekânın ancak görünüşte koptuğu* toprağa) indirgeyici şekilde ele alınır. Aynı zamanda, bu mekân, hem geometrik hem görsel, boş soyutlama olarak ele alınır. Bu bağ (gerçek bağlantı ve belirgin kopuş), gerçek bir Gordiyon düğümüdür, bir pratik ve bir ideolojidir: Uygulamaya koyan-

13 Bkz. A. de Villanova, *Espaces et Sociétés* içinde, no 3, s. 238.

ların farkına varmadıkları ve bedeninin her bir hareketinde somutlaştırdıkları bir ideoloji. Sözde düzenleyici çözümler, gündelik hayata, hem doğal (normal) hem de teknik gereklilik olarak sunulan, çoğu zaman da ahlaki zorunluluk (kamusal ahlakın gereklilikleri) olarak sunulan mübadele edilebilirliğin kısıtlamalarını dayatır. Marx'ın çileciliğin örgütlenmesi olarak teşhir ettiği iktisadi olan, ahlaki bir düzene yine (ve daha) erişir. “Özel” mülkiyet özel yaşama, dolayısıyla da yoksunlaşmış yaşama yol açar. Bu, toplumsal pratikte baskıcı ideolojiyi içerir (ve tersi); öyle ki bunlar birbirini içinde gizlenirler. Mekânların mübadele edilebilirliği, “yaşam alanı”nın civarına, çevre, ara mekânlar, güzergâhlar ve donanımlar diye adlandırılan şeylere de elbette uzanan ciddi bir nicelendirmeye birlikte oluşur. Tarihsel alanlar, aynı zamanda bedenler, “kullanıcıların” bedenleri gibi doğal olduğu söylenen özellikler bu homojenleşme içinde yok olur. Nicelendirme teknik görünümlüdür, gerçeklikte mali, hakikatte ise ahlakidir.

Kullanım değeri yok mu olur? Mekânın bu dağılmış parçalarının homojenleşmesi, ticari olarak birbirleriyle değiş-tokuş edilebilirliği, mübadelenin ve mübadele değerinin mutlak önceliğine mi yol açar? Mübadele değeri, prestijin ve “standing”in işaretleriyle, yerin merkezlerle ilişkisiyle düzenlenen, böylece işaretlerin mübadelesinin kullanım değerini emmesine ve üretimden, üretim maliyetlerinden gelen pratik mülahazaların yerini almasına yol açan, sistem içindeki farklılıklarla mı tanımlanır?

Hayır. Mekân satın alan kişi bir kullanım değeri satın almaya devam eder. Hangisidir bu? Bu kişi, sadece oturulabilir bir üç boyutlu cisim, diğerleriyle yer değiştirebilir, reklam söyleminin ve belli bir “ayrışma”nın işaretlerinin semiyolojik bakımdan belirlediği bir cisim satın almakla kalmaz. Satın alan kişi, bir mesafeyi de alır; kendi konutunu yerlere, ticaret, iş, boş vakit, kültür, karar merkezlerine bağlayan mesafeyi de satın alır. Hem programlanmış hem de parçalanmış mekân, bu şekliyle, zamanı ortadan kaldırma eğiliminde olsa da, burada sahneye zaman girer. Bir yerin dezavantajlarının işaretlerle, prestijin, mutluluğun ya da “yaşam tarzı”nın işaretleriyle telafi edildiği de olur kuşkusuz (mimar, “ara bulucu”, hatta kullanıcı bunu yapar). Bu işaretler, soyutlamalarına, somut *anlamsızlıklarına* ve *aşırı-anlamlılıklarına* (çünkü kendi anlamlarını duyururlar: telafi) rağmen alınıp satılır.

Fiyatları gerçek mübadele değerine eklenir. Bu zaman kullanımı satın alınır ve bu zaman kullanımı bir mekânın kullanım değerini oluşturur. Zaman kullanımı, hoşluk ve hoşnutsuzlukları, zaman yitimi ya da tasarrufunu içerir; dolayısıyla işaretlerden başka bir şey söz konusudur: bir pratik. Mekânın tüketimi özgül karakterler edinir. Bu tüketim, mekân içinde şeylerin tüketiminden farklılaşır, fakat bu basit bir işaret ve anlamlandırma farkı değildir. Mekân zamanı içerir. Zaman bölünür: zaman uzaklaştırılır; indirgenmeye izin vermez. Mekân dolayısıyla, toplumsal bir zaman üretilir ve yeniden-üretilir; bu toplumsal zaman, özellikleri ve belirlenimleri, yani tekrarlar, ritimler, döngüler ve faaliyetlerle birlikte, mekâna yeniden dahil olur. Mekânı ayrı olarak tasarlama teşebbüsü ilave bir çelişki, zamanı mekânın içine zorla sokacak ve mekândan yola çıkarak zamanı -buyrulmuş bir kullanıma ve ya-saklara indirgenmiş bu zamanı- keyfince yönetecek çabayı ifade eder.

V, 18. – Mekân üretiminin kategori ve kavramlarını oluşturmaya girişmek için, sadece toplumsal emek ve üretimle sınırlı kalmadan, Marx'ın kavramlarını yeniden ele almak gerekir. Meta nedir? Somut bir soyutlama. Soyutlama mı? Evet. Hem de bir şey olma özelliğinden dolayı değil, tersine, toplumsal “şey” olarak, yaşamı boyunca mad-diliğinden, kullanımından, üretici faaliyetten, tatmin ettiği ihtiyaçtan kopmuş olarak. Meta, bu haliyle var olurken, bir diğer somut soyut-lama olan paraya bağlanır sadece. Somut mudur? Evet; pratik gücüyle. Meta, toplumsal bir “oradaki-varlık”tır, felsefi Nesne kavramına indirgenemeyen bir “nesne”dir. Mağazalarda, depo ve antrepolarda, stoklarda gizlenir. Bununla birlikte, doğanın gizemlerine benzer hiçbir gizemi yoktur. Onun sırrı nedir? Tamamen toplumsaldır. Paranın ve mülkiyetin, tanımlı ihtiyacın ve dolaşımın sırrıdır: “talep-para-tat-min.” Meta sadece görünmeyi talep eder. Vitrinlerde, reyonlarda görü-nür-okunur olarak belirir. Kendini sergiler. Görünür haliyle, dekript-e edilmez; doğanın ya da hayal gücünün “varlıkları” gibi deşifre edil-mek durumunda değildir. Belirdiğinde, sırrı yoğunlaşır. Onu kim imal etti? Kim satın alacak? Satıştan kim kazanç sağlayacak? Kime, neye hizmet edecek? Para nereye gidecek? Cevap vermez; o, oradadır, mü-tevazı dükkânlardan büyük mağazalara dek, az çok iştah kabartıcı, az çok teşhirci bir halde bakışlara “sunulmuştur.”

Metalar, dolaşım ve mübadele ağları boyunca sıralanır. Metanın bir dili, bir dünyası vardır. Dolayısıyla, bir mantık ve bir stratejisi vardır. Marx, bu dünyanın, bu söylemin, bu mantığın doğumunu ve gelişimini gösterdi. Meta toplumda erken bir vakitte, tarihten önce doğar, ama sınırlıdır, takasla, armağanla birlikte var olur. Antik siteyle ve özellikle Ortaçağ şehriyle birlikte büyür. Böylece, ticari sermayeye, denizlerin ve uzak toprakların fethine, dolayısıyla dünya pazarının ana hatlarının çizilmesine vesile olur. Sanayi kapitalizmi bu tarihsel temelde oluşur; böylece, meta öne doğru bir sıçrama gerçekleştirir; dünyayı, mekânı fetheder. Dünya pazarı -deyim yerindeyse- serpilip gelişir. Somut soyutlama olan küresellik gerçekleşir. “Her şey” (bütünlük) alınıp satılır. Marx, meta ve analizi konusunda, “teolojik kurnazlık” gözleminde bulunur. Kurnazlık mı? Evet, soyutlama en şaşırtıcı karmaşıklığa yüksebilir. Teolojik mi? Evet, somut soyutlama belirli “varlıkların” (insan grupları, sınıf fraksiyonlarının) gücü olarak hareket eder. Şey olan meta, *mekânın içindedir*, bir yer işgal eder. Dünya ölçeğinde zincirler (mübadele ağları) oluşur ve birbirine eklenir: ulaşım, satış ve satın alma ağları, (para dolaşımları ve sermaye transferleri). Potansiyel olarak sonsuz sayıda metayı birbirine ekleyen meta dünyası, mekân üzerine, hatta belli bir mekân kavramı üzerine önerme ve eylemlere yol açar. Gerçekten de, en tepede, mübadelenin tanrısı Altın’la bağlı olan meta zincirlerinin, dolaşım ve ağlarının bir homojenliği vardır. Mübadele edilebilirlik, birbirinin yerine geçebilirliği içerir. Bununla birlikte, bu zincirlerin her yerinde, her halkasında bir şey bulunur. Bu şeyin özellikleri, bu yerde hareketsiz kalarak varlık sürdürdüklerinde kendini gösterir: Bozulan, kirlenen madde, kendisini tehdit eden şeye bağımlı ve rahatsız edici şey, mülk sahibi (tüccar) korumazsa yıpranan şey. Özelliklerden oluşan homojenlik; metanın alanının böyle tanımlanması yeni paradokstur. Bir mekân temsili, bir temsil mekânı değil, bir pratik söz konusudur. Kullanımın (tüketimin) her zaman yerel bir özelliği vardır. Mübadele dünya mekânını işgal etse de (dolaşımlar ve ağlar) burada ya da orada tüketilir. Herhangi bir zaman kullanımında, birisi hazzı kıskırtır. Kullanım değeri gerçek zenginliği oluşturur. Bu da onun bilinmeyen önemini onarmaya katkıda bulunur. Mübadele ile kullanım arasındaki, dolaşımların geneli ile üretimin ve tüketimin tanımlı yerleri arasındaki paradigmatik (makul) karşıtlık, burada,

mekânsallaşarak, diyalektik çelişkiye dönüşür. Bu şekilde tanımlanan mekânın *soyut-somut* bir niteliği vardır: Soyuttur, çünkü bütün bileştirici parçalarının mübadele edilmesiyle varlık bulur; somuttur, çünkü toplumsal bakımdan gerçektir ve bu şekilde yeri belirlenmiştir. Dolayısıyla, *homojen ama yine de parçalıdır*.

Toplumsal şey olan meta ile metaların dünyası, toplumsal varlıklardan daha somut bir hakikati maskeleyememelidir. Her düzeyde (yerel, bölgesel, ulusal, dünya çapında) birçok pazar olduğu biliniyor: (maddi) meta pazarı, emek pazarı, sermaye pazarı, (toprakların, inşaat alanlarının) sözleşme pazarı, yapıtların, işaretlerin ve sembollerin pazarı. Bu farklı pazarlar bir birlik oluşturur: Terimlerin güçlü ve dolu anlamında dünya pazarı. Bunlar birbirine bağlı ve ayrıdır. Birbirine karışmadan üst üste binerler, mekânlar daha önce ortaya konmuş bir yasaya göre birbirine nüfuz eder (küçük hareketlerin üst üste binmesi ve bileşimiyle ilgili fizik yasasına benzeyen, stratejik olmayan mekânların bileşim yasası). Son iki pazar metanın ve paranın nihai fethini temsil eder: Toprak (kapitalizmden önceki mülkiyet) ve yapıtlar (uzun süre boyunca kapitalizm-dışı, çünkü üretilmemiş).

Meta, içerimleriyle (mübadele ağları, kâğıt ve madeni para) birlikte, (pratik) toplumsal yaşamın bir bileşeni olarak, mekânı oluşturan olarak tahayyül edilir. Toplumsal (pratik) olarak var olma kapasitesi, dünya ölçeğinde bile, tek başına ele alındığında, “kendinde” yoktur. Ve şey olarak, korkunç, kısmen ölümcül bir güce sahip olsa bile, bu sıfatla, bir *soyutlama* olarak kalır. “Meta dünyası” kendi başına var olamaz. Var olması için ona bir *emek* gerekir. Meta, üretici bir faaliyetin sonucudur. Her meta bir *üründür* (bir işbölümünün, bir tekniğin, bir enerji israfının, kısacası, üretici bir gücün ürünüdür). Yine bu sıfatla, kavramın somuta erişmesi için bir mekânsallaşma gerekir. Metaya da mekân gerekir.

V, 19. – Paradoksal yazgı. Marksizmin, Marksist düşüncenin, “Marksist” denen kategorilerin, kavram ve teorilerin paradoksal yazgısı. Tam da Marx öldü, Marksizm depreşiyor, diye yazıldığı sırada. Metinler? Sanıldığından çok daha zengin, karışık, hatta çelişik olan metinler yeni anlamlar ortaya çıkartıyorlar. Bazı metinler, daha birkaç yıl önce ortaya çıkan *Grundrisse* gibi, 1930'lara doğru ortaya çıkan *1844 Elyazmaları* gibi, tükenmiş gözüken bir akımı canlandırdılar.

Modern toplumun her evresinin “kendi” Marksizmi vardır; hatta belki de her ülkenin. Buna karşılık, Marksist hareket, felsefecilik, tarihselcilik, ekonomizm gibi çıkmazlara sapmıştır. Uzun uzun düşünebileceğimiz “teorik statü” üzerine kavramlar (örneğin, yabancılaşma), tersine, aydınlatıcı bir düşüncenin muzaffer yoluna girdiler.

Günümüzde modern dünyanın bilimsel ve teknolojik dönüşümleri Marksist düşüncenin yeniden ele alınmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Burada sunulan tez şöyle formüle edilebilir: “Marksizmin bütün kavramları yeniden ele alınıyor, teorinin hiçbir önemli momenti yok olmadan, bir üst düzeye taşınıyor. Buna karşılık, Marx tarafından sunumları içinde ele alındıklarında, bu kavramların ve teorik zincirlenişlerinin nesnesi yoktur. Marksist kavramların yeniden ele alınışı, mekânı tamamen dikkate aldığında optimal şekilde gelişir...”

V, 20. – Marx’ta *doğa* üretici güçler arasında yer alıyordu. Günümüzde, *doğa* üzerinde *tahakküm kurma* ile *doğayı sahiplenme* arasındaki, Marx’ın yapmamış olduğu ayrım zorunlu gözükmektedir. Teknik aracılığıyla tahakküm, sahiplenmemeye, imhaya yöneliktir. Bu, söz konusu imhanın kendi yolunu kaçınılmaz biçimde sürdüreceği anlamına değil, tahakküm ile sahiplenme arasında çatışma olduğu anlamına gelir. Bu çatışma mekân içinde cereyan eder. Tahakküm altındaki mekânlar ile sahip olunan mekânlar vardır.

Hepsi bu değil. *Doğa*, günümüzde kaynak ve imkân olarak görülüyor: (zaruri, uçsuz bucaksız, ama sınırsız olmayan) enerji kaynağı. *Doğa*, Marx’ın döneminden daha açık seçik bir şekilde *kullanım değeri* olarak görülmektedir. *Doğanın* imhası eğilimi sadece kaba tekniklerden kaynaklanmaz; aynı zamanda yerlere birbirine ikame edebilmenin özellik ve ölçütlerini dayatma yönündeki iktisadi iradede de kaynaklanır. Bu irade, yerlerin özelliklerini indirger, hatta ortadan kaldırır. Daha genel olarak, mübadele sürecinde emek ürünleri, bilindiği üzere, meta halini alır. Bu onların maddi özelliklerini ve denk düştükleri ihtiyaçları ertelenmiş bırakır. Tüketimden önce gelen mübadele dolaşımı durduğu anda, ürünün maddiliği ve ihtiyaç, dolayısıyla, sanayi ürünlerine ve toplumsal emeğin ürünlerine, (maddi ve dolaysız) *doğayla* hâlâ bağlı olan şey sahneye girer. *Doğa*, kaynak ve imkân olarak, kendisine bağlı olan kavramları *mekânsallaştırır*. Bunlar arasında, Marx’ın ge-

niş ölçüde kullandığı, o zamandan beri ise terk edilen üretici tüketim kavramı yer alır. Üretici tüketim, maddi ya da doğal bir gerçekliği, bir enerjiyi, bir iş gücünü, bir düzeneği her zaman ortadan kaldırır. Kullanır: bu bir kullanımdır ve bir kullanım değeridir. Aynı zamanda, üretir.

Makineyi ele alalım. Marx makinenin, yani aletten ya da bir atölye-deki aletler toplamından farklı bir düzeneğin önemini (araştırmalarını kullandığı Babbage'la birlikte), emekçiler ile alet edevatları arasındaki işbölümüyle birlikte ilk gösterenlerden biridir. Makine doğal enerjiyi alır (önce su, ardından buhar, daha sonra da elektrik); bir dizi üretici işlem için bunu kullanır. Emekçi, bir aleti kullanmak yerine, makineden yararlanır. Üretici sürecin radikal ama çelişik dönüşümü buradan kaynaklanır: Emek bölünür ve parçalara ayrılır, ama yine de makine hep daha geniş, daha bağdaşık, daha birlikçi ve daha üretken bir bütün halinde örgütlenir.

Makine şehirde değil kırdan doğdu: Su değirmeni, dokuma tezgâhı, kırsal icatlar olarak, makinelerin prototiplerini oluşturdular. Bu ilk makineler, (hidrolik, vb.) enerjilere ve (yün, pamuk gibi) işlenen maddelere bağlı olarak yetkinleştirdiler. Daha baştan itibaren, makine yepyeni bir şeyi potansiyel olarak içerir: Üretim sürecinin otomatikleşmesi, dolayısıyla yeni bir rasyonellik ve sonuçta, emeğin sonu.

Sanayiyle, pazarın genişlemesi ve meta dünyasıyla birlikte, ekonominin ve kapitalizmin önemiyle birlikte, her taraftan hücumu uğrayan tarihsel şehir yerini başka bir şeye bırakır. Çitler, siperler, loncalar, yerel oligarşi, sınırlı pazar, denetim altındaki bölge yok olur. Yatırılan sermayenin artışıyla birlikte makine gelişir. Bu sürecin çoğunlukla kabul edilen dönemselleştirilmesi (Paleo ve neo-teknik, pre-modernist dönem ve teknolojik dönem), olup bitenin doğru ve eksiksiz bir kavranışını getirmez. Kapitalizmden önceki şehir özünde pre-makineci ise, saldırıya nasıl dayanmış olabilir? Çektiği çitlerle birlikte o da yok olurdu. Oysa, yok olmak yerine devam etti, yayıldı, dönüştü. Çünkü şehir zaten geniş bir makineydi, bir otomattı: doğal enerjileri ele geçiriyor, onları üretici olarak tüketiyordu. Şehrin iç-dış düzenekleri, işlevler, formlar, üretici tüketimin yapıları yüzyıllar içerisinde dönüştü. Tarih, terimin oldukça basit anlamında, şehirde bu mekânsal düzeneklerin büyüme ve gelişimlerini, keza bağların kurulmasını ortaya koyar: kanalizasyonlar, su sevki, tahliye, aydınlatma, nakliye, enerjilerin gelişi (akış), haber alma.

Kentsel üretkenlik, (yüzyıllar içerisinde atölyeden çok sanayi işletmesine yakınlıktan, ama buna indirgenmeyen) unsurların yakınlığı ve işbirliği sayesinde, büyümeye devam etti. Demek ki, şehir çok erkenden var oldu, makinenin ve otomatın kimi özelliklerini önceledi. Şehir bir makinedir; üstelik daha fazla ve daha iyi bir şeydir: Belli bir kullanıma, toplumsal bir grubun kullanımına uygun bir makinedir. İkinci doğa ve üretilmiş mekân olan şehir (parçalanma süreci boyunca) doğanın kimi özelliklerini, özellikle kullanımın önemini korudu.

Kapitalizmin yayılmasıyla birlikte, *sabit* (değişmez) *sermaye* kavramı yeniden ele alınır, çünkü sadece iş yerlerindeki aletleri, işyeri binalarını ve hammaddeyi belirtmekle kalmaz: *Sabit sermaye, toplumsal serveti ölçer* (Marx). Mekân içindeki yatırımlara (otoyollar, havaalanları) ve her türlü donanıma muhakkak uzanır. Hava mekânına sabit sermaye özelliği katan radar ağlarını nasıl reddedebiliriz? Eski zamanın yollarının, kanallarının, demiryollarının ancak uzaktan habercisi olduğu yeni türde araçlar söz konusudur. Ulaşım ağları üretici olarak tükenirler, çünkü mübadele ağlarında insanların ve şeylerin yer değiştirmesine hizmet ederler ve de gezegen çapında toplumsal bir gerçekliği bilgi yatırımı yaparlar.

Sabit sermayenin bu yayılması değişken sermayenin yayılmasını sağlar. Şaşırtıcı bir şekilde; çünkü bazı tahminlerin aksine, bilginin ve teknolojinin üretime dahil edilmesi, önemli bir el emeğini, yeterince kalifiye olmayan bir emekçi kitlesini harekete geçirir; bu emekçiler sekileme, inşaat, bakım gibi işlerde çalışırlar. Buradan, en modern sanayilerde sermayenin organik bileşiminin artmasının, (işçi sınıfının işgücü olarak kendini yeniden-üretebilmesi için) zorunlu emek zamanını ve gerekli iş gücünü azaltmasından mustarip kapitalizmin için bir şans doğar. Devasa bir toplumsal zaman (boş vakitlerin, “kültürel” denen formasyonların ve de asalak formasyonların rolü buradan kaynaklanır) ve devasa bir artı-ürün, fazlalık (yüzer gezer) sermayeler, vb. kullanılabilir kalır. Mekân üretimi tek başına kapitalizmin hayatta kalmasını sağlamaz. Bu üretim, kapitalizmin önceden var olan mekâna yayılmasından ayrı değildir. Eski mekânın hayatta kalmasını sağlayan şey, bu olgular bütünüdür, mekânsal pratiktir.

Marx'ın *organik bileşim* tanımı, işleyişlerini ve yapılarını gösterdiği diğer araçlara eklenen sosyo-ekonomik bir araç ortaya koyar: Ortala-

ma toplumsal emek, ortalama kâr oranı. Oysa, teori sermayenin ortalama organik bileşimini dikkate aldığında, toplumsal mekâna varılır; bu organik bileşim artık soyut bir mekânda cereyan edemez. Bu ortalama, tanımlı bir mekânda anlam taşır: Bir sanayi dalının işgal ettiği mekân, daha doğrusu, büyük çaplı bir ekonomik birimin, bir ülkenin, bir kıtanın işgal ettiği mekân. Sadece falanca işyerinin sermayesinin organik bileşimini toplumsal ortalamaya göre konumlandırmayı sağlaması hariç, bu ortalamanın işyeri ölçeğinde hiç anlamı yoktur. Kavram bütün kapsamını dünya ölçeğinde bulur, çünkü ülkeler ve uluslar ölçeğinde ortalamaları dahil eden genel bir organik bileşim vardır. Meffhum mekânsallaşarak somutlaşır (ve tersine: somutlaşarak mekânsallaşır). Marx'ın tanımladığı iktisat ve eleştirisi ile mekânın siyasal iktisadı (ki bunun eleştirisini de içerir; ulusal bir bölgeyi yöneten devletlerin ve devletsel iktidarların eleştirisi de dahildir) arasındaki eklemleme bu noktada yer alır. Bu şekilde geliştirilen teori, eşitsiz organik bileşim birimleri arasındaki ilişkileri anlamayı ve eşitsizliğin sonuçlarını ayrıntılı olarak belirtmeyi sağlar. Değer aktarımları, artı-değer, dolayısıyla sermaye aktarımları ve sermaye pazarı içindeki çelişkiler, parasal güçlüklerde kendini gösteren çelişkiler bunun sonucudur.¹⁴ Talan edildiklerini, sömürüldüklerini, çeşitli biçimlerde (ekonomik, toplumsal, siyasal, kültürel, bilimsel) “korunduklarını” gören azgelişmiş denem ülkelerin büyümesi ve gelişmesi önündeki engeller giderek artar. Bu sırada, gelişmiş ülkeler el emeği kaynağı olarak ve de kullanım değeri kaynağı olarak (enerjiler, hammaddeler, boş vakitler için niteliksel mekânlar, bkz. günümüz İspanya'sı) başkalarından yararlanırlar.

Modernleşmiş kapitalist üretim tarzına bütün mekân girer: Artı-değer üretimi için kullanılır. Toprak, yeraltı, yerüstünde hava ve ışık, üretici güçler ile ürünler arasına girer. Kent dokusu, çok sayıda iletişim ve mübadele ağlarının dokusu, üretim araçlarının parçasıdır. Şehir ve çeşitli tesisler (posta, gar, keza depo ve antrepolar, nakliye ve çeşitli hizmetler) sabit sermayedir. İşbölümü bütün mekâna nüfuz eder (sadece “çalışma mekânı”na, iş yerlerinin mekânına değil). Bütün mekân üretici olarak tükenir; tıpkı sanayi bina ve yapıları, makineler, hammaddeler ve iş gücünün kendisi gibi.

14 Bkz. *Au-delà du structuralisme*, s. 400 ve devamı (1969 tarihli makale).

Aynı dönemde, artı-değerin gerçekleşmesi, üretim yerlerine yakın bir toprakta, yerel bir banka sisteminde tamamlanmaya artık son verir. Bu tamamlanma, dünya çapındaki bankacılık sisteminin içinde, mali kurum ve merciler arasındaki soyut ilişkilerde (yazı oyunlarında) ortaya çıkar. Artı-değerin gerçekleşmesi *yersiz-yurtsuzlaşır*. Kent mekânı artı-değerin gerçekleşmesinde eski rolünü yitirmekle birlikte, enerji ve el emeği akışları, meta ve sermaye akışları gibi *akışlar* arasındaki denklığı sağlamaya devam eder. Ekonomi, pratikte, akışların ve ağların bir bağlantısı olarak tanımlanır; kurumların az çok rasyonel bir tarzda sağladığı ve bu kurumların işlemsel bir kapsama sahip olduğu mekânsal çerçeve içinde programlanmış bir bağlantıdır bu. Gerçekten de, her akış bir kökenle, bir son ve bir güzergâhla tanımlanır. Her akış kendi başına tanımlanabilse bile, ancak diğer akışlara gönderme yaptığında etkili olur; böylece bir enerji akışının kullanımı bir hammadde akışını gerektirmiş olur. Akışlar bir mekân içinde koordine olurlar. Artı-değerin bölüştürülmesine gelince, mekânsal olarak, *toprak bakımından, güç ilişkilerine* göre olur: ülkelerin ve sektörlerin güç ilişkisi, yöneticilerin stratejilerine ve becerilerine bağlıdır.

V, 21. – Marx’a göre -ki onun argümanı güçsüz değildir-, aletler, makineler, binalar, hammaddeler, kısacası sabit sermaye (yaygın, yani kapitalist söz dağarındaki kullanımıyla söylersek: yatırımlar) ölü emeği temsil eder. Geçmişteki faaliyet onda kristalize ve yeni faaliyetin koşulu olur. Bugünkü çalışma -bilgininki de dahil- geçmişin sonucunu ele alır, onu canlandırır. Kapitalizmde ölenin mirası canlıya geçer.* Başka deyişle, üretim araçları bireysel kapitaliste ve sınıf olarak burjuvaziye aittir; işçi sınıfını elinde tutmasına ve “onu çalıştırmasına” hizmet eder. Yeni toplum, burada olduğu gibi başka yerde de, ancak dünyanın altüst oluşuyla tanımlanır. Canlı, ölü'nün mirasını nasıl alabilir? Cevap: Mekânın üretiminde canlı emek artık şey-olmayan, basit bir alet ya da basit bir meta olmayan “bir şey” üretir. Mekânda ihtiyaçlar ve arzular -mevcut halleriyle- yeniden belirebilir, üretmeyi ve ürünü

* ‘Le mort saisit le vif’: Kapital’in önsözünde geçen Fransızca bir deyiş. Birebir çevirisi, “ölü, canlıyı ele geçirir” şeklinde yapılabilir. Fransız medeni hukukunda da miras meseleleriyle ilişkili bir ilkedir. Marx bu deyişin yapısını biraz bozarak ironik bir şekilde kullanır. Lefebvre de Marx’ın bu kullanımına gönderme yapıyor. (e.n.)

canlandırırılar. Burada oyun mekânları, haz mekânları, bilgeliğin ya da zevkin mimarileri vardır ve hâlâ da olabilir. Mekânın içinde ve mekân dolayısıyla, yapıt ürüne nüfuz edebilir, kullanım değeri mübadele değeri hakim olabilir: Sahiplenme, dünyayı altüst ederek (potansiyel olarak) tahakküme tahakküm edebilir, hayal gücüne dayalı ve ütöpik olan gerçeği kendine katabilir (gerçeğe dahil olabilir). İkinci doğa, birinciye yerinden ederek, onun yerine geçebilir ve yıkımı sonuna kadar götürmeden onun üzerine binebilir. Ölü canlının peşini bırakmadığında, yıkım ve öz-yıkım tehdit eder. Eşzamanlı olarak, (bilgide “indirgeme” adımı alan) bu ele geçirme üzerinde temellenen kapitalizm ve burjuvazi, sadece bir takım soyutlamalar gerçekleştirir: Para ve meta, sermaye, dolayısıyla soyutlamaların yeri ve kaynağı olan soyut mekânda *soyut emek* (genel olarak emek, genel olarak mübadele değeri üretimi).

V, 22. – Dolayısıyla, eşzamanlı olarak, teorik zincirleşmesi parçalamadan, kategorileri tek tek ele alan toplumsal mekân,

a) tıpkı yerinden ettiği ve ayağını kaydırıldığı ilk doğa gibi, *üretici güçler* arasında yer alır;

b) kimi zaman geniş bir meta gibi sadece tüketilen (yer değiştirme, yolculuk, turizm, boş vakit), kimi zaman, kentsel toplaşmalarda, büyük çaplı üretici düzenekler olarak, makineler gibi *üretici şekilde tüketilen* ayrıcalıklı bir ürün olarak görülür;

c) *siyasal bakımdan, araçsal* olarak toplumun denetimini sağladığı ve aynı zamanda da “düzenleşmesi” bakımından *üretim aracı* olduğu kanıtlanır (şehir ve kentsel toplaşma artık sadece yapıt ve ürün değil, yaşam alanı aracılığıyla, işgücünün bakımı aracılığıyla üretim aracıdır da);

d) üretim ve mülkiyet ilişkilerinin yeniden-üretimini destekler (toprak ve mekân mülkiyeti, yerlerin hiyerarşileşmesi, kapitalizme, sınıf yapılarına, pratik gerekliliklere bağlı olarak ağların örgütlenmesi);

e) kurumsal ve ideolojik -ama bu şekilde sunulmayan- üstyapılar bütününe pratikte denktir: sembolizmler, anlamlandırmalar ve üst-anlamlandırmalar, ya da -tersine- belirgin yansızlık, anlamsızlık, semiyolojik yoksunluk ve boşluk (yokluk);

f) yapıtın ve yeniden-sahiplenmenin potansiyelleri, öncelikle sanatın kipliği üzerinde, ama özellikle mekân içinde kendinin dışına “sürülmüş” olan, direnen ve sonuç olarak başka (kâh bir karşı-kültür mekânı, kâh

karşı-mekân ya da mevcut “gerçek” mekâna -öncelikle ütopyacı- alternatif) bir mekân projesi dayatan bedenin gerekliliklerine göre potansiyeller içerir.

V, 23. – Bundan böyle mekân giderek ender bulunur hal alan enerji, su, ışık, bitkisel ve hayvansal kimi hammaddeler gibi kaynakların ararına bağlı olarak yeniden örgütlenir. Bu, geniş bir çatışma sürecinde, mübadele karşısında kullanımın (potansiyel olarak) yeniden değer kazanmasını sağlar. Mekân üretimi, kullanım değerlerinin kaynağı (şeylerin maddiliği) olarak “doğa”nın yeni önemine eşlik eder. Mübadelenin artı-değerinin (toplumsal artı-ürünün) bir kısmının uzun süre tüketicisi olmuş mekân üretimi, kullanım değerinin onarılmasıyla birlikte başat bir hal alır. Büyük ölçekli bu onarım siyasete nüfuz eder, fakat siyasal strateji halini almaz. *Marx’a göre doğa, gerçek zenginliktir* (Marx doğayı mübadele değeri olarak değeri ölçülebilen, dolayısıyla para şeklinde nicelenebilen servetten ayırır). İkinci (üretilmiş) mekânı ilk mekândan, üretimin maddesi ve dölyatağı olan doğanın mekânından, özel anlamlandırmaların merkezi olarak keyfi bir şekilde ayırmamak koşuluyla, bu fikir derin ve doğru kalır. En yüce mal, zaman-mekândır; varlığın yaşamasını sağlayan, içerdiği ve kullandığı enerjidir.

Kapitalizm sadece toprağa dayanarak sağlamlaşmadığı gibi, sadece önceki tarihsel oluşumları kapitalizme dahil ederek de sağlamlaşmaz. Hukuki ve yasal kurmaca da dahil olmak üzere, bütün formlardan, bütün soyutlamalardan yararlanır: Yoksun bırakıcı sahiplenmeye ya da özel mülkiyete indirgenemez gözüken şeyin (doğa, toprak, dirimsel enerjiler, arzu ve ihtiyaçlar) mülkiyeti. Mekânı çok sayıda amacın aracı olarak görerek ondan yararlanan mekânsal planlama son derece etkin gözüktür. Birçok ülkede az çok başarılı gözüken “muhafazakâr modernleşme” bu araçsal mekânın kullanımına dayanmıyor mu?

Ender bulunurluk, merkezilik üzerine, “gayrimenkulün menkule dönüştürülmesi” üzerine bu saptamalar, mekânın siyasal iktisadının taslağıdır sadece. Bu taslağı burada neden geliştirmeyelim? Çünkü en güçlü teoriden, mekân üretimi teorisinden kaynaklanmaktadır. Mekân ve sornsalını odak alan bu araştırma, soyut büyüme modelleriyle birlikte, “klasik” siyasal iktisadın yerine geçen bir bilgi olabilir mi? Kuşkusuz olabilir; fakat bu teorinin “pozitif” yanıyla “negatif”, yani eleştirel yanı-

nın bulunduğunu önceden ayrıntılı olarak belirtmek gerekir. Bir soyutlama olan “meta dünyası”, toprak bakımından (akışlar ve ağlar) ve siyasal olarak (merkezler ve periferiler) tanımlanan dünya pazarı olmadan tahayyül edilemez. Birkaç filozofun yanlış yere genelleştirdiği iktisadi bir mefhum olan “akışlar” hâlâ iyi bilinmemektedir. Bunların mekânsal bağlantıları da, karmaşıklıkları bakımından, bilgisayar üzerindeki analiz ve programlamanın dışında kalmaktadırlar. Soyut iktisat fetişizmi soyut iktisadi mekân fetişizmine dönüşmektedir. Meta halini almış mekân, mekân içinde metaların özelliklerini en uç noktaya vardırır.

Bu mekânın deneyimini teorik bilgi haline getirmek için, önceden bilinen eski temaları incelterek yeni kategoriler dahil etmek uygun düşer. *Zarf-mekânların* analizi, ağlar ve akışlar teorisiyle buluşarak, pazarlardan (yerel, ulusal, dolayısıyla dünya pazarı) yola çıkarak sergilenmelidir. Marx’tan bu yana karanlıkta kalan ve bilinmeyen *kullanım değeri* teorisi karmaşık bir şekilde onarılacak ve ön plana konacaktır.

Dünya pazarı (gezegen ölçeğindeki belli bir birlik) – çoğalan ulus-devletler, farklılaşan ve kendini ortaya koyan bölgeler, çokuluslu devletler ve (bu tuhaf parçalanmayı engelleyen ama onun üzerine çıkmak için bundan yararlanan) ulus-aşırı firmalar – mekânın parçalanmasını nasıl ve neden doğurur? İç içe geçmiş çelişkiler hangi mekâna ve hangi zamana doğru yönelmektedir?

Günümüz koşullarında, artı-değerin nerede olduğu aşağı yukarı biliniyor; nerede bölüştürüldüğü daha az biliniyor, nerede gerçekleştiği ise iyi bilinmiyor. Banka ve finans ağları, artı-değeri, oluşum yerlerinin (iş yerleri, ülkeler) uzağında bölüştürüyor. Sonuç olarak, mekânın elden geçirilmesi, hava ulaşımının (havacılık politikaları), yeni sanayilerin (bilişim, boş vakit, petrolün ve çeşitli kaynakların çıkarılması) ve çokuluslu firmaların müdahalesinin etkileriyle sürmektedir. Öyle ki, zarf-mekânlar dönüşmekte ve bozulmuş etkileşimler bu nedenle bir denge konumu (feed-back) aramaktadır.

Bu analitik ve eleştirel incelemenin sonunda, zaman-mekân ilişkisi, bu farklı ve birbirine bağlı terimler arasındaki soyut ayrılıktan olduğu gibi, yine soyut olan karışıklıktan doğacaktır.

VI.

MEKÂNIN ÇELİŞKİLERİNDEN DİFERANSİYEL MEKÂNA

VI, 1. – Soyut mekândaki çelişkileri listeleyerek çelişik mekân teorisini özetleyelim. Görünüşte tek-tip olan beyaz ışığın analiz edildiğinde bir tayfa dönüşmesi gibi, bu mekân da analitik olarak çözülür. Fakat bu bilme edimi, homojen ve tutarlı gözükten, kendini bu şekilde gösteren ve bu şekilde davranan şeyin, iç çatışmalarını ortaya sermeye kadar varır.

Birinci çelişki: *nitelik-nicelik*. Soyut mekân ölçülür. Sadece geometrik mekân olarak nicelenmekle kalmaz, toplumsal mekân olarak da niceliksel manipölasyonlara tabi olur: İstatistiklerin, programlanmaların ve öngörülerin işlemsel bir etkinliği vardır. Dolayısıyla başat eğilim, niteliksel olanın yok olması, bu kaba ya da nüfuz edici uygulamaların ardından ortadan kalkması yönündedir.

Yine de niteliksel olan niceliksel olan tarafından emilmeye kendini teslim etmez; tıpkı kullanımın mübadele içinde emilmeye kendini bırakmaması gibi. Niteliksel olan, mekânsal olarak yeniden belirir. İnsanlar, genellikle, sermaye birikim alanıyla, üretim mekânıyla ve üretilmiş mekânla, pazar mekânıyla, akışların cirit attığı ve devletin denetlediği mekânla, dolayısıyla, katı bir şekilde nicelendirilmiş mekânla örtüşen *tüketim mekânını* belli bir momentte terk ederler. Bu momentte, *mekânı tüketmeye* (üretici olmayan tüketim) doğru giderler. Bu hangi momenttir? Yola çıkış anı: tatiller, başlangıçta olumsal olup sonra zorunluluk olan moment. Bu durumda “insanlar” niteliksel bir mekân talep ederler. Bu niteliklerin adı, güneş, kar, denizdir. Doğal ya da taklit olmalarının pek önemi yoktur. Ne gösteri ne de işaretler yeterli olur; maddilik, doğallık, mevcut halleriyle, (görünüşte ya da gerçekten) kavuşulmuş dolaysız-

lık içinde talep edilir. Eski adlar, ezeli ve sözüm ona doğal nitelikler. Mekânın niteliği ve kullanımı belli bir noktaya kadar baskın çıkar. Ampirik olarak konuşursak, bunun anlamı, yeni-kapitalizmin ve yeni-emperyalizmin, tahakküm altındaki mekânı (tüketim mallarının) üretim(i) için ve üretim(i) tarafından sömürülen bölgeler ile mekân tüketimi için ve mekân tüketimi tarafından sömürülen bölgelere ayırdıklarıdır. Büyük yatırım ve kârlılık sektörleri olan turizm ve boş vakit, inşaat sektörünü, gayrimenkul spekülasyonunu, kentleşmenin genelleşmesini (ve elbette tarımın, besin üretiminin kapitalizme entegrasyonunu, vb.) tamamlar. Akdeniz çevresi sanayi Avrupa'sı için boş vakit mekânı olurken, sanayi de, aynı zamanda, oraya nüfuz eder; güneşin altına serilmiş boş vakit şehirlerine duyulan özlem, kentlileri aşırı-sanayileşmiş bölgeye sürükler. Çelişkiler gelişir: Kentliler belli bir "mekân niteliği" bulmak isterler.

Boş vakte ayrılmış bölgede, beden, yarı-kurmaca yarı-gerçek bazı kullanım haklarına kavuşur; bu haklar yanıltıcı bir "beden kültürü"nden, bir doğal yaşam simülasyonundan pek öteye götürmez. Bununla birlikte, beden haklarının iadesi, tamamlanmamış olsa bile, arzunun ve zevkin haklarının iadesine çağrı yapar. Tüketim, ihtiyaçları karşılar; boş vakit ve arzu, bir temsil mekânı (gündelik yaşamın ertelendiği yerler, zengin, basit ve doğal, başka bir yaşama yer bırakır) içinde yanlış bir şekilde birleşmiş olsa da, birbirlerine kavuşur; sonuç olarak, ihtiyaçlar ve arzular çatışır. Belirli ihtiyaçlara tanımlı nesneler denk düşer. Arzuya hiçbir nesne denk düşmezken, arzunun gelişebileceği bir mekân denk düşer: plaj, şenlik meydanı, düş yeri.

Dolayısıyla, ihtiyaç ile arzunun diyalektik bağı (birlik içinde çelişki), özellikle de özgürleşme-bastırma gibi yeni çelişkiler içinde gelişir. Bu hareketlerin dayanak ve taşıyıcısının orta sınıflar olduğu ve bu orta sınıfların aşağı denilen sınıflara tüketim modelleri sundukları doğru olsa da, bu durumda, çelişki altındaki Mimesis'in teşvik edici bir rolü olabilir. Sanatta ve sanatçılar arasında ateşli bir kavga sürer ve bu kavganın başrol oyuncularının kavganın temel özelliğini (ki, bu bir sınıf mücadelesidir) bilmezler, yani beden ile beden-olmayanın, beden in işaretleri ile beden-olmayan in işaretlerinin kavgası olduğunu bilmezler.

Zihinsel mekân, indirgemelerin, baskı ve bastırmaların, manipülasyon ve ödünlemelerin mekânı, doğayı ve bedenleri tabrip eden bu mekân, en yakın rakibini yok etmeyi başaramaz. Dahası, onu teşvik

eder, diriltir. Bu durum, estetizm ile rasyonalite arasında sık sık anılan çelişkilerden daha öteye gitmesini sağlar.

VI, 2. – Önceki “nicelik-nitelik” çelişkisi, (ikili) bir karşıtlıkla değil, üç terimli bir hareketle tanımlanır: tüketim mekânından, boş vakitlerle ve boş vakit mekânı içinde mekânın tüketimine götüren hareket; dahası: (temsili olsun ya da olmasın, taklit ya da “sahici”) şenlik aracılığıyla, gündelik olandan gündelik olmayana götüren hareket; emek harcamanın ertelenmesi ve (yarı kurmaca yarı gerçek) sorgulanması dolayısıyla, çalışmadan çalışma olmayana götüren hareket.

Bir başka (ikili) karşıtlık ise son derece makul gözükürken hareketi dondurur; ideolojinin yapıya dönüştürdüğü “üretim-tüketim” karşıtlığı, “üretken tüketim” terimlerinin belirttiği diyalektik çatışmayı gölgeleyemez. Bu şekilde kavranan hareket, şeylerin yeniden üretimini gerektiren yaygın anlamdaki tüketimden, içinden akışların geçtiği, dolayısıyla bunların kullanıp tükettiği *üretim mekânına* gider. Buradan da, yeniden-üretim mekânına geçilir; burası, mekân içindeki şeylerin ve (yeniden-üretim amacıyla parçalanmış) mekânın yeniden üretilebilirliğinin güvencesi altında, devlet iktidarının denetlediği bir mekândır. Neo-kapitalizmle ya da örgütlenmiş kapitalizmle birlikte kurumsal mekân, yaratı simülasyonlarının kisvesi altında kalmış tekrarlanır olan ve yeniden-üretilebilir olan üzerinde temellenir. Fakat bu bürokratik mekân kendi koşullarıyla, kendi sonuçlarıyla çatışmaya girer. Bu şekilde işgal edilen, denetlenen ve yeniden-üretilebilirliğe doğru yönlendirilen mekân, etrafını yeniden-üretilemeyen çevirdiğini görür: Doğa, tarihsel alan, bölgesel, ulusal, hatta dünya çapındaki mekân.

VI, 3. – Temel çelişki nerededir? Mekânı global ölçekte (dünya çapında) tahayyül etme ve ele alma kapasitesi ile (kendileri de parçalı olan) sayısız yol yordamla mekânın parçalanması arasındadır. Bunlar arasında, en geniş düzeyde matematik, mantık ve strateji yer alır. Araçsal, homojen, daha doğrusu homojenleştirici mekân temsili bunlar mümkün kılar. Fetişleştirilmiş, epistemoloji tarafından zihinsel mekân düzeyine çıkartılmış bu mekân, soyut birliğin önceliği şeklindeki bir ideolojiyi içerir ve gerektirir. Parçalama da aynı ölçüde “işlem görür.” Mekânın idari bölgelere ayrılması da, tıpkı uzmanlık bilim ve teknikleri

gibi, buna katkıda bulunur, ama asıl katkısı perakende (hisselerle) satışa yöneliktir.

Bir yandan, toptan ya da perakende satılacak şekilde parçalanmış mekânın toz haline gelebilen karakteri üzerinde, diğer yandan da, bir bilgisayarın (ihtiyaç olduğunda, imge ve belgeleri yeniden-üretebilen başka aygıtlarla birlikte) falanca fiziksel ya da toplumsal mekânla ilgili sonsuz bir bilgi kütlesini belirli, neredeyse noktasal bir yerde toplayabilmesini ve işleyebilmesini sağlayacak bir mekâna hakim olan bilişim üzerinde düşünülürse, böyle bir çelişkinin doğruluğu kabul edilir.

“Homojen-parçah” şeklindeki ikili özellik, eğer ikili bir ilişki (zıtlık, yüz-yüzelik) şeklinde gösterilirse yanlış yorumlanmış olur. Bu iki terimin ayrılmazlığı (birliği) ve çelişkileri üzerinde ne kadar durulsa azdır. Homojen olan bu mekân, ayrımları ve farklılıkları ortadan kaldırır. Bunlar arasında yer alan “içerisi” ve “dışarısı” farklılığını, “görünür-okunur”un farksızlığına indirgemek ister. Eşzamanlı olarak, bu aynı mekân, işbölümünün, ihtiyaç ve işlevlerin gerekliliklerine göre, çoğu zaman aşılın bir hoşgörü eşiğine (daracık alanlar, ilişkisizlik, vb.) varana dek ufanıp parçalanır. Mekânı parçalayan yöntemler, imgelerde bedeni (özellikle de, bölümlere ayrılrsa bile, “organsız” kadm bedenini!) parçalayan yöntemlere benzer.

Dolayısıyla, tıpkı bir yerde yekpare bir cam, diğer yerde ise kırık bir cam ya da ayna olabilmesi gibi, bir yanda genel (tasarlanan) mekân ile diğer yanda parçalı (yaşanan) mekân yoktur. Mekân hem bütün ve kırık, hem de genel ve parçalı“dır.” Aynı zamanda, tasarlanan, algılanan, yaşanan şeydir.

“Merkez-periferi” çelişkisi, “genel-parsel” çelişkinin sonucudur. Bu sonuncu çelişkiye içkin hareketi de özellikle belirtir. Her genellik, bir merkeziliğin de yerleşmesine yol açar. Mekânda var olan “her” şeyin yoğunlaşması, mekânın bütün unsurlarını ve momentlerini merkezi elinde bulunduran iktidara tabi kılar. Tıkızlık, yoğunluk, merkezlerin “özelligi”dir; merkezlerin etrafında, zorlamaların taşıyıcısı olan her mekân ve her aralık, norm ve “değer” edinir.

VI, 4. – Mübadele değeri ile kullanım değeri arasındaki karşıtlık, önce basit bir tezat ya da zıtlıkken, sonra diyalektikleşir. Mübadelenin kullanım değerini emdiğini göstermeye çalışsak da, bu, statik karşıtlığın

yerine bir hareket geçirme yönünde eksik bir yaklaşım olur. Kullanım, mekân içinde, mübadeleyle keskin bir çatışmaya girerek yeniden ortaya çıkar, çünkü “mülkiyet”i değil “sahiplenmeyi” gerektirmektedir. Sahiplenme de bir zamanı ve zamanları, bir ritmi ya da ritimleri, sembolleri ve bir pratiği gerektirir. Bir mekân ne kadar işlevsellik kazanırsa, o ölçüde, onu tek-işlevli kılarak manipüle eden “failler”in hakimiyetine girer, sahiplenilmeye o denli az uygun olur. Neden? Çünkü *yaşanan zamanın*, kullanıcıların çok çeşitli ve karmaşık zamanının dışındadır. Bununla birlikte, bir alıcı, bir mekân satm almaya kalktığı anda ne edinir? Zaman.

Dolayısıyla, “kullanım değeri–mübadale değeri” çelişkisi olmadan gündelik hayat anlaşılabilir. Fakat kullanım değerini azami kılan şey, özellikle mekânın siyasal kullanımıdır: kaynaklar, mekânsal durumlar, stratejiler.

Bunun ardından mekân kullanımının bir bilgisi (bilim) mi gelir? Belki, ama bu bilgi ritimlerin analizine, temsili ve normatif mekânların etkin bir eleştirisine bağlı olur. Böyle bir bilginin, örneğin “mekânsal analiz” (*‘spatio-analyse’*) gibi bir adı olabilir mi? Olabilir kuşkusuz, ama zaten yeterince uzun bir listeye bir uzmanlık dalı daha neden ekleyelim?

VI, 5. – Temel çelişki Marx’ın kapitalizm analizinin daha başında ortaya koyduğu çelişkiye denk düşer: üretici güçler ile üretimin (ve mülkiyetin) toplumsal ilişkileri arasındaki çelişki. (Mekân içinde) şeylerin üretimi düzeyinde hafifleyen bu çelişki üst düzeyde, yani mekânın üretimi düzeyinde derinleşir.

Teknik ve bilimsel bakımdan hayal bile edilmemiş imkânlar açılır. Toplum olmayan bir “toplum” mekân biçimleri icat edebilir, yaratabilir, “üretebilir.” Mülkiyet ve üretim ilişkileri bu imkânları engeller; yani düş, hayal gücü, ütopya ve bilimkurgu aracılığıyla tahayyül edilebilen mekânları parçalar. Pratik imkânlar, indirgeyici yol yordam sayesinde, en bilinen sıradan şeylere, müstakil evlere ve (üzerine illüzyon serpilmiş, içinde oturulacak bir kutu ya da üst üste yığılmış, içinde oturulacak bin kutu olan) toplu konutlara kadar indirgenir.

Bu temel noktaları ısrarla ve güçlü bir şekilde belirtmek gerekir. Neden temel? Çünkü Marx’ın düşüncesi her türden siyasal tutumla zayıflamış ve saptırılmış olarak karşımıza çıkar. Kimileri “sosyalizm”de sanayi ülkelerindeki büyümenin ve birikimin, yani mekân içinde şeylerin

üretimini sürmesini isterler. Diğerleri ise, bir “aşırılıkçılık”, devrimci bir aktivizm ya da “goşizm” adına, üretim tarzını bütün düzenekleriyle birlikte parçalamak isterler. Birileri “nesnelci”dir, diğerleri “iradeci” (dolayısıyla, öznelci).

Burjuvazi, üretici güçlerin büyümesini sürdürürken devrimci bir rol oynar. Marx’a göre (eğer bu nokta unutulursa, Marx’ın tüm düşüncesi terk edilmiş olur) büyük sanayi, bilim ve teknikle birlikte dünyayı altüst etmektedir. Oysa, üretici güçler bir sıçrama yaparak, mekân içinde şeylerin üretiminden mekânın üretimine geçtiler. Devrimci faaliyet, diğer tedbirlerin yanı sıra, aynı zamanda *nitelik içinde bir sıçrama* da olan bu *niteliksel sıçramayı* nihai sonuçlarına vardırılmalıdır. Böylece, niceliksel büyüme süreci, parçalanmak için değil potansiyellerinin ortaya çıkması için sorgulanmış olur. *Bilinçli* mekân üretimi “neredeyse” erişilmiş bir durumdur. Eşik aşılmaz: Bu yeni üretim tarzının yerini, mekânın parsel parsel satılışı, yeni bir mekânın simülasyonları almıştır.

VI, 6. – Mekâna içkin şiddet, bu aynı mekâna içkin bilgiyle çatışmaya girer. İktidar, yani şiddet ayrıştırır, ve ayrıştırdığı şeyi ayrılığın içinde tutar; bazen de tam tersine, işine geleni de birleştirir ve karmakarışık bir durumda tutar. Böylece, bilgi, “gerçek” kabul edilen iktidar etkilerine yönelir; onları mevcut halleriyle onaylar. Bilgi ile iktidar, bilme ile şiddet artık karşı karşıya gelmediği gibi, dokunulmamış mekân ile parçalanmış mekân da artık karşı karşıya değildir. Tahakküm altındaki mekânda zorlama ve şiddet vardır; her yerdedir. İktidar da her yerde mevcuttur.

Tahakküm altındaki mekân, alanda askeri ve siyasal (stratejik) “model” ve düzenekler uygular. Fakat daha fazlası da vardır: İktidarın eylemi sayesinde, pratik mekân, normları ve zorlamaları kendi içinde taşır. İktidarın ifadesi olmaksızın, iktidar adına, kimi zaman da bir şeyin adına olmaksızın, baskıcı olur. Zorlamaların, şart ve buyrukların toplamı olan toplumsal mekân, hedefselliğine [*objectalite*] araçsal olarak bağlı olan bu normatif-baskıcı etkinliği elde eder. Bu etkinliğin yanında, ideoloji ve temsillerin mevcut etkinliği gülünç kalır. Bu tuzak-mekânı, sivil barış, konsensüs ve şiddetsizlik simülasyonları işgal edebilir. Yasa, Babalık, Doğurganlık mercileri bu tahakkümcü ve tahakküm altındaki mekâna nüfuz etmeye devam eder. Mantık [*logique*] ve lojistik, ha-

rekete geçmek için kendini göstermek zorunda olmayan gizli şiddetin üstünü örter.

Mekânsal pratik yaşamın kuralını koyar, yaşamı yaratmaz. Mekânın “kendinde” hiç gücü yoktur; mekânın çelişkileri, mevcut haliyle bu mekân tarafından belirlenmiş değildir. Toplumun çelişkileri (toplum içindeki falanca şeyle filanca şey arasındaki çelişki; örneğin üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındakiler), mekânın içinde, mekân düzeyinde gün ışığına çıkarak, mekânın çelişkilerini doğururlar.

VI, 7. – Önceki analizlerde, ortaya çıkan çelişkiler görünüşte soyut, kavramsal-teorik bir düzlemde, yani olgularla, ampirik alemle ilişkisiz ifade edildiler. Elbette bu böyle değildir, bu ifadeler olgulara denk düşmektedir; deneyimlerin sonsuz çokluğu bu ifadelerde toplanmıştır. En azılı pozitivistler bile çelişkileri çıplak gözle saptar, görür. Fakat ampirizm bunları “çelişki” olarak adlandırmayı reddeder; ona göre sadece tutarsızlıklar, işlevsizlikler vardır; saptamalarına teorik biçim vermek istemez, bunları mantıksal olarak birbirine eklenmiş olgu grupları olarak düzenler.

(Kişisel) otomobil sahipleri, her biri için bedeli pek az olan bir mekândan yararlanırken, “topluluk” bu mekânın bakımını büyük masraflarla sağlar. Araba sayısı giderek artar, bu da araba imalatçıları “lobisi”nin cirosunu arttırır ve bu mekânın sürekli genişlemesini talep eder; ve bu döngü böyle devam eder. Mekânın üretken (özellikle artı-değer üretici) tüketimi, sübvansiyon alır ve büyük krediler bulur. İyimserlerin “düzenleyici” bir rol atfettikleri bir turnike daha, kısır bir alan daha: Bu “sistemler”, yan etkilerinin kabul edilmesi koşuluyla, bu toplumu fiilen “kendi kendine düzenlemektedir” diye kabul görür. Geçelim bunları. “Yeşil alanlar”a, ağaçlara, kavşak olmayan meydanlara, şehir içindeki parklara gelince, bunlar bütün “topluluğa” kimi hoşluklar sağlamaktadır, ama bedelini kime ödetmeli? Ayakbaşı parasını nasıl ve kimden istemeli? (Herkes zevk verse de) belirli birine getirisi olmayan bu mekânlar giderek yok olmaktadır. Üretici olmayan tüketim, yatırımlara yol açmaz, çünkü hoşluktan başka bir şey üretmemektedir. Oysa ki her çeşit silah tüketimine, füze ve roketler de dahil olmak üzere tüketimlerin en az üretken olanına devasa miktarlar yatırılmaktadır.

İki yöntemi, yani otoparkların, ekspres yolların, otoban ve garajların yayılması ile bitkilerin yaşadığı mekânların, ağaç sayısının, özel ya da kamusal parkların azalmasını kullanan çelişik süreç, kent mekânının kırılmasına, değersizleşmesine, hatta imhasına doğru gider. Mekânın (artı-değer) üretici tüketimi ile hoşluk üretici, dolayısıyla da üretken olmayan tüketimi arasındaki çelişki yerleşir. Kapitalist “kullanıcılar” ile topluluğa mensup “yararlanma hakkı sahipleri” arasındaki çelişki. Bu analiz, çelişkileri göstermekten imtina eden A. Sauvy’dan (*Croissance Zéro*) esinlenmiştir.

VI, 8. – Ampirik tarîfin kavramsallaştırma eşiğinin altında tuttuğu süreç örnekleri çoğaltılabilir; bu eşikten itibaren, diyalektik (yani, çatışmalı) hareket belirmektedir. İşte bir örnek: Hızlı büyüme halindeki bölge ve ülkeler, zaman içinde doğmuş tarihsel mekânları, evleri, sarayları, askeri binaları ve diğerlerini tasasızca yok eder. Eğer birisi bu yok edişte bir avantaj ya da kâr bulursa, o yapıt yok olur. Daha sonraları, hızlandırılmış büyümenin sonuna doğru, bu aynı ülkeler mekânın kültürel tüketim için, “kültür”ün kendisi için, turizm ve boş vakit için, büyük gelecek vaat eden sanayiler için mekânın kullanılmasını keşfederler. Bunun üzerine bu ülkeler “*belle époque*” döneminde yıktıkları şeyleri büyük masraflarla yeniden inşa ederler. Yıkıcı inisiyatifler tamamen başarılı olamamışsa, “renovasyon” yoluna gidilir, ardından taklit yapılır, kopyalanır, “neo-feşmekân” icat edilir, büyüme çılgınlığı içinde yok edilmiş olan şeye tapılır. Böylece eski kullanım nesneleri nadide ve değerli sanat eserleri halini alır.

Mimarlığın ve mimarların mekânını, bu mekân söylemine aşırı önem vermeden ele alalım. Mimarın, daha geniş kümelerden kesilmiş bir mekân parçasına ya da bölümüne sahip olduğu, bunu bir “veri” olarak ele alacağı ve kendi zevkine, elindeki tekniklere, fikir ve tercihlerine göre bu mekânı işleyeceği tahmin edilebilir. Mimar kendi payını alır, dolayısıyla tam bir özgürlükle işiyle ilgilenir.

Oysa, olaylar böyle cereyan etmez. Mimara (“müteahhit” ya da yetkililer tarafından) bırakılan pay, kimi zaman hissettiği ama iyi bilmediği tahminlere bağlıdır. Bu mekân asla masum değildir. Taktik ve stratejileri kullanır; üretim tarzı mekânından, dolayısıyla burjuvazinin yönettiği kapitalizm mekânından başka bir şey değildir. “Hisse”lerden

oluşur, civarın güçlü noktalarına göre baskıncı bir şekilde düzenlenir.

Mimarın gözüne gelince, inşaat yapması için ona verilen paydan ya da ilk taslağını çizeceği boş kâğıttan daha masum ve yansız değildir. Mimarın “özel” mekânı çok nesnel anlamlandırmalarla doludur. Bu görsel mekân, dosyaya, imgeye, hayal gücünün rakibi olan “imge dünyası”na indirgenir. Doğrusal perspektif bu indirgemeleri vurgular ve doğrular. Gromort,¹ düzlemlerden oluşan dekoratif motiflerle (sil-meler) sahte bir zenginlik verilmiş üç boyutlu yapıyı ve ön cepheyi bu indirgemelerin nasıl fetişleştirdiğini göstererek, bu kısırlaştırıcı eğilimleri reddediyordu. Parsele, imgeye, görmek ve görülmek için yapılmış ön cepheye indirgeme, dolayısıyla “saf” görsel mekânla bütünleştirme eğilimi mekânı değersizleştirir. Ön cephe (görmek ve görülmek) toplumsal statü ve mevki ölçüsüdür. Ön cephe kafes -aile kafesi- burjuvalaşmış mekânın tipi ve ölçü birimi olur.

Dolayısıyla, mimari söylemin çoğu zaman iktidar söylemini karikatürleştirerek taklit ettiği ve çizimler aracılığıyla “gerçeği”, “nesnel” (bilgi) olarak kavradığına inandığı söylenir. Bu söylem, artık bir referansa, bir ufka yöneltmemektedir. Bu, fazla rahat bir şekilde (Le Corbusier), doğruluk üzerine, dik açı ve genel olarak dürüstlük üzerine ahlaki bir söylemdir; doğal olana (su, hava, güneş) mecazi bir çağrı olarak, en berbat soyutlamayla (geometrik olanla, ölçü birimiyle) karışmıştır.

Mekânsal pratiğin içinde, modern toplumda, mimar kendi mekânına yerleşir. *Bu mekânın temsili*, çizime bağlı olarak, boş kâğıt, planlar, yükselteler, kesitler, ön cephenin perspektife yerleştirilmesi, ölçü birimleri, vb. aracılığıyla onun elindedir. Bu *tasarlanan* mekândan yararlananlar, geometrik olsa da, ya da nesneler ortamı, nesnenin ta kendisi ve projelerin nesneleşme yeri örneklerinde olduğu üzere geometrik olduğu için, onun *doğru* olduğuna inanırlar. *Tasarlanan* mekânın uzak kökeni Rönesans’tan bu yana oluşturulmuş doğrusal perspektiftir: Sabit bir gözlemci, hareketsiz bir algı alanı, istikrarlı bir görsel dünya. Bu algısal alanın “bilinçsizce” belirlediği projenin temel ölçütü, gerçekleşme olasılığıdır: Mimari, düşünce alanına kendini yansıtır, bu alan da onu kabul eder ya da dışlar. Kimilerinin “ideolojik” diyeceği (ama yanlış kulla-

1 Bkz. *Architecture et sculpture en France* (“Histoire générale de l’Art” cildi, Librairie de France, tarihsiz).

nımlarla değersizleşmiş bu terimi niçin kullanmalı?) büyük bir miktarda temsil, bu kanaldan geçer; proje, sınavı hak edebilmek için sayısallaştırılabilir, kârlı, başkasına devredilebilir ve “gerçekçi” olmalıdır. Bir sonraki düzenle ya da uzaktaki düzenle, civarla, “çevreyle”, özelin kamusalla ilişkisiyle ilgili sorular *a priori* dışlanmış ya da indirgenmiş olur. Pratiğin oluşturduğu alan, bölgelere ayrılmayı (parsellenmeyi), uzmanlaşmaları (yerlerin işlevsel olarak belirlenmesini) kabul eder. Dahası: Bu işlemler karşısında pasif kalarak, bunlara razı olur ve onlara işlemsel kapsamalarını verir. İşbölümü, yerleri belirlenerek, işlevlerin, insanların ve şeylerin ayrılmasına kadar varacak şekilde ihtiyaçların ve nesnelerin (şeylerin) bölünmesi, çerçevesini, yansız, nesnel gözükten, korkusuz ve sitemsiz bir bilginin yeri olan bu mekânsal alanda bulur.

Şimdi de beceriksiz ve kasıtlı kelimelerle, “kullanıcı”, “sakin” diye adlandırılanların mekânını ele alalım. Onları belirtecek daha güçlü bir yan-anlama sahip ve iyi tanımlanmış bir kelime bile yoktur. Mekânsal pratik onları dilde bile marjinalleştirir. “Kullanıcı” kelimesinde muğlak ve kuşku verici bir şey vardır. Neyin kullanıcısı? Giysi, araba gibi evler de kullanılır. Mübadele değeri ve içerimleri yanında kullanım değeri nedir? “Sakinler”? Bu kelime ne anlama gelmektedir? Herkes ve hiç kimse. (Yoksunlaştırılmış) “kullanıcılar”ın ve (marjinalleştirilmiş) “sakinler”in temel talepleri *ifade bulmakta* güçlük çekerken, durumlarının *işaretleri* çoğalır ve kimi zaman iyice belirginleşir.

Kullanıcının mekânı, temsil edilen (tasarlanmış) değil, *yaşanmış mekândır*. Yetkililerin (mimarlar, şehirciler, planlamacılar) soyut mekânı karşısında, kullanıcıların her günkü edimlerinin mekânı somut bir mekândır. Yani, öznelidir. Hesapların değil “öznelerin” mekânının, temsil mekânının bir kökeni vardır: Geçirdiği sınavlarla, kazanım ve eksikleriyle birlikte, çocukluk. Uzun ve güç olan bir süreç olan kaçınılmaz olgunlaşma ile başlangıçtaki kaynak ve rezervleri dokunulmaz bırakan olgunlaşmama arasındaki çatışma yaşanan mekâna damgasını vurur. “Özel” olan burada az çok güçlü, ama çatışmalı bir şekilde, kamusal olan karşısında kendini gösterir.

Bununla birlikte, yarı kamusal yarı özel, buluşma yerleri, güzergâh ve geçiş yerleri olan somut mekânların önceliği, dolayım ve geçiş sıfatıyla tahayyül edilebilir. Bu durum, işlevsel ayrımcılık (nispi) önemini yitirdiğinden, mekânların çeşitlenmesini sağlar. Uygun yerler, *sabit*, *ya-*

rı-sabit, hareketli ve boş diye ayırt edilir. Gerçekten de, çelişkiler arasında, geçici ile istikrarlı arasında (Heidegger'in felsefi terminolojisinde olduğu gibi, Konut ile Başboşluk arasında) derinleşen çelişki tam yerini bulur. Ev içi üretimin bir bölümü de (mutfak) dahil olmak üzere, emek sabit yerler talep etse de, uykunun talepleri yoktur, keza oyunun da. Batı, Doğu'dan bazı dersler alabilir (geniş boşluklar, alçak ve hareketli mobilyalar gibi).

Batıda ön cephe mekânı yönetmeye devam ediyor. Gayrimenkuller kadar ağır mobilyaların ön cepheleri de özel mekâna hakim olacak şekilde oraya dönüktü ve hâlâ da öyledir: aynalı gardirop, büfe, sandık. "Özel" mekânın harekete geçirilmesine / menkulleştirilmesine, bedenin onarılması ve mekân çelişkilerinin gün ışığına çıkarılması eşlik eder. Öznelerin yeri olan bu mekânın "durumsal" ya da "ilişkisel" olduğu söylenebilir, fakat bu tanım ya da belirlenimler, mevcut haliyle mekâna için niteliklerden ziyade sosyolojik içeriğe yöneliktirler.

Bedenin onarılması, öncelikle de duyuusal-duyumsal mekânın, sözün, sesin, koklama ve işitmenin, görsel-olmayanın onarılması. Mevcut haliyle, tek başlarına cinsel yaşamın ve cinselliğin değil, belirli ritimlere göre belli bir harcamaya yönlendirilmiş cinsel enerjinin onarılması...

Bunlar birer ibaredir, yön okudur.

VI, 9. – Soyut mekânın en bariz paradokslarından biri, hem çelişkilerin doğduğu yerlerin kümesi, çelişkilerin geliştiği ve parçaladıkları ortam, hem de bu çelişkilerin yerine belirgin bir bağdaşıklık geçirecek onları bastırmayı sağlayan araç *olabilmesidir*. Bu durum, mekâna, pratik olarak (mekânsal pratikte) eskiden ideolojinin üstlendiği ve bir ideolojiye başvurmak için hâlâ geçerli bir işlev verir.

1961 yılında Jane Jacobs Amerika Birleşik Devletleri'nde "city planning and rebuilding"ın (şehircilik ve kentsel yenilenme) yenilgisini analiz ediyordu. Jacobs, özellikle, sokağın ve çevresinin imhasının, güvenlik, temas, çocukların yetiştirilmesi, ilişki çeşitliliği gibi kazanılmış, ya da böyle olduğu düşünülen kent yaşamı özelliklerini nasıl yok olmaya sürüklediğini gösteriyordu.² Yazar neo-kapitalizmi açık-

2 J. Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities*, 1. baskı, Random House, 1961.

tan suçlamaya ya da kapitalizmin ürettiği mekâna (soyut mekân) içkin çelişkileri ortaya koymaya kadar gitmiyordu. Yine de, kent yaşamını görünüşte yaratmaya (ya da yeniden-yaratmaya) yönelik araçlarla bu yaşamın kendi kendini nasıl yok ettiğini ve buradaki yıkıcı gücü güçlü bir şekilde gösteriyordu.

Kentsel durumların (görünüşte ya da gerçek olması burada önem taşımayan) karmaşıklığı ve geçirimsizliği, Amerika Birleşik Devletleri'nde pratik ve teorik bir inisiyatifte esin kaynağı oldu: Sorun yumağını çözmeden, hatta olası bir çözüm bulmadan önce bu sorunları ifade etme işini bir uzmana emanet etmek. Bu, yetkililerin “*city planning*”i karşısında “*advocacy planning*”in başlangıç hipotezi oldu. Bir grup oluşturan kullanıcılar ya da sakinler, söz ve iletişim gücüne sahip yetkili birine, dolayısıyla bir avukata, politik ve mali bakımdan kudretli kişilerle pazarlık yapması için başvuruyorlardı.³

R. Goodman'ın analiz ettiği bu teşebbüsün başarısızlığının birçok anlamı vardır. İlgili kişiler, işin içindekiler, kullanıcılar söz almadığında, onların yerine kim konuşabilir? Hiçbir uzman, hiçbir mekân ya da söz uzmanı, hiçbir yetkili bunu yapamaz, kimsenin buna hakkı yoktur. Hangi sıfatla? Hangi kavramlarla? Hangi dille? Onun söylemi, mimarların ya da “müteahhitler”in ya da politikacıların söyleminden nasıl ayırt edilir? Böyle bir rolü, işlevi varsaymak, kullanımın yerine geçen mübadelelenin, iletişimin fetişizmini kabul etmektir. Kullanıcıların sessizliği, ve yalnızca bu sessizlik sorun oluşturur. Ya uzman kendi hesabına çalışır ya da bürokratik, mali veya siyasal iktidarların taleplerine boyun eğer. İlgili kişiler adına bu güçlerle çatırırsa, kendi yıkımına doğru koşar.

Mekâna içkin en derin çelişkilerden biri, bu “yaşanan” mekânın çatışmaları ifade etmeyi engellemesidir. Bunları söyleyebilmek için, bu çatışmaları mekân temsillerine düşmeden, mekânın genel olarak tasarlandığı haliyle algılamak gerekir. Hem temsil mekânını hem de mekân temsilini aşan, çelişkileri (öncelikle de temsilin bu iki veçhesi arasındaki) ifade eden bir *teori* gereklidir. Toplumsal-siyasal çelişkiler

3 Bkz. Rolert Goodman, *After the Planners*, Penguin Books, 1972. Goodman'ın R. Venturi'ye ve *Complexity and Contradiction in Architecture* (N. Y. Museum of Modern Art, 1966) adlı kitabına yönelik mantıklı eleştirileri de bu arada analım. Venturi, mimari mekânı sözde diyalektikleştirirken, en ufak formel karşıtlığı mekânsal bir çelişkiyle karıştırır. Bkz. R. Goodman, *a.g.e.*, s. 164 ve devamı.

mekânsal olarak gerçekleşir. Sonuçta, mekânın çelişkileri toplumsal ilişkilerin çelişkilerini fiili kılar. Başka deyişle, mekânın çelişkileri, çıkarların ve toplumsal-siyasal güçlerin çatışmasını “ifade eder”; fakat bu çatışmalar ancak mekân içinde etkilidir, burada vuku bulurlar ve mekânın çelişkileri halini alırlar.

VI, 10. – Genellik (bilişimde ve havacılık politikasında olduğu gibi mekânları büyük ölçekte, hatta dünya çapında tahayyül etme ve ele alma yeteneği) ile parselleme (mekânın alım-satım amacıyla uflanması) arasındaki temel çelişki stratejiler düzleminde iki misli artar. Stratejik mekânlarda kaynakların yerleri her zaman bellidir. Birim başına (üretim ve tüketim birimleri: iş yerleri, haneler) hesaplanır. Amaç ve “hedefler” ise büyük stratejiler için, belli başlı devletlerin ve büyük çokuluslu firmaların stratejileri için, genel ve hatta dünya çapındadır. Ayrımcılığa kadar varan dağılma, uflanma, stratejik niyetlerle, güç istençleriyle, araçların niceliği ve hedeflenen amaçların niteliği bakımından en yüksek düzeyde sürdürülür ve tahakküm altına alınır. Dağılmış, parçalanmış olan, homojen olanın içindeki birliği, iktidar mekânını korur. Bu mekân, bu paradoksal durumda tuttuğu, birleşmiş ve ayrılmış, bağlı ve ayrı, arası açılmış ve sıkıştırılmış unsurlar arasındaki bağlantı ve bağları elbette dikkate alır.

İki uç ya da iki kutup arasında, siyasal iktidarın gönüllü birliği ile ayrılmış unsurlarının fiili dağılması arasında hiyerarşik bir skala temsili yanlış olur. Her şey (“bütün”), alt düzey, “mikro”, yerel ve yerelleştirilebilir üzerinde, gündelik hayat üzerinde baskı oluşturur. Her şey (“bütün”) gündelik hayata *dayanır*: sömürü ve tahakküm, koruma ve baskı uygulama birbirinden ayrılmaz. “Bütün”ün tabanı ve temeli, ayrışma, ayrılma; bunlar üst irade tarafından bu halleriyle sürdürülürler. Bir tarihin, yani birikim tarihinin sonucu olan kaçınılmaz ayrışma ve ayrılma, sürdürüldükleri ölçüde de ölümcüldürler, çünkü toplumsal pratiğin moment ve unsurlarını birbirinden ayırırlar. Mekânsal bir pratik toplumsal pratiği yok eder, biri diğerinin içinde kendi kendini yok eder.

Stratejik bakımdan, çatışan güçler mekânı işgal ederek, baskı, edim ve olay yaratırlar. Küçük hareketlerin iç içe geçiş yasası bu düzeyde işlemez.

“Mikro” düzeyin önemi bundan etkilenmez. Çatışma yerini ve güçlerin serpilip gelişme ortamını sağlamasa da, kaynakları ve kozları içe-

rir. Çünkü bir stratejinin kozu, hâlâ ve her zaman, siyasetin ve savaşın çeşitli araçlarıyla bir mekânın işgal edilmesidir.

Karmaşık bir mekânı deşifre etmeyi sağlayan çeşitli *şifre anahtarları* tahayyül edilebilir. Bunların en kabası, mekân içindeki karşıtlık ve tezatları dikkate alır: *izotopyalar* (benzer mekânlar); *heterotopyalar* (birbirinin dışına atılmış mekânlar); ve *ütopyalar*, yani sembollerin ve hayal gücünün, doğa, mutlak bilgi ve mutlak güç gibi “idealliklerin” işgalindeki mekân. Henüz kaba olan bu sınıflandırma, bir paradoksu, yani fark edilmeyen bir çelişkiyi ortaya koyar: En uygun mekânlar, sembollerin işgal ettiği mekânlardır. Örneğin, mutlak doğayı simgeleyen bahçe ve parklar ya da gücü ve bilgiyi, dolayısıyla doğrudan doğruya mutlağı simgeleyen dinsel yapılar.

Daha esnek ve daha somut bir şifre anahtarı, yerleri, özel, kamusal ve dolayimler (geçişler, güzergâhlar) gibi tahsis edilişlerine göre, yani kullanımlarına ve kullanıcılarına göre sınıflandırır.

Üçüncü bir şifre anahtarı, stratejiler düzeyindedir. Mekânsal kaosun içinde belli bir düzen keşfedilir: Mekân pazarının ve pazar mekânlarının eklemlenmesi; mekânsal düzenlenmenin (planlanma) ve mekânı işgal eden üretici güçlerin eklemlenmesi; siyasal projelerin ve engellerin, yani herhangi bir stratejik niyeti engelleyen ve kimi zaman bir mekânın bağrına bir karşı-mekân yerleştirmeyi başaran güçlerin eklemlenmesi.

Bu araştırmayı niçin daha öteye götürmeyelim ve tatmin edici bir şifre anahtarı inşa etmeyelim? Cevap tarzında iki saptama yapalım. İlki, şifre anahtarı sayısını sınırlamanın ya da içlerinden birini öne çıkarmanın hiçbir gerekçesi yoktur. İkincisi, şifre anahtarı kavramı, model ya da kod kavramı gibi, belli bir güvensizlik uyandırır. Bu formel bilgi araçlarının belirgin bir hedefi vardır: Çelişkileri ortadan kaldırmak, bir tutarlılık ortaya çıkarmak, diyalektiği mantığa indirgemek. “Saf” ve “mutlak” olma iddiasındaki ve kendi özünü bilmeyen, ve böylece onu iktidarın hizmetine indirgeyen bir bilginin içkin niyetidir bu.

VI, 11. – Bir bilgiden, mekân üretimi bilgisinden yola çıkarak, toplumsal, dolayısıyla kentsel ve kırsal, yine de kentselin başat olduğu bir mekân bilimi tasarlanabilir.

Hangi terimi kullanmak uygun olur? Bilme [*connaissance*], bilim [*science*], bilgi [*savoir*]? “Bilgi” terimi yakın dönemde uygun ol-

mayan bir yan-anlam edildi. Bu terimin tarihe sürgün edilmiş, zaman aşımına uğramış diğer fetihler arasında, bir rafta sınıflandırılmış, aşılmış bir kazanımı belirtiyor olması değildir sorun; daha ziyade kullanımı kuşku uyandırır. Bir tür keyfiyet görülür: Herkes, keyfince, kendisini hoşnut eden ya da etmeyen şeyi, zaman aşımına uğramış ya da oluşmuş bilginin rafları üzerine yerleştirecektir.

Burada kabul gören yan-anlamla “bilgi”, iktidarla gizli anlaşmayı, siyasal pratikle, dolayısıyla çeşitli temsillerle ve ideolojik boş laflarla kaba ya da incelikli karışmayı içerir.

Bilmeye gelince, hem (onu nispileştiren) kendi eleştirisini hem de - politik koz (işin içindeki politika) ve stratejiler incelendiğinde var olanın, elbette, şiddetlenen eleştirisini çoğu kez içerir. Bilme, geneli hedefler. Bu iddiasıyla, felsefeye bağlanır ve önemli bir kavrama, üretim kavramına bağlanarak toplumsal pratikle arasında bağ kursa da, felsefenin uzantısıdır. Bu durum, bilmeyi felsefenin üzerine yerleştirerek meta-felsefeyi tanımlarken, onu “gerçeğe” ve olasılığa açar.

Bilme, eleştirel moment aracılığıyla, *somut tümeli* doğurur. Zorunlu kavramlar (diğerlerinin yanı sıra, *üretim* kavramı) yeterli olmaz. Bu kavramlar, sergiledikleri pratiğe gönderme yaparlar. Onlarla ilgili bazı sorular gündemden düşer. Bunlar belirli bir *özneyi* hedefleyen sorular (Kim düşünüyor? Kim konuşuyor? Nereden konuşuyor?) ya da tek başına bırakılabilen bir *nesneyi* hedefleyenlerdir (Nereyi işgal ediyor? Hangi alanı?). Burada geliştirilen teorik formula olduğu kadar içerikle, yani yaşantıyla, pratikle, kökten eleştiriyle olan bağla, bu kavramlar bu tür sorgulamalardan kurtulurlar.

“Bilim” kelimesi, belirlenmiş yöntemlerin kullanımını şart koşan belirli bir alanda özel bir hazırlığı ve bir yapıyı belirtmeye devam eder. Bu, özelleştirilmiş her dogmatizm karşısında, özellikle herhangi bir uzmanlığın kullandığı işlemler (işlemsel olan ya da böyle varsayılan kavramlar) karşısında güvensizlik doğurur.

Dolayısıyla, mekân bilimi *kullanım bilimi* olurken, toplum bilimleri denen uzmanlık bilimleri mübadelenin parçasıdır ve mübadele bilimleri (iletişimin ve iletişibilir olanın bilimi: siyasal iktisat, sosyoloji, semiyoloji, bilişim, vb.) olma iddiasındadırlar. Bu sıfatla, mekân bilimi maddiliğe, hissedilir niteliğe, doğallığa yakınlaşır, fakat *ikinci doğaya*, yani,

şehre, kente, toplumsal enerjiye vurgu yapar. Banal doğalcılık, “çevre” gibi muğlak kavramlarıyla bunu anlaşılmaz hale getirir. Bu eğilim, bu alanda da tahakküm kuran ve tahakküm kurucu eğilimi tersine çevirir ve *sahiplenme*, mübadeleye ve tahakküme karşı, kullanım olarak teorik ve pratik bir ayrıcalık edinir.

Yön değişikliğinin, tahakküm kurma ile sahiplenme arasında, mübadele ile kullanım arasında aracı pratik olarak incelenmesi gerektiğini biliyoruz. Onu üretimin karşısına çıkarmak ya da üretimden ayırmak, anlamını bilmemektir. Yön değişikliğini anlayabileni ise mekân üretimine doğru yöneltir. Geçmişteki ünlü örnekler bunu göstermektedir. Hıristiyanlık Roma bazilikasının yönünü değiştirdi. Başlangıçta laik, sivil ve toplumsal bir yer olan, buluşmalara ve terimin genel anlamında “ticarete” ayrılmış bu yapı dinsel ve siyasal işlevler edindi; kutsallaşarak, kriptik zorunluluklara ve gerekliliklere boyun eğerek dönüştü. Kriptin ve mezarların ek yüzeyi yavaş yavaş ama kesin olarak haç biçimini aldı ve günün birinde buradan Kelam’ın (dirilen Logos’un) ışığında Ortaçağ olağanüstü bir şekilde belirdi. Bazilikanın yapısı ise işlevle ve formla mantıksal bağı olmayan dönüşümler geçirdi. Herkesin bildiği gibi, sivri bir kemer oluşturmak için silmelerin birleşmesi bu döneme tarihlenir.

Form, yaklaşık olarak, iletilebilir momente, dolayısıyla *algılanana* denk düşer. İşlev tamamlanır; gerçekleşir ya da gerçekleşmez; bir temsil mekânı içindeki *yaşanmışa* denk düşer. Yapı *tasarlanır*; bir mekân temsili içerir. Bütün, mekânsal bir pratik içinde yer alır. Kullanımı sadece işlevle tanımlamak, yanlış ve hatalı bir şekilde indirgemeci olur. İşlevselciliğin açıkladığı şey budur. Form, iletilebilir olan ve iletişim... bunlar kullanımın parçasıdır. Yapı gibi; kullanılan ve kullandırılan bir nesnenin yapısı gibi. Bu kategorilerden birini ayıran, dolayısıyla indirgemeci olan her kullanım homojenleştirme stratejilerinden birine hizmet eder. Formalizm, forma, dolayısıyla iletilebilirlik ve mübadeleye vurgu yapar. İşlevselcilik, işlevi vurgulayarak, her işlevi tahakküm altındaki mekâna yerleştirerek, çok-işlevliliği dışlamaya kadar gider. Yapısalcılık, yapıları en son teknolojik düzeydeki nesneler olarak kabul eder. Oysa, *kullanım*, dogmatizmlerin birbirinden ayırdığı bu terimlerin birliğine ve toplanmasına denk düşer.

Mekânın bu çeşitli momentleri ya da oluşturunucuları arasındaki doğru dengeyi elbette hiçbir proje tutturamaz. Her proje ya işleve ya forma

ya da yapıya dayanır; fakat başlangıç için herhangi bir momenti ya da “oluşturucu”yu öne çıkarma tarzı, yine de diğerlerinin yok olmasına yol açmaz; tersine: Önce beliren şey sonradan belirti olurken, diğer momentler daha gerçek olurlar. Klasik anlamda geçerliliği kalmayan, ama düşüncenin felsefeyi yeniden ele alıp sürdürmesi gibi ele alıp sürdürmek gereken klasik anlamdaki sanatın ustalığı bu olmasın?

Müzik yapıtı öncelikle üç momente göre analiz edilir: ritim, melodi, armoni. Bu üçlülük sonsuz bir üretim olasılığını garanti ederken, tek başına ele alınan her moment ya da her ikili karşıtlık tükenir. Tek bir moment etrafında inşa edilen eserler (örneğin, tek başına ele alınan melodi ya da perküsyon) diğerlerinden daha kolaylıkla iletilebilir, ama daha monoton ve daha az cezbedicidirler. Büyük klasik müzik bu üç momentin birliğini korumuştur. Bununla birlikte, her müzisyen, her yapıt, momentlerden birine dayanır, onu vurgular, fakat er ya da geç diğerlerini de değerlendirmek için bunu yapar. Bu etki çeşitliliği, aynı kompozisyonda, sonat ve senfonide ortaya çıkar. Yapıtın diğer veçhelerini ezerek homojenleşmeye yönelmek yerine, bu veçheleri vurgulamanın değer verici ve farklılaştırıcı bir rolü vardır. Bu durum, kendi hazırladığı ve canlandırdığı bir momentten diğerine sürekli göndermede bulunarak, durağanlık yerine hareketi doğurur. Malzeme (gamlar, makamlar, tonlar) ve maddenin (piyano, yaylılar, bakır çalgılar, vb.) birlikte varlığı imkânları açar ve farklılıkları genişletir. Bu durum, mübadele ve iletişim ideolojisine bağlı olan indirgemeci eğilimi tersine çevirir.

VI, 12. – Tahakküme araç olarak hizmet eden soyut mekân, kendi içinden doğacak ve dışına çıkacak olanı bastırır. Bu özellik soyut mekânı tanımlamaya yetmez, ama bu mekânda ikincil ve tesadüfi hiçbir şey yoktur. Bu ölümcül mekân, kendi (tarihsel) koşullarını, kendi (iç) farklılıklarını, (muhtemel) farklılıkları öldürerek soyut homojenliği dayatır. Hegelciliğin sadece tarihsel zamansallığa atfettiği negatifliği, soyut mekân, ikili olarak, daha doğrusu her farklılığa karşı, edimsel olanın, mümkün olanın içinde defalarca yinelenmiş olarak elinde tutar. Bu ölümcül güç nereden kaynaklanır? Nükleer tehlikeden mi? Tekniğin zincirinden boşanmasından mı? Denetimsiz demografi yüzünden mi? Bilmenin öğütlediği ama iktidarın istediği büyüme nedeniyle mi? Ekolojik sorunlardan mı? Ya da, daha müphem bir şekilde, uçu-

rumvari güçler zincirlerinden boşandığı için mi? İnsan türü ve gezegen kendi kendini imha ettiğinden, ölüm itkisi geliştiğinden mi?

Bir neden ya da gerekçe keşfetmek önemli mi? Bu keşif filozofların eski spekülâtif içgüdüsünü tatmin eder; bu türün son temsilcileri böylece dikkatlerini ve ilgilerini ontolojik olarak ayrıcalıklı, açıklayıcı bir yerde sabitleyebilirler. Varlığın değil, Varlık-Olmayanın Yüce Nedenini ya da Gerekçesini seyredebilirler.

“Dünya”nın, (kapitalizmin üst-belirlediği Yahudi-Hristiyan, Yunan-Roma dünyasının) kendini mahkûm ettiği bu ölüm hükmünü metafizik olarak bir yere yerleştirmek yerine, bunun *aracını* analiz etmek daha belirgin bir çaba olmaz mı? Ne atom bombası, ne kaynakların talanı, ne (demografik, ekonomik ve üretkenliği esas alan) büyüme; tehdidin hiçbir “momenti” aracı tanımlamıyor: Mekân. Yukarda belirttiğimiz neden ve gerekçeler mekânda buluşuyorlar. Mekân onları barındırıyor, kabul ediyor ve etkin (işlemsel) eylemlere dönüştürüyor. Mekân, sadece mekân; her engelin yok edilmesi, farklılaşmanın ortadan kaldırılmasına yönelik özgül etkisi ve stratejik hedefiyle birlikte araçsal mekân.

Bu düzeyde, yabancılaşıma teorisinin zorunluluğu ve yetersizliği, yabancılaşıma kavramının sınırları görülür: Tamamen doğrudur ve bu nedenle yalanlanamaz. Tarif edilen ve analizi yapılan durum, yabancılaşıma teorisini bütünüyle doğrular ve onu gülünç düşürür. Tehdidin ve korkunun bu düzeyinde, genel olarak yabancılaşmayı ve tikel yabancılaşımları hedef tahtası yapmak neye yarar? Bu kavramın ve liberal (hümanist) ideolojinin “statüsü”nden farklı bir şey söz konusudur.

VI, 13. – Çetrefil ve tamamlanmamış bir teori olan “fark”ın [*‘différence’*] birkaç momentini burada hatırlamak yeterli olacaktır.

Teori, bilmenin ve bilme üzerine düşünmenin bütün alanını kapsar. *Tasarlanandan yaşanmışa*, yani yaşamsız kavramdan kavramsız yaşama ve nihayet, mantıktan diyalektiğe gider ve onları birleştirerek, eklemlerine yerleşir. Bir yanıyla (nihayetinde totolojik olan) bağdaşıklık, özdeşlik teorisine, diğer yanıyla (nihayetinde antagonistik olan) çelişkiler teorisine temas eder.

Asgari fark ile *azami* fark arasındaki ayrımla, *neden olunan* fark ile *üretilen* fark arasındaki ayrım sıkı bir ilişki içinde kendini dayatır. İlk ayrım mantıktan kaynaklanırken, ikincisi diyalektik hareket teo-

risinden kaynaklanır. Mantıksal-matematik kümelerin içinde, 1 ile 1 arasındaki farklılık (birinci ve ikinci 1) kesinlikle asgaridir, ikinci 1 birinci 1'den sadece kendi yarattığı yinleme yoluyla farklılaşır. Buna karşılık, sonlu asal sayılar ve sonlu sıra sayıları ile sonsuz asal sayılar ve sonsuz sıra sayıları arasındaki fark azamidir. *Neden olunan* fark, belli bir yasaya göre yaratılmış bir küme ya da sistemin içinde kalır; bu küme ya da sistemin oluşturunusudur. Örneğin, sayısal kümeler içinde yinleme ya da tekrar yoluyla yaratılan ardışık unsurlar arasındaki fark bu türdendir. Örneğin, müstakil evlerden oluşan bir banliyödeki evlerin ya da “donanım”da uzmanlaşmış mekânların çeşitliliği ya da modanın şart koştuğu bir giyim modasındaki değişkenler bu türdendir. *Üretilen* fark ise bir sistemin parçalanmasını gerektirir; bu parçalanmadan doğar; kapalı bir yerin çöküşüyle açılan delikten çıkar. Farkların üretimi teorisi, geniş ölçüde, azami farklar teorisine dayanır; herhangi bir küme, hudutlarının ötesinde, tamamen *farklı* bir başka küme doğurur; tam sayılar kümesi kesirli sayılar kümesini, ardından “ortak ölçüsü olmayanlar”ın ve aşkınların kümesini yaratır, ta ki sonunda sonsuzlar kümesine varana dek. Mantıksal-matematiksel momentte bile üretim ve tümevarım vardır. Tekrarlar farkları yaratır, fakat her fark eşdeğer değildir. Niteliksel olan niceliksel olandan doğar (ve tersi).

Tarihsel zaman boyunca bir üretim tarzının içinde neden olunan farklar, öncelikle onları kendi sonuna doğru iten üretilmiş farklılıklarla birlikte var olurlar. Örneğin, Ortaçağ toplumunun içinde yeni bir üretim tarzının habercisi olan farklar birikir ve bu birikim süreci boyunca, fırtınalı bir geçişi kışkırtarak, sonunda, (Batı Avrupa'daki) mevcut toplumların ve üretim tarzının parçalanmasına neden olur. Diyalektik hareketin klasik teorisinde bu momentin adı niteliksel sıçramadır ve tedrici (niceliksel) değişimlerle hazırlanmıştır.⁴ Bu klasik analiz bazı kusur ve boşlukları ortaya çıkardığından, elden geçirilmesi ve derinleştirilmesi gerekmektedir.

Bir nokta daha: *Tikellikler* birinci doğadan, tarihsel kentten, kaynaklardan doğar. Göz ardı edilen ya da bilinmeyen farklar çatışır ve karşı karşıya gelirler. Sınıfların, halkların, ulusların mücadelesini içe-

4 Fark teorisine dair bkz. H. Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, 2. baskı, Anthropos, 1970. Özellikle yeni baskının önsözü. Neden olunan fark ile üretilen fark hakkında bkz. H. Lefebvre, *Manifeste différentialiste*, Gallimard, coll. Idées, 1970.

ren ve karmaşıklaştıran bu mücadeleden bu tür farklar doğar. Tikel-likler ile farklar arasındaki ayırım, özgünlük, sahicilik gibi bulanık ve tehlikeli metaforları uzaklaştırmayı sağlar.

Formel fark teorisi de meçhule ve bilinmeyene açılır: ritimler, enerjiler, bedenın yaşamı (tekrarların ve farkların doğduğu, uyumlandığı ve uyumun bozulduğu yerler).

VI, 14. – Farklar, homojenleşmenin sınırında, kâh direniş olarak, kâh dışsallık olarak (yanal, hetero-topik, hetero-lojik biçimde) varlıklarını sürdürür ya da başlar. Farklı olan öncelikle *dışlanmış* olandır: periferiler, gecekondu, yasak oyun mekânları, gerillanın ve savaşların mekânları. Bununla birlikte, er ya da geç, mevcut merkezilik ve homojenleştirici güçler bu farklılıkları, eğer savunmada kalırlar ve karşı-saldırıya geçmezlerse absorbe ederler. Bu durumda, merkezilik ve normallik, ihlal edeni içine katma, ödünleme ya da ortadan kaldırma kapasitesinin sınırlarını gösterir.

Latin Amerika'nın büyük gecekondu mahalleleri (*favelalar, barriolar, rancholar*, vb.) şehirlerin burjuvalaşmış bölümlerinden çok daha yoğun bir toplumsal yaşam içerir. Bu toplumsal yaşam morfolojide ifade bulur, ama ancak mücadeleler (sınıf mücadelelerinin modern biçimleri) sırasında kendini savunarak ve saldırıya geçerek varlık sürdürür. Sefaletle rağmen, evler, duvarlar, meydanlar üzerinden yapılan mekân düzenlenişi huzursuz bir hayranlık uyandırır. *Sahiplenme* orada çok dikkat çekici bir düzeye erişir. Kendiliğinden (zarif geçinen bir terminolojiye göre “vahşi”) mimari ve şehircilik, orada, eğer iktisadi-siyasi yetkililerin siparişlerini yerine getirmiyorlarsa, genelde “alanda” toplumsal düzeni gerçekleştiren uzmanlar tarafından mekânın örgütlenmesinden çok daha üstün bir şekilde ortaya çıkar. Bu durum, alana olağanüstü bir *mekân ikiliği* katar. Bu ikilik de bir siyasal iktidar ikiliği izlenimi verir: istikrarsız bir denge, aniden kaçınılmazlaşan bir patlama. Egemen mekânın baskıcı ve entegre edici kapasitesi dikkate alındığında, aldatıcı bir izlenimdir bu. Ama ikilik yine de vardır; ama eğer durum altüst olmazsa, tahakküm altındaki mekân değer yitirir. “İkilik”, çelişki ve çatışma demektir; böyle bir çatışma, öngörülemeyen farklar üreterek çözümlenir, ya da geride sadece (egemen mekânın içindeki) “neden

olunan farklar”ı bırakarak ortadan kalkar. Çatışmalı ikilik, karşıtlıktan (neden olunan farklılık) çelişkiye ve aşmaya (üretilen farka) geçiş, belli bir ideolojinin optimal olduğunu duyurduğu bir “denge konumu”nun civarlarında varlık gösterilebilse bile hep süremez.

VI, 15. – Diyalektik hareket olmadan herhangi bir mantık (yani, bir kez daha, “herhangi bir strateji” diyebiliriz), bir turnike, bir kısır döngü yaratarak mekânı doğurabilir (belli bir ideoloji bunun yine “optimal” olduğunu ilan edebilir). Örneğin R. Goodman’ın eleştirel biçimde tarif ettiği turnike bu türdendir.⁵ Amerika Birleşik Devletleri federal yönetimi benzin satışlarından belli bir yüzde almaktadır, bu da şehirlerdeki ve şehirler arasındaki otobanların (*highway*’lerin, *parkway*’lerin) yapımına büyük miktarların ayrılması demektir. Otoyol inşaatı hem petrol şirketlerini hem de otomobil imalatçılarını teşvik eder: Her yeni mil, araba sayısında bir artış sağlar. Bu da benzin tüketiminde artışa neden olur. Dolayısıyla vergi artar. Ve böyle sürüp gider. R. Goodman bunu *Asphalt’s magic circle* (asfaltın sihirli çemberi) diye adlandırır. Potansiyel olarak, arabalar ve otoyollar tüm mekânı işgal ederler.

Bir “mantığın”, başka deyişle bir stratejinin mekanizması böyle sökülür. İşlemlerin bu şekilde birbirine zincirlenişi üretici bir tüketimi içerir: ikili üretici; hem artı-değer hem başka bir mekân üreten bir mekânın tüketimi. Mekân üretimi, sermayenin niyetlerine göre hareket eden, ama toplum kesimleri arasındaki iletişimin rasyonel gerekliliklerine ve bütün kullanıcıların çıkarlarına uygun bir büyümeye uyuyor gözükken devletin müdahalesiyle gerçekleşir. Aslında, bir kısır döngü meydana gelir, ama bu kısır döngü istila edicidir ve hakim ekonomik çıkarların taşıyıcısıdır.

VI, 16. – Her mekân stratejisinin birçok hedefi vardır: Manipüle edilen ve manipüle edici soyut mekân “özelliklere” sahip olduğu ölçüde bu böyledir. Stratejik mekân, kaygı uyandıran grupları, bilhassa emekçileri periferilere doğru itmeyi; merkezlerin etrafını seyrekleştirerek, kullanılabilir hacimli cisimler yerleştirerek orayı pahalandırmayı; merkezi karar, zenginlik, güç, enformasyon yeri olarak örgütlemeyi; hegemonik sınıf için orta tabakalardan ve “seçkinler” arasından müt-

5 *After the Planners. The Urban-Industrial Complex*, ikinci bölüm, s. 113 ve devamı.

tefikler bulmayı; üretimi ve akışları mekânsal olarak planlamayı, vb. eşzamanlı olarak sağlar.

Bu toplumsal pratiğin mekânı bir düzenleme mekânı, bir *sınıfın* hizmetindeki *sınıflandırma* mekânı olur. Sınıflandırma stratejisi, hegemonik olan dışındaki çeşitli tabakaları ve toplumsal sınıfları birbirinden ayırarak, temaslarını yasaklayarak, onlara temas yerine temas işaretleri (imgeler) vererek, alanı düzenler. Bu da eleştirel iki mülahazayı gerektirir. İlk olarak, belli bir bilgi, bu stratejiyi bilimin konusu olarak ele alarak onaylar. Yapısalcılık, yüksek düzeydeki entelektüel gerekçelerle, bu düzenleme ve sınıflamalarla ilgilenir; burada kavranılabilirliği, (düşünen) özne ile (inşa edilmiş) nesne arasındaki yüksek ilişkisini keşfeder. Bu sayede, ama sadece bu sayede değil, bilgi kisvesi altındaki bu ideoloji iktidara hizmet eder. İkinci olarak, “işlemsel” mefhum olan sınıflama ve düzenleme, özel mekândan kamusal mekâna dek, menkul değerden mekânsal planlamaya dek, bütün mekânı yönetir. Genel homojenliğe, dolayısıyla iktidara göz göre göre hizmet eder. Kim düzenler? Kim sınıflandırır? Devlet, “kamusal”, yani siyasal güç. Aslında, bu işlemsel kapasite “kamusal” mekânı “özel” bir mekâna, toprağın ve diğer üretim araçlarının özel mülkiyetini en üst düzeyde elinde tutan ve besleyen hegemonik sınıfın ya da bir fraksiyonunun mekânına uyarlar. “Özel” olan, sadece görünüşte, “kamusal”ın önceliği altında örgütlenir. Aslında tersi (devrilmesi gereken tersine dünya) kurulur. Bütün mekân özel işletme, özel mülkiyet, aile modeline göre ele alınır: biyolojik yeniden-üremeye ve doğurganlığa göre düzenlenmiş üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi.

VI, 17. – Mimesis, mekânın bu tahakkümünde kendi rolünü ve işlevini yerine getirir: Doğal sonuçlarıyla birlikte taklit, analoji ve analoginin az çok düşünülmüş izlenimleri, benzerlikler ve benzemezlikler, metafor ve mecazlar (bir terimin yerine diğerinin konması, parçadan bütüne gönderme). Çelişik rol: Henüz belirsiz bir arzuya mekânı işgal eden bir model atfeden taklit, bu arzuyu şiddete, daha doğrusu mekânı işgal eden karşısında bir karşı-şiddete mahkûm eder. Mimesis, bileşenleri ve değişkeleriyle birlikte, yarı kurmaca, yarı gerçek bağdaşıklık olarak soyut “mekânsallığı” yerleştirmeyi sağlar. Doğa, görünüşte yeniden-üretilecek taklit edilir: Örneğin bir ağaç, ya da bir çalı, ya da bir ağaç imgesi, ya da bir ağaç fotoğrafı gibi, doğanın ve doğallığın işa-

retlerini üretir. Böylece doğanın yerine güçlü ve yıkıcı bir soyutlama geçirilirken, “ikinci doğa”nın ya da uygun doğanın üretimine erişilemez; ikisinin arasında kalınır. Orijinal doğadan uzak ama kendi düzeyinde somut “ikinci doğa” yapaylığın içinden geçmiş olur, ama yine de “doğal” hiçbir yanı kalmaz. Mimesis, yapaylığın içine yerleşir: Görsel olan, mutlak anlamda ayrıcalıklı kılınmış optik, ilk doğayı, dolaysızı, bedenselliği yapaylığın içinde taklit eder.

Toplumsal (mekânsal) pratiğin, zaten bölünmüş olan doğanın bir kısmını, dolayısıyla beden ve bedeni oluşturan ikiliklerin bir bölümünü öncelikle sezgisel olarak kavradığı artık biliniyor: ya delik, uçurum, ya da küçük tepe, aydınlatılmış küçük dağ; ya “dünya” ya “evren.” Ya eğri, daire, yuvarlak ya da yükselen-alçalan düz çizgi. Yeniden oluşturmaya çalıştığımız bu ustalıklı yöntem, Antik siteden beri, kadınlığı [*féminitude*] hem entegre etmeyi hem de sürgün etmeyi, küçük bir mekân parçasını ona vererek hakim olmayı ve onu erkek, eril ya da erkeksi ilkeye tabi olmuş “dişiliğe” [*féminité*] indirgemeyi sağladı. Pratik, “habitus” halini almış, sonra da “intellectus”a dönüşmüş bir “intuitus”a göre çeşitlenmiş mekânlar üretti. Hissedilir ama çoktan zihinsel (intuitus), “saf” ve “doğal”, ama çoktan büyümüş, şişmiş, oluşturulmuş, dolayısıyla başkalaşım geçirmiş duyumdan çoktan kurtulmuş dolaysızlıktan yola çıkarak bu başkalaşimleri doğurdu. Böylece, toplumsal mekân topraktan doğdu ve inatla takip edilen bir “entelektüelleştirmeye” göre yükseltile, homojen ve patojen, sapkın ve normlu, baskıcı ve rasyonelleşmiş siyasal bir “ortam”ın, yani devletin, iktidarın ve stratejinin “ortam”ının üretimi olarak mekânsallığı aşan soyut (geometrik, görsel, fallik) mekânın inşasına vardı. Mutlak anlamda siyasal bu “ortam”, başka deyişle mutlak siyasetin mekânı ne hal alır? Metaforlaşmadan mecazlaşmaya giderek, eksiksiz bir tolojiye erişilir: Sadece yeniden-üretilebilir olan için üretilir, dolayısıyla ancak yeniden-üreterek, geçmiş üretim taklit edilerek üretilir. Nihai çelişki: Mekân üretici kapasite sadece yeniden-üretilebilir olanı üreterek, telârlanabilir olanı ve telârları doğurur. Mekân üretimi tersine, mekân içinde şeylerin yeniden-üretimine döner. Mimesis (simülasyon, taklit) bilgiye, tekniğe, iktidara dayalı yeniden-üretilebilirliğe dönüşür, çünkü yeniden-üretilebilirlik toplumsal ilişkilerin sürdürülmesini (yeniden-üretimini) garanti eder.

VI, 18. – Yaygın deyişle “siyasal sorun”, ayrıntılı bir hal alır. O da mekân gibi, birçok sorgulamayı, birçok tez ve problemi içerir: genel olarak *siyasallık* ve toplumsal pratik içindeki statüsü sorunu; *siyaset* ve kapitalist üretim tarzı içindeki rolü sorunu; *siyasetçiler*, devlet adamları ya da devletin adamları, bunların yetiştirilme ve (deyim yerindeyse) seçilme sorunu.

Devleti ve siyaset(çiy)i ilgilendiren sorular, soyut kalır, tıpkı cevaplar gibi; yani, devlet ile mekân arasındaki ilişkiye odaklanmadıklarında, zihinsel bir mekân içine yerleşirler.

Her zaman gerçek olan bu ilişki daralır: Devletin mekânsal rolü, geçmişte ve şimdi, aşikâr bir hal alır. Devletin idari ve siyasi aygıtları, sermaye yatırımlarına (ekonomiye) soyut olarak müdahale etmekle artık yetinmiyorlar (hiç yetinmişler miydi?). Bir toprak parçası üzerinde dağılmış ekonomik üretim ve toplumsal faaliyet birimleri olduğu sürece, onları birleştirerek ulus türünden bir mekânsal birimi sadece devlet oluşturabilir. Ortaçağın sonunda Batı Avrupa’daki şehir ve kent sistemi önceki çağların mutlak (dinsel) mekânının yerine laikleştirilmiş bir mekânı geçirdi. Zaten birlikçi nitelikte olan, fakat henüz dağınık birimlerden oluşan bu siyasal mekân üzerinde kraliyet iktidarının, oluşum halindeki ulusal devletin mekânı yükseldi. Devlet ile mekân arasındaki bu tarihsel ilişki daha önce analiz edilmişti.

Bugün, devlet ve (bürokratik ve siyasal) aygıtları mekâna sürekli müdahale ediyorlar ve ekonominin bütün mercilerinde ve tüm düzeylerinde müdahale etmek için araçsal mekândan yararlanıyorlar. Öyle ki, toplumsal (genel) pratik ve siyasal pratik, mekânsal pratik içinde buluşma eğilimi gösteriyor; böylece, mantıksal bir tutarlılık değilse de bir bağdaşıklık kazanıyorlar. Fransa’da anlık eylemler, yetkililer (valiler) tarafından “yol gösterici” denen planlamanın ve toprak düzenlemenin buyurduğu genel eylemlerle eşleştiriliyor; ulus içinde olup biten hiçbir şey devletin ve “servisleri”nin dışında kalmıyor. Bunlar mekânın üstünü örtüyorlar.

Sadece devlet düzeyinde düşünen ve eylemde bulunan insanlar bölgesel ve yerel düzenekleri, akış ve ağları bilirler (örneğin “el emeği yatakları”nı iş gücünün üretken bir şekilde tüketildiği yerlere bağlayanları).

İlişki ve ağların çoğalması, çeşitli yerleri kendi aralarında doğrudan doğruya bağlayarak, bu yerlerin tecritlerine son vererek, fakat kendinden doğan özellik ve farkları yok etmeden, devleti giderek gereksiz kılıyor.

Çemberi gevşetmek isteyenlerin, üretim birimlerinde (işyerleri) ve territoryal birimlerde (şehirler) adem-i merkezileştirmek, *tabandan* yönetimi (özyönetim) örgütlemek isteyenlerin kâh yaygaracı ve nafîle, kâh derinden gerekçelendirilmiş talepleri buradan doğuyor. Gücün bütün araçlarıyla donanmış ve tek bir merkeze, başkente tabî olan karar merkezlerinin inşa edilmesine yönelik devletçi eğilim engellenmiş oluyor. Yerel iktidarlar (belediyeler, eyaletler ve bölgeler) kolay kolay absorbe edilmeye izin vermiyorlar. Zaten devlet her şeyi yapamaz, her şeyi bilemez, her şeyi yönetemez; elinden gelenin azamisi, elinde tutamadığı şeyi imha etmektir. Hegelci mutlak devlet kendi mekânı içinde kendini üretmeyi başaramıyor, çünkü kendini tamamlamadan önce kendini yok ediyor.

Demek ki, belli bir “çoğulculuk” hâlâ ayak diyor; iktidarlar arasında, yani savunmacı ya da saldırgan şekilde kendini ortaya koyan gruplar, sınıflar ve sınıf fraksiyonları arasında çatışma olmadığı sürece bu da pek bir önem taşıyor. Yerel iktidarlar ile merkezi iktidarlar arasındaki çatışmalar, bütün dünyada çok büyük bir önem ve ilgi görür. Bunlar, kimi zaman, yasak eşliğini aşmaktan başka bir şeye imkân tanır. Bunu söylerken, Amerikan liberalleri gibi mevcut haliyle çoğulculuğa dayanmak gerektiğini değil, imkân tanıdığı şeye dayanmak gerektiğini belirtiyoruz...

VI, 19. – Geçici ya da kalıcı sayısız grup genellikle cemaatçi “yeni bir yaşam” yaratmaya çalıştı. Cemaatlerin denemeleri, hataları, başarıları, yenilgileri, bunları anlamayı sağlayacak kadar yergi ve övgüyle karşılaştı. Engeller ve yenilgi nedenleri arasında, kuşkusuz, uygun bir mekânın, morfolojik bir icadın yokluğu vardır. Manastır toplulukları ya da diğer örneklerdeki gibi eski toplulukların hedef ve amaçları hazdan çok tefekkürdü. Bir manastırdan daha “güzel” ne olabilirdi? Ama şu ihtiyat payını da korumak gerekir: Bu binaların hiçbirisi güzellik ve sanat için inşa edilmemişti; amaç ve hedef: Dünyadan elini eteğini çekmek, çileci bilgelik, tefekkürdü. Tuhaf ve paradoksal olgu olarak: Şehvet ve haz mekânları da vardı ama ender. (Girnata’nın, Elhamra ve bahçesinin, Val-de-Loire’daki birkaç şatonun dışında ve belki Palladio’daki birkaç villa dışında pek örneğine rastlanmaz. Tabii edebiyattaki kurmaca örnekler, Thélème manastırı, Binbir Gece Masalları’nın sarayları, Fourier’nin düşleri hariç). Zevk ya da sevinç mimarisi, toprağın nimet-

lerini kullanacak cemaatin mimarisi hâlâ icat edilmeyi beklemektedir. Toplumsal talep ve siparişin esini nedir? Hazdan ve dinlenmeden (çalışmamadan) ziyade, ticaret ve mübadele, ya da güç, ya da üretken emek ya da feragat ve ölüm.

Valérie Solanas'ın *Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu*'ndaki* (derin bazı hınçlardan esinlenen) intikamcı tasvir ve analizleri, uzaktan bile olsa takip edildiğinde, şiddet ve keder üzerinde temellenen erkeklerin başarısız mekânının bir kadınlar mekânına yerini bırakması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Sahiplenme kadınlara yakışır ve kadınlardan gelecektir; oysa ki eril ya da erkeksi niyetler sadece neşesiz tahakküme ya da ölümün feragatine varmıştır.

Modern toplulukların hepsi değilse de çoğu, var olan bir mekânın yönünü değiştirmekle yetinip, sahiplenilmemiş bir mekânsal morfoloji içinde coşkularını yitirdiler: burjuvazinin büyük evi, yarı harap şatolar, köylülerin köyleri, banliyö evleri.

Bir haz mekânının icadı muhtemelen *seçkin* bir evreden geçecektir. Seçkinler, niceliksel tüketim modellerini, homojenleştirici yöntemleri bir yana atıp reddederler. Bununla birlikte, bu seçkinler, farklılıkları taklit ederek birbirine benzerler. Oysa ki gerçekten farklı olan ve muğlak (bilinçsiz) bir şekilde farklılık arayan “kitleler”, niceliksel ve homojen olanı kabul ederler. Neden? Kuşkusuz, onların yaşamaktan önce hayatta kalmaları gerekir de ondan!

Demek ki seçkinlerin bir rolü vardır ve bu öncelikle şudur: Kitlelere, “kitleselleşmeye” göre, niceliğin katı zorlama ve ölçütlerine göre yaşamının gücünü (imkânsızlığını) göstermek. Oysa emekçi kitleler bu imkânsızlığı zaten çalışma yaşamında hissediyorlar; onların yapması gereken, bunu “çalışma dışındaki” bütün yaşama yaymaktır.

Seçkin topluluklara ve onların halk kitleleriyle ve emekçilerle ilişkilerine ne olursa olsun, üretici güçlerin (teknik ve bilgi) kapasitesiyle uyum içinde yeni bir mekânın üretimi tek bir toplumsal gruptan değil, global ölçekteki, yani dünya çapındaki gruplar (sınıflar ve sınıf fraksiyonları) arasındaki ilişkilerden kaynaklanır.

Demek ki, mekânla ilgili bir sorun, kimileri “tepkili” (yaygın söz dağarında “gerici”), kimileri “liberal” ya da “radikal”, “ilerici”, “ileri”

* Çev. Ayşe Düzkan, Sel Yayıncılık, 2002. (ç.n.)

demokrat, hatta devrimci çok çeşitli insanın gizli anlaşmasına (siyasetçiler tarafından genellikle böyle suçlanır) yol açıyorsa, buna şaşmamak gerekir. Bir karşı-mekân öneren ve onu yürürlükteki stratejilerin karşısına çıkartan, bu türden bir proje karşıtı ya da plan karşıtı koalisyonlar bütün dünyada, Boston, New York, Toronto’da olduğu gibi, İngiltere ya da Japonya şehirlerinde de gözlemlenir. Kimi “tepkililer”, böyle bir projeye kendi ayrıcalıklı mekânlarını, bahçe ve parklarını, kendi doğalarını ve yeşilliklerini, kimi zaman sevimli eski evlerini ve kimi zaman aile kulübelerini savundukları için karşı çıkarlar. Kimi “liberal-ler” ya da “radikaller”, bu aynı projeye genel olarak kapitalizmin ya da herhangi bir finans grubunun veya falanca “organizatör”ün mekâna el koymasını sağladığı için karşı koyarlar. Örneğin bilimle ideolojinin karması olan ekolojide de görüleceği üzere, bazı kavramların muğlaklığı, en tuhaf ittifakları mümkün kılar.

Sadece siyasal bir parti, üyelerine, katılımı ya da ideolojide homojenlik dayatabilir. Tersine, koalisyonların çeşitliliği geleneksel siyasal partilerin mekân sorunları karşısındaki kuşkuculuğunu açıklamayı sağlar.

VI, 20. – Bu yeni temel üzerinde oluşmuş, bireysel ve/veya kolektif her “özne”nin kullanımı ve hazzı öğrendiği bu mekân, günümüzde doğum halinde, emekler vaziyette bulunmaktadır. “Karşı-toplum” ya da “karşı-kültür” projeleri muğlaklıktan kurtulamaz. “Kültür” kavramı belirsizken, tıpkı bilinçdışı gibi içine her şey tıktırılırken, içine ideoloji dahil edildiği gibi tarihin sonuçları da katılırken, yaşam tarzının yanında bedeninin bilinmeyen gereklilikleri de dahil edilirken, bir karşı-kültür ne anlama gelir? Toplumu tanımlamak kolay değilken, toplum ve karşı-toplum kelimeleri “kapitalizm”i, “sosyalizm”i, “komünizm”i, zaten ikircikli bu terimleri belirtmediklerinde tanımlı bütün anlamlarını yitiriyorsa, bir karşı-toplum neyin ifadesidir?

Mübadele değeri üzerinde kurulu toplum karşısında kullanım değerinin üstünlüğü vardır. Nicelik karşısında, niteliğin. Karşı-projeleri ve karşı-mekânı neyin oluşturduğunu pratikten biliyoruz. Bir nüfus topluluğu, bir otobana ya da kentsel genişleme programına karşı çıktığında, oyun ve buluşma için boş meydanlar, “donanımlar” talep ettiğinde, mekânsal gerçeğin içine bir karşı-mekânın nasıl girdiği algılanır:

Göz'e ve Bakış'a karşı, niceliğe ve homojene karşı, iktidara ve kibre karşı, "özel" in ve işletme verimliliğinin sınırsız genişlemesine karşı, özelleştirilmiş mekânlara karşı, sıkı sıkıya belirli yerlere bağlanmış işlevlere karşı. Elbette, *neden olunmuş* farkların, dolayısıyla bir kümeden önce gelen ve kendini oluşturmayı ve ("müstakil evler dünyası"nda ve banliyölerde olduğu gibi) kapatmayı hedefleyen sistem tarafından kışkırtılmış farkların, sistemin elinden kurtulan *üretilmiş* farklardan ve zor ve şiddet yoluyla sistemin içine geri sokulmuş *indirgenmiş* farklardan güçlükle ayırt edildiği de vakidir. Karşı-mekânın ve karşı-projenin mevcut mekânı taklit ettiği, onun parodisini yaptığı, onun içinden çıkmadan onu az çok kopyaladığı da elbette vakidir.

Merkezi devleti rahatsız edebilecek tek şey, doğrudan doğruya top-rağa bağlı eylem kapasitelerinin, yani belediyelerin ve bölgelerin "yerel iktidarlar"ının merkezi iktidara muhalefetidir ve bu, bir tür çoğulculuğu dahil edebilir (ya da yeniden dahil edebilir). Bu direniş ve bu karşı-eylem, az çok özerk bir özyönetime sahip ayrı teritoryal birimleri kaçınılmaz şekilde korur ya da ortaya çıkarır. Aynı kaçınılmazlıkla, merkezi devlet, bu yerel özerklikleri indirgeyerek, onların tecridinden ve zayıflığından yararlanarak güçlenme eğilimindedir. Buradan çok özgün bir diyalektik hareket doğar: devletin güçlenmesi, ardından zayıflaması, hatta çözülmesi, çürümesi; yerel güçlerin yükselişi, ardından düşüşü. Ve, er ya da geç çözülen çelişkilere ve bir döngüye göre bu böyle devam eder. Nasıl devam eder? Muhtemelen, devlet makinesinin yerine, tabanın kontrol ettiği ve beslediği enformasyon makineleri geçer. Mekân sorunsalını bu şekilde güç ve sosyo-politik güç ilişkileri terimleriyle ortaya koymak, tuhaf ikilemlerden kaçınmayı sağlar. Ya şehir yoktur, ya da bir sistemdir; ya mekân atıl bir dayanaktır ya da dolu ve bütün bir ekolojik gerçekliğin "ortamı"dır. Ya kent duvarda bir oyuğu işgal etmektedir, ya da bir öznedir. Sadece ve sadece tabanın ekonomik baskısı (sendikalar, hak talepleri, grevler) artı-değer üretimini dönüştürebilirse, sadece mekânsal pratiğe dayalı bir baskı artı-değerin paylaşımını, yani toplumun kolektif "çıkarlarına", "kamu hizmetleri"ne yönelik toplumsal artı-ürün bölümünün dağılımını değiştirebilir. Taban baskısının bu yönde etkin biçimde uygulanabilmesi için, sadece "genel çıkarlar"ın idarecisi olarak devlete saldırmakla yetinmemesi gerekir. Bir sınıfın hegemonyasından doğmuş olan bu devletin işlevi, başka şeylerin yanında

ve giderek mekânı daha fazla örgütlemek, akışları daha fazla düzenlemek, ağları daha fazla denetlemektir. Devlet, artı-değerin genelini, toplumu idareye ayrılmış artı-ürünün önemli bir kısmını buna ayırır. Tabanın baskısı, kentleşmeyi, bina yapımını, mekân planlamasını denetleyen, mekânın örgütleyicisi olan devlete yönelmelidir. Dolayısıyla bu taban baskısı, karşı-mekân, karşı-plan ve karşı-projeleri, yukardan dayatılan strateji, plan ve programların karşısına çıkartarak, mekâna müdahale yeteneğini, kendi sınıf çıkarlarını yönetirken bütün toplumun da üzerine yerleşen devlete karşı yöneltebilir ve yöneltmelidir.

VI, 21. – “Karşı-mekân”, “reform” ile “devrim” arasına yerleşmiş gözüken karşıtlığı aşabilir. Karşı-mekân yaratmaya yönelik her öneri, görünüşte en önemsizi bile, mevcut mekânı, stratejilerini, homojenlik, iktidar ve kurulu düzen karşısında şeffaflık gibi hedeflerini tepeden tırnağa sarsabilir. Kullanıcıların sessizliği böyle açıklanır: En ufak hareketlerinin sınırsız sonuçları olduğunu ve üzerlerine tüm ağırlığıyla çöken düzeni (üretim tarzı) kımıldadıkları anda kaldırıp atacıklarını hissederek.

İlk bakışta paradoksal gelen sonuç: Başlangıçta tabi olan, sapma ya da türev kimi mekânlarda üretici kapasite gözlemlenir. Bunlar arasında boş vakit mekânları da yer alır. Başlangıçta kurulu düzenin denetimlerinden kurtulmuş gözüken bu mekânlar, birer oyuna benzer görüntüleri sebebiyle, geniş bir “karşı-mekân” oluşturuyor gibi görünürler. Yanılsama! Boş vakit sürecinin ilave bir talimata ihtiyacı yoktur: Tıpkı emek gibi yabancılaşmış-yabancılaştırıcı olan, buna simetrik olarak telafi edilmiş ve telafi edici olan boş vakit, entegre edici ve entegre edilmiş “sistem”in (üretim tarzının) parçasıdır. Başlangıçta işçi sınıfının zaferi (ücretli izin, tatil, hafta sonu, vb.) olan boş vakit, bir sanayi halini alır, neo-kapitalizmin fethine, burjuva hegemonyasının bütün mekâna yayılmasına dönüşür.

Tahakküm altındaki mekânın genişlemesi anlamına gelen boş vakit mekânları hem işlevsel olarak hem de hiyerarşik olarak düzenlenirler. Üretim ilişkilerinin yeniden-üretimine hizmet ederler. Bu şekilde denetlenen ve yönetilen mekân, özgül zorlamalar, törensel kurallar ve beden hareketleri (örneğin bronzlaşma), söylemsel kalıplar (söylenmesi ya da söylenmemesi uygun olanları) dayatır; ta ki mekân modellerine ve ka-

lıplarına varana dek (özel hayatın ve ailevi üremenin ayrıcalığıyla birlikte, otel, bungalov). Dolayısıyla bu mekân da ikamet edilen “kutular”dan, üst üste konmuş ve birbirlerini ezmiş “düzlemler”den oluşur. Fakat, *aynı zamanda*, beden burada rövanşı alır ya da en azından bunu talep eder. Dolayısıyla kendini mekân (ve bağıntılı olarak, insan türünü) *doğuru*cu olarak (neyle? pratikle, kullanımla), dolayısıyla kendi sonuçlarının inkâr ettiği ve ardından yeniden oluşturulan pozitiflik olarak tanıtmaya ve böyle kabul görmeye çalışır. Plaj, insan türünün doğada keşfettiği tek haz yeridir. Koku alma ve cinsellikten, görselliğin ayrıcalığı olmaksızın görmeye dek tüm duyu organlarıyla birlikte beden, dolayısıyla bütünsel beden, *diferansiyel alan* şeklinde davranma eğilimindedir. Beden, emekten, işbölümünden, çalışmaların belirli yerlere yerleştirilmesinden ve yerlerin uzmanlık alanlarına ayrılmasından kaynaklanan zamansal ve mekânsal zırhını parçalar. Beden kendini (klasik ve felsefi anlamda) “öznellik” ve (her taraftan parçalanmış, görsellik ve imge tarafından bağlam değişikliğine uğratılmış) “nesnellik”ten çok ve daha iyi “özne” ve “nesne” olarak ortaya koyma eğilimindedir.

Boş zaman mekânı içinde ve bu mekân aracılığıyla bir mekân ve zaman pedagojisi yavaş yavaş biçimlenir; potansiyel ve inkâr edilmiş halde kuşkusuz, ama endikasyon ve kontrendikasyon olarak. Zaman, kendi kullanım değerini onarır. Çalışma mekânının zımni ya da açık eleştirisi, parçalanmış (uzmanlaşmış) hareketlere, dilsizliğe, rahatsızlık ve sıkıntıya yol açar.

Dolaysız olana, organik olana (dolayısıyla da doğaya), aşılmış bu şeylere geri dönüş, öngörülmeleyen farklar yaratır. Ritimler, müzik sayesinde, belli belirsiz ve acemice ama etkin bir şekilde, yeniden itibar kazanır. Doğal varlığın ve doğal mekânın gerçek *sahiplenilmesinin* yerini simülasyon ve mimesis alsa bile, bu ritimler unutulmaya izin vermez. Bedenin çağrısı tersine dönse bile: Güneş altında, plajda denizi seyrederek tam pasiflik...

Boş vakit mekânı, toplumsal olanla zihinsel olan, hissedilir olanla idrak edilir olan, keza gündelik olanla olağandışı olan (şenlik) arasındaki ayrımlar gibi ayrılıkları aşmaya *yönelir* (söz konusu olan sadece bir eğilim ve bir gerilimdir, kendi yolunu arayan bir kullanıcı ihlalidir).

Boş vakit mekânı, saldırı ve kopuş noktalarını belirtir: Gündelik ve kentsel, beden ve bedeninin içinde tekharlardan doğan (beden hareketleri,

ritimler, döngüler türünden) farklar. Bir yanda emek için ve emek tarafından yeri belirlenmiş, anıtsal eski mekânlar arasında, diğer yandaysa hazzın ve sevincin potansiyel mekânları arasında geçiş yeri olan boş zaman mekânı, çelişkinin en yetkin hal aldığı mekândır. Mevcut üretim tarzı orada en kötüyü ve en iyiyi, asalak ur ile taşkın bir halde yeşillenen dalı üretir; canavarlıkları ve (tutamayacağı) vaatleri saçıp savurur.

VI, 22. – Bir şehrin katliama hangi noktaya kadar direnebileceğini, onun kökünü kazımanın ne kadar güç olduğunu Paris gösterir. Her kent mekânında olduğu gibi, orada da her zaman bir şey olur, ama her şey aynı yönde gitmez. Neo-kapitalizm ve merkezileştirici devlet, şehrin tarihsel deneni kısmını çıkarlarına göre kullanıyor olsa da, bu merkezin yakınında bazı kesimler halka açılarak popülerleşir; yabancı emekçiler ve Afrika’dan gelenler, Belleville tarafında, canlılığını koruyan bir mahallede, sürtüşmeksizin yan yana yaşarlar. Belli bir “seçkin kesim” Marais’ye yerleşmiş olsa da, bu “seçkinler” (entelektüeller, eski ve yeni serbest meslek sahipleri) halkla teması küçümsemez. Bu bakımdan, “ikamet ettikleri” semt ve banliyölerine sıkı sıkıya yerleşmiş olan eski burjuvaziden farklıdır. Marais’nin ve civarının, proleter ve hatta alt-proleter bir nüfusla birlikte, daha uzun süre üretime (zanaatkârlığa, küçük ve orta sanayiye) bağlı kalması imkânsız değildir.

Dolayısıyla Paris eskinin canlılığından ve kentsel şenliklerinden tamamen kopmamıştır. 68 Mayıs’ında gördüğümüz gibi, şehir bir pota, bir odak olarak kalmaktadır. Çelişkinin en yükseği: Şehrin, bilhassa atılımlarına, mümkünü ve imkânsızı keşfine, kültürel deneni gelişimine, çok çeşitli eylem ve faillerine, yani halka, intelligentsia’ya, öğrencilere, sanatçılara ve yazarlara bağlı olan dünya çapındaki ününü koruması isteniyorsa, siyasal iktidarın ve hegemonik sınıfın bu odağı söndürmekte bir çıkarı olamaz. Ama aynı zamanda, siyasal iktidar ve ekonomik bakımdan hakim olan burjuvazi, bu kaynaşmadan çekinmekte, boğucu bir merkezi karar mekanizması altında onu ezmek istemektedir.

Şehir adını hak eden bütün şehirlerde olduğu gibi Paris’te de merkeziliğe ve anıtsallığa bağlı etkiler uygulanmaya devam etmektedir. Bu hareketler, belirli bir nedenle mekânda kışkırtılan içirme-dışlama üzerinde temellenir: Merkez uzaklaşarak ve dağıtarak bir araya geti-

rirken, anıt ancak uzaklaştırarak cezbeder. Eski özelliklerin -etnik yapıların, “kültürlerin”, milliyetlerin özelliklerinin- indirgenmesi yoluyla farklılıkların kaçınılmaz üretimi buradan kaynaklanır. Kenti gayrimenkulleştirmek imkânsızdır. Onu sabitlemek onu öldürmektir, zaten bunun yapılmasına izin de vermez. Tahakküm altına alınan, katledilen kentsel gerçek yeniden oluşma eğilimi gösterir; mantığın sınırlarında, oradadır, kendi alanındadır, bütünüyle dağılmış ve cansızdır. Erişilmesi güç bir tehditkâr sınır... İnsanların, “sakinlerin”, “kullanıcıların” pasifliği ile aktifliği arasındaki çelişki, asla tamamen pasiflikten yana çözümlenmez.

“Kentsellik” mi? Bundan daha çelişik bir şey yoktur. Kentsellik, bir yandan, sınıf mücadelesinin belli bir yön değişikliğine imkân tanır. Şehir ve kent tehlikeli “unsurlar” saçar. Aynı zamanda, nispeten zararsız “hedefler” belirlemeyi, ulaşımın ya da “tesisler”in iyileştirilmesini sağlar. İşyerleri ve bürolar içinde kapalı kalamayacak eylemlerin sahnesi olur. Mücadelelerin ortamı olan Şehir ve Kent, aynı zamanda bu mücadelelerin kozudur. İktidar yerlerine erişmeden, buraları işgal etmeden, eski morfolojinin fiili eleştirisini içeren, dolayısıyla bizzat Siyasal-olanın (Siyasetin) statüsünün eleştirisini içeren yeni bir siyasal morfoloji inşa etmeden iktidar nasıl hedeflenir? Laf arasında şunu da belirtmeli ki, kırsal ile kentsel arasındaki piç uzlaşma (“köykent”), kimlerinin, özellikle de orada yaşayanların sandığı gibi, tahakküm altındaki mekânın dışına çıkmaz. Hem kent mekânını hem de kır mekânını değersizleştirir. Bu mekânların çatışmalarını aşmadığı gibi, tersine, bunları, devlet mekânı tarafından “yapılandırılmamışsa” şekilsizliğin içine düşen bir magmaya sürükler.

Siyasal olarak tahakküm altındaki mekâna sahip çıkmak geniş kapsamlı bir siyasal sorun ortaya atar ki bu, Siyasal-olanın (Siyasetin) ve devletin radikal bir eleştirisi yapılmadan, yol ve süreç ne olursa olsun, devlet çökmeden çözümsüzdür. Sahiplenilen ile tahakküm altında olan arasındaki karşıtlık, bu düzeyde, diyalektik çelişki halini alır. Mekâna sahip çıkma, kentselin gelişimi, “şehir-köy” çatışmalı ayrılığının aşılması olarak gündelik hayatın başkalaşması; bütün bunlar devletle ve Siyasetle çatışmaya girer.

Bu açıklama ışığında, devletin sadakatli ya da sadakatsiz “öznelere” dayattığı tahakküm kurucu – tahakküm altındaki mekân, *pax etatica*’nın (nasıl ki *pax romana* olmuşsa, kapitalist ülkelerde de *pax*

capitalistica'nın) görünüşte şiddetsiz mekândır. Görünüşte şiddetten kurtulmuş soyut mekân şiddeti içerir. Bu yazgıdan kurtulduğunu sanan mekânlar, banliyölerin, evlerin, ikinci konutların, sahte kırların ve doğa simülakrlarının mekânları da aynı durumdadır. Devletin çöküşüne dair Marksist teori, şu merkezi fikir nedeniyle yeniden güncellik kazanmaktadır: Mekânın devletçe idaresi, yıkıcı ve öz-yıkıcı bir sabitlik mantığı içerir.

VI, 23. – Mekânları kamusal ya da genel (Ka ya da G); özel (Ö); dolayımlayıcı ya da aracı karma (K) olmak üzere üç düzeye, iç içe giren ve birbirine dolanan düzeylere bölen şifre anahtarı burada belli bir önem kazanır. Gerçekten de, toplumsal mekânı siyasal düşünceden farklı deşifre eder ve buyurur. Siyasal bakış açısında, mekâna dair hiçbir şey tahakkümden kaçamaz ve kaçmamalıdır (sadece görünüşte kaçabilir). İktidar bütün mekânı denetlemek ister ve yönetebilmek için bölerek, “ayrık-birleşik”, “parçalı-homojenleşmiş” halde korur. Şifre anahtarı, mekânın unsurlarını soyut mekânın içinde ayrı ayrı tutamadığından, bir başka perspektifi gerektirir. İçkin farklılıkları yeniden dahil eder ve “kompakt”, aynı zamanda da gayet gelişkin mekânlar, sadece meditasyona ve inzivaya uygun yerler değil, buluşma ve geçiş yerleri öngörür. “Mikro” düzeyi (mimarlık, mesken ve yaşam alanı, komşuluk), “orta” düzeyi (şehir, kentleşme, şehir-köy ilişkisi) ve nihayet, “makro” düzeyi (mekânsal planlama, düzenleme, ulusal toprak, genel ve dünya çapı düzeyini) birbirinden ayırmadan ayırt eden bir düzeyler analizine bağlanır. Bununla birlikte, bu “şifre anahtarları” bu parçaları mekânın içinde sınıflandırmakla yetinir; bilgi ise mekânın üretimine yönelir.

VI, 24. – Siyasal iktidar, mevcut haliyle, içkin bir çelişkiyi kışkırtır. Geçiciliği, akışları ve katışmaçları denetler. Toplumsal mekânın bileşenlerinin ve onu oluşturanların, özellikle de enerji, hammadde, el emeği, vb. akışı gibi mevcut haliyle “ekonomi”yi ilgilendirenlerin hareketliliği artar. Denetim sabit kurumları, karar ve (şiddetli ya da değil) eylem merkezlerini gerektirir. Dahası, pedagojik ve hatta oyuna benzer bazı temel faaliyetler de kalıcı yerleşmeler gerektirir. Akışların ve katışmaçların hareketliliğinin doğal ritim ve döngülerle fazla bir ilişkisi olmadığını belirtmeliyiz. Dolayısıyla, geçici ile kalıcı arasında, merkezileşmiş bir iktidarla

çözmesi güç, özgün ve özgül bir çelişki doğar. Mekânsal formların çeşitliliği, pratiğin esnekliği daha da artar; keza işlevlerin değişkenliği, çok-işlevliler ve işlevsizler de artar. Aralarda, beden kendi rövanşının yolunu açabilecek midir? Birinci ve ikinci doğaya ne olur?

VI, 25. – İmge ve işaretler, işaretler ve imgeler dünyası, bu aralıkları işgal etmeye yönelir. Mutluluğun ve tatminin işaretleri. Doğanın ve Eros'un işaretleri. Tarihin, sahiciliğin ve üslubun işaretleri. Dünyanın işaretleri: Öteki dünyanın ve başka dünyanın işaretleri. Neo-falanca ve neo-filanca, eskinin, hürmet gösterilenin, hayran olunanın işaretleri ve yenilikler olarak tüketilir. Kentselin işaret ve imgeleri.

Bu imge ve işaret dünyası, yaşlı “dünya”nın bu sonu (*mundus est immundus*), var olanın kıyısında, gölge ile ışık arasında, tasarlanan (soyut) ile algılanan (okunur-görünür) arasında yer alır. Gerçek ile gerçektışı arasında. Aralıklarda, iki arada. Yaşantı ile düşünce arasında. Aşına olduğumuz paradoks: yaşamla ölüm arasında. Kendini şeffaflık (dolayısıyla saflık) sanır; sanki zihinsel ile toplumsal, mekân ile zaman, dışarı ile içerisi, ihtiyaçlar ile arzu arasında uyum sağladığı için; söylemlerin, sistem olarak dilin, mantık olarak düşüncenin (kavuşulmuş) birliği içinde sanki birleştirici olduğu için teskin edicidir. Kendini doğru dünya sanır; ama belki de buna hakkı vardır, ki bu Doğru’yu (mutlağı) biraz daha tehlikeye atar. Şeffaflıkla hüküm sürer. Oysa geçirimsizliğe, doğallığa (“doğa”ya değil, doğanın işaretlerine) gönderme yapar.

Tuzaklı bir dünyadır bu: Dünyaların en tuzaklısı, tuzak-dünya. İçeren şey, köşe bucakta, kıyılarda saklanır. Sanattan, kültürden söz edilir, ama söz konusu olan paradır, pazardır, mübadele değeridir, iktidardır. İletişimden söz edilir; sadece yalnızlıklar vardır. Güzellikten söz edilir; bir marka imgesi söz konusudur. Şehircilikten söz edilir, hiçbir şey yoktur.

İmgeler ve işaretler dünyası göz kamaştırır, sorunların etrafından doluşır ve sorunları sulara gömer, “gerçeği”, yani imkânı saptırır. Mekânı işaret ederek işgal eder. Mekânsal pratiğin yerine zihinsel, dolayısıyla soyut bir mekân geçirerek, işaretlerin-imgelerin soyutlaması içinde yanıltıcı olarak birleşmiş mekânları ayırık bırakarak yapar bunu. Farkların yerini diferansiyel işaretler almıştır ve sonuç olarak, üretilmiş farkların yerine daha baştan neden olunmuş ve işaretlere indirgenmiş farklar geçmiştir.

İmgelerin ve işaretlerin bu uçucu yiten mekânı yine de istikrara erisemez. Kaçar. Daima bir yeniliğe ihtiyaç duyar, ki bu da baş dönmesi yaratır. Öyle ki, kimi zaman bu dünya bir delikten, biraz genişletilmesi yetecek birkaç çatlaktan boşalıp gidecek gibi gelir. Varlıksal ya da varoluşçu yanılgı: Eğer biri gerekli kelimeleri söylerse ya da el kol hareketlerini yaparsa, pisliklerin boşluğu işlemeye başlayacaktır. Çok güvenmeyin! İmgelerin ve işaretlerin tuzaklı mekânında yanılısamalar tuzaklar arasında sayılır. İmgelerin ve işaretlerin kurmaca-gerçek dünyasını dağıtmak için, büyümlü bir ifadeden ya da ritüelleşmiş bir jestten fazlası gerekir, filozofun sözlerine ya da peygamberin jestlerine ihtiyaç vardır.

“Gerçeğin” içinde, imgelerin ve işaretlerin büyüleyen ve muğlak dünyasının uzun vadeli etki göstermesini engelleyen nedenler ve gerekçeler ortaya çıkar. İşbölümüyle bağlantılı olarak -fakat onunla çakışmadan- ürünler ve üretici işlemler çeşitlenir. Kelimenin gerçek anlamıyla imalatın etrafı, el emeği çalışmasının ve iş yerlerinde yeri belirlenmiş icra görevlerinin önemini azaltmaya yönelik artan bir önem kazanır. Sanayinin “üçüncü sektörleşmesi”nden söz etmiştik. Varsayımsal ya da teşvik edilen, içerilen ya da manipüle edilen “ihtiyaçları” ve sonuç olarak çok sayıda enformasyonu dikkate alan üretim anlayışı büyük bir rol oynar. Üretici çalışmanın giderek daha karmaşıklaşan örgütlenmesi buradan kaynaklanır, çünkü kavrayış ile kârlılık karşı karşıya gelir ve ürünlerin kat ettikleri döngüler çeşitlenir. “İşyeri servisleri”, eklentileri ve taşeronluklar çoğalır. Bunun sonucunda kentsel merkezler (geleneksel olarak “şehir” diye adlandırılır) üretici sürecin entelektüelleşmesini üstlenirler (geleneksel olarak adı, “üretimde bilimin rolü”, “üretici güç olarak bilgi” olur). Bu durum, bilimsel ve sınai, ilgili gruplar arasında güç, kuvvet, prestij ilişkilerine yol açar.

Mekân içindeki (çok çeşitli, tüketime yönelik) *şeylerin* üretim sürecinin homojenleşmeyi onaylamak yerine yalanladığını söylemek çok abartı olmaz. Dolayısıyla sadece tarihsel alana ve duruma, coğrafi olarak belirlenmiş mekâna bağlı olmayan bazı diferansiyel özellikler incelik kazanabilir. Ekonomik denen süreç bir çeşitliliğe doğru gider;⁶ ki bu da homojenleşmenin bugün mevcut haliyle ekonomiden ziyade siyasetten

6 Bu düşünceler Richta'nın yapıtından esinlenir: *La civilisation au carrefour* (tercüme éd. Anthropos).

kaynaklandığı hipotezini doğrular; soyut mekân iktidara araç olarak hizmet eder. Genel olarak mekânsal pratik, özel olarak kentleşme pratiği (şehrin parçalanması, kent dokusunun genişlemesi, merkeziliklerin oluşumu) tek başına ele alman ve kâh niceliksel sonuçlarıyla kâh teknolojik veçheleriyle tanımlanan sanayi büyümesiyle tanımlanamaz. “Şehir” ne işletme ve fabrikadan daha geniş üretici birim olarak tahayyül edilebilir, ne de üretime tabi tüketim birimi olarak.

Önceki analizlerden çıkan sonuç, şu andan itibaren toplumsal mekânın (mekânsal pratiğin), nicelenebilir faaliyetlerin (yani sonuç olarak kendi programlarını açıktan dayatan yeniden-üretimin) soyut mekânı karşısında belli bir özgürlük derecesini *potansiyel olarak* elde ettiğidir.

VI, 26. – Mekân (sadece gözlerle ve zihinle değil, bütün duyularla ve bedenin tümüyle) ne kadar çok incelenir ve ne kadar iyi ele alınırsa, mekânda işleyen, mekânın parçalanmasına ve başka bir mekânın üretimine yönelen çatışmalar o kadar çok ve o kadar iyi kavranır.

Mekânsal pratik ne mevcut bir (kentsel ya da ekolojik) sistemle ne de (iktisadi ya da siyasi) bir sisteme uyumla tanımlanabilir. Tersine; homojen mekânı kendi kullanımlarına yönelten çeşitli grupların potansiyel enerjileri sayesinde mekân teatralleşir, dramatize olur. Mekân, müzik sayesinde, ihtiyaçların ve arzuların fizyolojik (cinsellik) ya da toplumsal (zevk yerleri denen yerler) olarak özelleştirilmiş mekânlara yerleştirilmesini aşan diferansiyel semboller ve değerler sayesinde, muğlaklığa, ihtiyaç ve arzuların ortak doğumuna teslim edilerek erotikleşir. Logos ile Anti-Logos arasında, ki bu terimler en geniş anlamda, Nietzsche’nin verdiği anlamda ele alınır, kimi zaman azgın, kimi zaman gevşek, eşitsiz bir mücadele cereyan eder. Logos döküm çıkarır; sınıflandırır; düzenler; bilginin gelişimini sağlar ve iktidar için ondan yararlanır. Nietzscheci Büyük Arzu ayrılıkları aşmak ister; yapıt ile ürün, tekrarlanan ile diferansiyel, ihtiyaçlar ve arzular ayrımıdır bunlar. Logos’un tarafında ise, örgütlenme biçimleri, sanayi işletmesinin veçheleri, sistemler ve her şeyi -şunu, bunu- sistemleştirme teşebbüsleriyle incelemeye ve kendini ortaya koymaya devam eden rasyonalite vardır. Mekân üzerinde tahakküm kurmaya ve mekânı denetlemeye çalışan güçler birleşir: İşyeri ve devlet, kurumlar ve aile, *kuruluş* ve kurulu düzen, loncalar ve oluşmuş bedenler. Diğer tarafta, mekâna sahip çıkmaya çalışan güçler vardır:

topraksal ve üretici birimlerin çeşitli özyönetim biçimleri, topluluklar, hayatı değiştirmek isteyen ve siyasal kurumları ve partileri aşmaya çalışan seçkinler. Zevk ilkesi ile gerçeklik ilkesinin mücadelesinden ibaret olan psikanalitik formülasyon bu büyük mücadelenin soyut bir ifadesini ve zayıflamış bir versiyonunu verir. Devrimin güçlü versiyonu, ekonomizm, üretimcilik, çalışma etiği gibi düşük yorumlar karşısında kendi yolunu açar. Bu azami versiyon doğrudan doğruya Marx’a ve onun bütünsel devrim (devletin, ulusun, ailenin, çalışmanın, siyasetin, tarihin, vb. sonu) projesine gönderme yaparak, üretim sürecinin giderek daha fazla ortaya çıkan otomatikleşmeyle ilgili merkezi fikrine bir başka fikri ekler; başka bir mekânın üretimi fikridir bu.

“Logos-Eros” arasındaki büyük diyalektik hareket, “tahakküm kurma – sahiplenme” çatışmasıyla birlikte, bir yanda teknik ile teknisite, diğer yanda şiir, müzik arasındaki çelişkiyi içerir. Diyalektik bir çelişki -bunu hatırlatmaya gerek var mı?- hem birliği hem de karşı karşıya gelmeyi varsayar. Sahiplenmenin izi olmadan, saf, mutlak halde ne teknik vardır ne de teknisite. Bununla birlikte, teknik ve teknisite özerk kapasiteler haline yükselme eğilimi gösterirler; sahiplenmeden çok tahakküme doğru ve niteliksel olandan çok niceliksel olana doğru giderler. Teknikler ve belli bir teknisite olmadan müzik yoktur, şiir yoktur, tiyatro yoktur. Bununla birlikte, sahiplenme belli bir nitelik içinde tekniği ortadan kaldırmaya yönelir.

Mekân içindeki sayısız çarpıklık ve uyumsuzluk buradan kaynaklanır (bunları farklarla karıştırmamak gerekir). İmkânlar engellenir; hareket kademe yitirerek sabitliğe dönüşür. Mekân, yanlış bilinç doğurur mu? Bir ya da birden çok ideoloji doğurur mu? İçinde işlem gören ve kimileri onu desteklerken kimileri de değiştiren güçlerle birlikte ele alınan soyut mekânın, yanlış bilinç ve ideoloji etkilerine yol açtığı söylenebilir. Fetişleştirerek, imkânları indirgeyerek, çatışmaların ve farkların yerine bağdaşıklığı ve şeffaflığı geçiren bu mekân kendini ideolojik olarak motive eder. Bir ideolojinin ve bir yanlış bilincin sonucu değil, bir pratiğin sonucudur. Kendi bilgisizliğini kendi yaratır. Bununla birlikte, çatışmalar, özellikle *mekân* ile *zaman* arasındaki çatışma bizzat bilgi düzeyinde kendini gösterir. Soyut mekân, zaman karşısında kendi ezici ve baskıcı kapasitesini ortaya koyar. Zamanı (şeyleri ve artı-değeri üreten çalışma zamanıyla ilgili olan hariç) özgül bir soyutlama içine fırlatıp

atar. Zamanın böylelikle mekânın kısıtlayıcı kullanımına, parkurlara, yollara, güzergâhlara, ulaşım çarçabuk indirgenmesi beklenebilirdi. Halbuki zaman indirgenemez. En yüksek zenginlik olarak, kullanımın yeri ve ortamı olarak, dolayısıyla hazzın ortamı olarak yeniden belirir. Soyut mekân, zamanı dışsallığım, işaret ve imgelerin, dağılmanın alanına çekmeyi başaramaz. Zaman mahremiyet olarak, içsellik, öznellik olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda doğaya ve kullanıma yakın döngüler olarak (uyku, açlık, vb.) ortaya çıkar. Duyumsallığım, enerjinin, “yaratıcılığın” yatırımı, işaretlerin ve gösterenlerin basit pasif kavramışına onun içinde karşı çıkar. Oysa böyle bir yatırım, bir şey “yapma”, dolayısıyla “yaratma” arzusu ancak bir mekânın içinde mekân üreterek tamamlanabilir. Tahakkümü örten sahiplenmenin soyut işaretleriyle uyuşmayan mekânın “gerçek” sahiplenilmesinin kendi talepleri vardır.

VI, 27. – “İhtiyaç-arzu” arasındaki diyalektik ilişki, burada sürdürülen teorik arayış ve hazırlıktan ancak kısmen kaynaklanır. Kendi içinde karanlık, ekolojik söylemlerin kararttığı bu ilişki kendine özgü bir açıklama gerektirir. Bu “ihtiyaç” kavramı bazı belirlenimleri içerir ya da ileri sürer. Birbirinden ayrılan *ihtiyaçlar* vardır; ve eğer ihtiyaçlar bilimi Hegel’le birlikte bir “ihtiyaçlar sistemi” mefhumunu getiriyorsa, bu sistemin bir bütünlük içinde ve bu bütünlüğün kültür, ideoloji, ahlak, işbölümü gibi gereklilikleriyle tanımlanan anlık bir gerçekliği olabilir ancak. Belirlenmiş her ihtiyaç kendi nesnesini er ya da geç bulur, çünkü ihtiyaçları kışkırtan üretici faaliyetler onlara uygun ürünleri de getirir. Her ihtiyaç, kendi nesnesi içinde, onu tüketerek tatmin olur, fakat tatmin onu ancak geçici olarak ortadan kaldırır; ihtiyacın tekrarlanan bir niteliği vardır; tatmin olunca daha güçlü, daha eksiksiz bir şekilde yeniden doğar, ta ki doyumluğa ya da yok olmaya varana dek.

Arzuya gelince, retorik onu tamlık olarak gösterme eğiliminde olsa bile, bu kavram muğlaklıktan kurtulamaz. İhtiyaçların berisinde, *arzu* kelimesi canlı varlığın enerji kullanımını belirtir; bu kullanılabilirlikler, tanımlı nesnesi olmadan, şiddetin ve yıkımın ya da öz-yıkımın içinde, patlayıcı bir şekilde harcanma eğilimi gösterir. Teolojik ve metafizik dogmatizm, arzunun başlangıçtaki *ilgisizliğini* daima inkâr etmiştir. En aklı başında teologlar için bile arzu, daha baştan, arzunun ve ebedi olanın arzusudur. Psikanalistler için cinsel arzu“dur”, annenin

ya da babanın arzulanmasıdır. Güçlük oluşturan şudur ki, başlangıçta *ilgisiz* (nesnesiz, nesnesini arayan, çoğu zaman teşvik görerek komşu mekânda buna erişen) arzu, aynı zamanda, kullanılır (patlamalı) enerji olarak *belirlenir*. Bu enerji, ihtiyaçlar alanında ve karmaşık ilişkide belirginleşir – nesnelleşir: “Üretici çalışma – eksiklik – tatmin.” Nesnelere (ürünlere) bağlı tanımlı ihtiyaçların bu alanının ötesinde, “arzu” kelimesi hâlâ kullanılabilir enerjilerin bir amaca, bir hedefe doğru toplanmasını belirtmektedir. Hangi amaç, hangi hedef? Bir doruk anında yıkım ve öz-yıkım değil, yaratıcılıktır bu: Bir aşk, bir varlık, bir yapıt. Büyük Arzu (Eros) alanı, (Nietzsche’nin izini taşıdığını gizlemeyen) bu yoruma göre, arzuya açılır.

Kavramdan ziyade şiirsel olarak (dolayısıyla niteliksel olarak) iyi belirlenmiş bu perspektif içinde, *mekân içindeki* şeyler ve ürünler, bütün ihtiyaçlara değilse de ihtiyaçlara denk düşer: Her biri kendi tatminini burada arar, kendi nesnesini bulur ve üretir. Özel yerler falanca ihtiyaç ile falanca nesnenin buluşma yerini tanımlarlar ve kendilerini de bu buluşmayla tanımlarlar. Nesnelerin görünür kalabalığı ile ihtiyaçların görünmez kalabalığı mekânı doldurur.

R. Girard’ın “nesneler” ve “özneler” hakkında söyledikleri,⁷ çoğu mekân hakkında da söylenebilir: Şiddet yoluyla kutsallaştırılan bu mekânlar, prestijlerini, kurban etmeden ya da cinayetle, savaştan ya da terörden alırlar.

İhtiyaçlar (hepsi ve her biri) tekrarlanma, dolayısıyla yapay ya da “gerçek” (ama gerçek ile yapay güçlkle ayırt edilir) nesnelerin tekrarlanmasını gerektirme eğilimi gösterse de, çoğalırlar; tekrarlana tekrarlana ölürler, ki bu fenomene “doygunluk” denir. Arzu, ihtiyaçların berisinde ya da ötesinde, biraz yumuşak bu hamuru mayalandırır. Hareket durgunluğu engeller ve farkları üretmeye devam eder.

VI, 28. – Matematikte ve müspet bilimlerde “tekrar” (yineleme, başa dönme) “fark”ı üretir. Neden olunmuş – indirgenmiş bu fark, formel özdeşliğe yaklaşır ve tam bu esnada belirlenen “artık”, daha ileri aşamadaki yeni bir analizin konusunu oluşturur. Zincirleme, mantıksal bir şeffaflık içinde, yahut bu şeffaflığa mümkün olduğunca yakın bir şekilde

7 *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1973.

meydana gelir. 1’den sonsuza kadar sayısal diziler buradan kaynaklanır. Deneysel bilimlerde değişimleri ve değişkenleri, kalıntıları incelemeyi sağlayan şey, bir düzeneğin sürekliliği, koşulların doğru tekrarıdır.

Müzikteki ve şiirdeki fark ise, tersine, farkı etkin kılmayı sağlayan tekrarlananı doğurur. Genel olarak sanat ve sanatsal duyarlılık, önce potansiyel, hissedilmiş, öncelenmiş, sonra üretilmiş, azami farka dayanır. Bu farka dayanırlar, ki buna “esin”, “proje” denir; bu da yeni yapının yeni olmasını motive eder. Neden sonra, şair, müzisyen ve ressam, araçları, yöntemleri, teknikleri, kısacası gerçekleşme yolunu tekrarlanan edimlerde bulur. Çoğu zaman proje başarısız kalır ve esinin boşuna olduğu ortaya çıkar: Ortaya konmuş ve varsayılmış fark yanıltıcıydı, belirmesi, yani uygun araçları (madde ve malzeme) kullanarak nesnel olarak üretilmesi imkânsız bir görünüştü. Kendini rahatlıkla (özel olarak) duyuların sonsuzluğu olarak gören projenin sonsuzluğu başarısız kalır. Niyetin özgünlüğü bir yinelemeye, yeniliği ise bir izlenime, bir abartıya indirgenir.

Bedenin muamması, onun yakın ve derin sırrı, “özne”nin ve “nesne”nin (ve bunların felsefi ayrımlarının) ötesindedir; tekrarlardan, (doğrusal ve döngüsel) hareket ve ritimlerden yola çıkarak farkların “bilinçdışı” üretimidir. Bedenin bilinmeyen mekânında, yakın ve uzak, tekrarlanan ile diferansiyelin bu paradoksal birleşmesi, bu temel “üretim” hiç durmadan cereyan eder. Dramatik bir sırdır bu; çünkü bu şekilde yaratılan zaman, yeniyi getirirse de, olgunlaşmamışlığın ve olgunluğun hareketi içinde yaşlılığı ve ölümü de getirir: Korkunç, trajik ve nihai tekrar. En yüksek fark budur.

Soyut mekân (bundan araçsal olarak yararlananlar) “tekrar-fark” ilişkisini antagonizmaya doğru iter. Gerçekten de, bu mekân tekrarlanana, mübadele edilebilir ve birbirinin yerine geçebilir olana, yeniden üretilebilir ve homojen olana bel bağlar. Farkları, neden olunmuş farklara indirger: Bu farklar, bu şekilde öngörülen, bu şekilde önceden imal edilen, bu şekilde bütünüyle gereksizleşen “sistemler” kümesi içinde hoş görülebilir. Bu indirgemeci hedef içinde hiçbir araç, çürüme, terörizm, zorlama, şiddet, bir yana bırakılmamıştır. Kullanım yoluyla ve kullanımın içinde farkı onarmak için karşı-şiddet, karşı-terör eğilimi de buradan kaynaklanır. Tesadüfi olaylar olan yıkım ve öz-yıkım yasa halini alır.

Canlı varlığın tensel bedeni gibi, toplumun mekânsal bedeni de, ihtiyaçların toplumsal bedeni de “soyut bir korpus”tan ya da işaretlerin (semantik ya da semiyolojik, “metinsel”) “bedeni”nden şu bakımdan farklıdır: Bunlar, fark doğurmadan, üretmeden, yaratmadan yaşayamaz. Bunu onlara yasaklamak onları öldürmek demektir.

“Varlığın” bu aşağı sınırına yakın olarak, mimarlar, “şehirciler”, planlamacılar gibi bazı mekân üreticileri debelenip dururlar. Buna karşılık diğerleri keyiflerince orada bocalayıp durur, çünkü mübadele edilebilir ile birbirinin yerine geçebilir olanı, nicelikseli, işaretleri, yani tahakküm altındaki mekânda bulunan sermayeleri, “gayrimenkul” malları, kutu şeklinde inşa edilmiş üç boyutlu cisimleri, teknikleri ve yapıtları manipüle ederler.

Bilhassa mimar rahatsız bir konumdadır. Bilim ve teknik insanı olarak, belirli bir çerçevede üretici olarak, tek taraftan dayanmaktadır. Esinlenmiş, sanatçı kişilikli, kullanıma ve “kullanıcılara” duyarlı biri olarak ise diferansiyele dayanmaktadır. Onun yeri, acı veren bu çelişkidir ve hiç durmadan birinden diğerine gidip gelir. Mimar olarak ona güç bir görev düşer: Ürün ile yapıt arasındaki ayrımı aşmak. Bilgi ile yaratı arasında giderek derinleşerek önünde açılan ayrımı aşmaya umutsuzca çalışırken, çatışmaları yaşamak onun yazgısıdır.

Fark hakkı, pratik edim ve eylemlerden, etkin mücadelelerden kaynaklanabilecek şey olan somut farkların formel ifadesidir. Fark hakkı, yüksek mücadeleyle kazanılmamış hiçbir hak vermez. Bu “hak”, kapitalist üretim tarzında normal ilişkilerin kod ilkesi olan mantıki ve hukuki formuyla değer taşıyan mülkiyet hakkının tersine, içeriğiyle değerlidir.

VI, 29. – Kimi sanat ve mimari teorisyenleri (Umberto Eco gibi) semiyolojik unsurların, dolayısıyla eğri ile doğrunun, bölgelere ayrılmış form ile (özekteş dalgalı denen) değirmi biçimin diferansiyel rolü üzerinde uzun uzun ve güçlü bir şekilde dururlar. Bu ısrarın kendince nedenleri vardır ve semantik ya da semiyolojik “diferansiyel” kavramı elde tutulabilir. Bununla birlikte, asgari (neden olunmuş) fark ile azami (üretilmiş) fark arasındaki ayrım işin içine girerek perspektifleri değiştirir. Betonun köşeli sertliklerinin arasına, orasına burasına kimi eğimler dahil etmek, örneğin solucan biçimli birkaç bina inşa etmek bir

şeydir; ama yetmez. Endülüs mimarisi misali şehvet mekânları elde etmek için eğrilerin, kıvrımların, arabesklerin, bükümlerin şehvetli kullanımını tahayyül etmek ve gerçekleştirmek de başka bir şeydir. Mekâna ve mekân pedagojisine dair bütün bildiklerini henüz ne bitkisel ne de mineraller bize teslim etmiştir. Bitkilerin bir çeşidi ya da türü içinde, “doğa” farklara *neden olur*; bir yanda özdeş ve tekrarlanan ile diğer yanda benzemez ve diferansiyel arasındaki paradoksal ilişkiyi keşfeden Leibniz, birbirine tamamen benzeyen iki ağaç, hatta aynı ağacın iki yaprağı bile yoktur, diyordu. Fakat doğa bir başka kapsamdaki farkları da *üretir*: Bitkisel ve hayvansal başka türler, başka formlar, başka duruşları, başka yaprakları olan başka dokudaki ağaçlar. Yine de burada, sınırlandırıcı bazı koşullara tabi olan ağaç biçimi söz konusudur.

Bilme yoluyla yaratılmış mekânlar neden doğanın, manzaraların, canlı varlıkların mekânlarından daha az çeşitli, üretilmiş-yapıt olsun?

VI, 30. – *Hakiki mekân ile mekânın hakikati* arasındaki çelişkiye kadar varan farklılığın tüm kapsamı buradadır.

Doğru mekân, yani bilimsellik kisvesi altındaki soyut bir kopuşla oluşmuş felsefenin ve (felsefenin) epistemolojik uzantısının mekânı, bu doğru mekân önce düşünürün kafasında biçimlenir ve ifade bulur, sonra toplumsal ve hatta fiziksel “gerçekliğe” yansır. Bilgi üzerine, bilginin formel çekirdeği üzerine mülahazalarla bunu meşrulaştırmaya çalışır. “Teorik insan”, bilgiye indirgenmiş insan varlığı, yaşanmış geçinen tasarlannmış onun içine yerleştirmeye girişir. Bilginin çekirdeği zorunlu ve yeterli olma iddiasındadır; merkez, tanımlı ve kesin, dolayısıyla mutlak olma iddiasındadır. Çare ister siyasal iktisattan gelsin, ister tarihten ya da dilbilimden, isterse de ekoloji gelip falanca zayıflığın yerini doldursun, stratejik işlem değişmez. Hedef de. Sonuç: Kimi zaman filozofların sisteminin eski anlayışını uca iten sağlam bir dogma olmaksızın ortaya çıkmış bir üst-dogmatizm ve küstah bir ton. Yıkım ve öz-yıkım momenti yakında gelir. Bu zihinsel mekân “gerçek” mekânı soyutlamaya indirgeyici, asgari farklara varmayı sağlayıcı olarak işler. Dogmatizm ekonomik ve siyasal gücün en şüpheli girişimlerine hizmet eder. Genel olarak her bilim, özellikle de uzmanlaşmış her bilim, mevcut üretim tarzı çerçevesinde, doğrudan doğruya idarenin ve üretimin hizmetine girer. Resmi belgelerin itiraf ettiği gibi, idare, “giderek karmaşılaşan

bir çevre”yle karşı karşıya olduğunu gördüğü anda bilimi keşfeder, öyle ki idareciler bu çevreyle “yeni bir ilişki sistemi” kurarlar. Resmi bilgi olarak kurumlaşan ve oluşan felsefenin ve bilimin bu “kamusal hizmeti”, kalıcı ve sağlam prototipinin Hegelcilik olduğu bir “sistem”de zihinsel mekân ile siyasal mekân arasındaki özdeşleşmelerle doğrulanır. Böylelikle, “Hakiki” fikri, ardından anlam fikri, sonra da yaşanmış ve “yaşamak” fikirleri tehlikeye düşer. Temsil mekânı mekânın temsili içinde kaybolur; biri diğerini yutar; ve toplumsal pratikle birlikte parantez içine alınmış olan mekânsal pratik, egemenliğini ilan eden bu düşüncenin düşünülmemişi olarak kalır.

Buna karşılık, bu hakim ve resmileştirilmiş eğilimin tersine, *mekânın hakikati* onu bir yandan toplumsal pratiğe bağlarken, diğer yandan, felsefenin teorik olarak oluşturduğu ve birbirine bağladığı kavramlara bağlanır; fakat bu haliyle, özellikle pratikle bağlantıyla, onu aşar. Toplumsal mekân, hakikatini oluşturan bir üretim teorisinden kaynaklanır.

Mekânın hakikati böylelikle zihinsel mekânda ve toplumsal mekânda ortak olarak var olanı ve sonuçta onların farklılıklarını belirtir. Bunlar arasında ayrım değil, bir mesafe vardır. Karışıklık değil, bir moment ya da ortak unsur vardır. *Merkezilik*, bilginin, bilincin, toplumsal pratiğin ortak yeri olarak keşfedilir. Enerji yoğunlaşmadan, bir odak ya da çekirdek, ardından da, “merkez-periferi”, “odaklanma - yok olma”, “yoğunlaşma - parlama”, “toplanma - doyma”, “toplaşma - parçalanma”, “içte patlama – dışta patlama” şeklinde diyalektik bir hareket olmadan “gerçeklik” yoktur. “Özne” mi? Özne anlık bir merkezdir. “Nesne” mi? Keza, o da öyledir. Beden? Aktif (üretken) enerji odağıdır. Şehir? Kent? Onlar da aynı şekilde.

Form olarak boş merkeziliğin *formu*, bir içeriğe çağrı yapar, falanca nesneyi kendine çeker ve bir araya getirir. Bir eylemin, bir dizi işlemin yeri olarak, *işlevsel* bir gerçeklik edinir. Merkezin etrafında (zihinsel ve/veya toplumsal) bir mekân *yapısı* örgütlenir, hep anlık olan yapı, form ve işlevle bir pratik içine girer.

Merkezilik mefhumu *bütünsellik* mefhumunun yerini alır. Onu yerinden eder, nispileştirir, diyalektikleştirir. Her merkezilik önce oluşur, sonra dağılır, çözülür, parçalanır: doygunluk, yok olma, saldırganlıklar, vb. Bu, “gerçeğin” sabitletlenmesini engeller ve onu hiç durmadan seferber eder. Bu, telâra olduğu gibi diferansiyele de, zamana olduğu kadar

yan yana konmaya da yer bırakan, genel bir *figürü* (merkez ve adem-i merkezi) işin içine katar.

Geleneksel felsefe ve Marx'ın düşüncesi, felsefenin radikal eleştirisi de dahil olmak üzere, (politik ve pratik) bir kopuşun ardından bu şekilde sürerken, somut tümel ile (teoriden yola çıkıp sistemin ötesine uzanan) kavramın kapsamını içeren Hegelci kazanımı yitirmez.

Nietzsche'nin güçlü savı da böylece bu hakikate kavuşur ve katılır: "Hakikat isteminiz, sizin için, her şeyin insanın düşünebildiği, insanın görebildiği, insanın duyumsayabildiği şeylere dönüşmesi anlamına gelmeli! Kendi duyularınızın sınırlarını keşfe zorlamalısınız düşüncenizi." "*Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken*" (Zerdüş, *Auf den glückseligen Inseln*. Mutlu Adalarda). Marx, 1844 *Elyazmaları*'nda duyuların teorisyen olmaları gerektiğini yazmıştı. İnsanın devrimci yolu ve üst-insanın kahramanlık yolu mekânın kavşağında kesişir. Bu yollar birbirinin içine girer mi? Bu başka bir hikâyedir.

VII.

AÇILIMLAR VE SONUÇLAR

VII, 1. – Önceki analiz ve yorumların içinden bir sorgulama geçiyor. Soru şudur: “Toplumsal ilişkilerin varoluş tarzı nedir?”

Toplumsal denen bilimler oluştuğunda, “özne” ve “nesne”, “kendinde” toplum, birbirinden ayrı ayrı ele alınan birey ve grup gibi felsefelerin taklit ettikleri “tözler”in tanımına bağlı kalmaya son verdiler. Diğer bilimler gibi, onlar da ilişkileri incelediler. Fakat bir ilişki iyi belirlenmiş bir durum halinde edimselleşmediğinde nerede barınır? Vaktinin gelmesini nasıl bekler? Bir edim tarafından gerçekleştirilmediğinde kendini ne halde bulur? Praksisin geneline yapılan muğlak bir referansla verilecek cevap fazlasıyla eksik kalır. Analiz, toplumsal ilişkiyi bir *forma* bağlamakla yetinemez, çünkü mevcut haliyle form boştur ve var olabilmek için bir içerik talep eder. Analizi, uygulanmak için nesnelere ihtiyaç duyan bir *işleve* bağlayamayız. *Yapı* da bir bütünün içindeki temel birimleri düzenler; bir tarafta bütünü gerektirir, diğer tarafta birimleri. Dolaşısıyla, analitik düşünce, “özne” ve “nesne”, bilinçdışı, praksisin geneli gibi bertaraf ettiği bu kendiliklere ve tözselliklere gönderme yapar.

Dayanaksız ilişki yoktur, kuşkusuz, ama dayanak nasıl “işler”? Tarihçilerin ve sosyologların nüfus içinde ya da kullanım nesnelerinde ortaya çıkardıkları “maddi alt-katman” bu soruya cevap vermez. “Dayanağın” taşıdığı, naklettiği *ilişkiyle* kurduğu *ilişki* neden ibarettir? Soruyu karmaşıklaştırmak ve bunu ikinci dereceden ifade etmek bizi bir cevaba yakınlıktır, ama güçlüğü gösterir. Logos ve dil teorisyenleri (bizzat Hegel ve Marx) bu güçlüğü iyi görmüşlerdir. Dil olmadan düşünce, düşünüm yoktur; duyular, ağızlar ve kulaklar, titreşen hava tabakaları, sesler, işaretlelerin birbirine eklemlediği yayınlar türünden maddi dayanak olmadan

da dil yoktur. Bu, iki zıt yönde yorumlanabilir. Kimilerine göre -Hegel ve kuşkusuz Marx da bunlar arasındadır- bu “koşullar”, önceden var olan rasyonelliği “ifade ettikleri” için gerçekleşirler. Diğerlerine göre ise, tersine, duyular ve işaretler hiçbir şey “ifade etmez”; keyfidirler ve bir konvansiyonun içinde sadece neden olunmuş farklılıklarla birbirine eklenmişlerdir. Keyfiyet teorisi bu yönde öyle uzağa gider ki, dili bile tehlikeye atar ve beden, itkiler gibi bir dayanağı onarmak gerekir.

Önceden var olan, tözsel-ezeli bir Logos’un müdahalesiyle verilen cevap, sorunun yeniden karşınıza çıkmasını engellemiyor. Hegel’in ve Marx’ın analizleri, onları “şeyler – şey olmayanlar”ı, somut soyutlamaları ortaya çıkarmaya yöneliyor: Hegel’e göre bu “kavram”dır, Marx’a göre ise “meta.” Şey (Marx’a göre, mübadeleye yöneliktir ve bu sıfat altında, ikili bir değerle, kullanım ve mübadele değeriyle donanmış toplumsal bir emeğin ürünüdür), toplumsal ilişkileri hem içerir hem gizler. Bu ilişkilerin dayanağıdır. Bununla birlikte, Marksist analiz eğer takip edilirse, meta olan şey, şey olmaktan çıkmıştır. Şey olarak kaldığı sürece, anlamlandırmalarla aşırı dolu “ideolojik nesne”ye dönüşür. Meta olarak ilişkiler içinde çözülür; artık soyut bir varoluşa sahiptir, öyle ki onda işaretlerden ve işaretlerin işaretlerinden (para) başka bir şey görmeme duygusuna kapılırız. Dolayısıyla, maddenin kalıcılığı dayanak sorununu bütünüyle çözmemiştir.

Sorunu burada öncelikle toplumsal mekân için ortaya koymuş olduk. Ne tözsel gerçeklik ne zihinsel gerçeklik olan “şey – şey olmayan”, soyutlamalar halinde çözümlenmez; ne mekân içindeki şeyler dizisinden, ne de işgal edilen yerler toplamından ibarettir. Ne işaret-mekân ne mekânı içeren işaretler kümesi olduğundan, onun edimselliği, soyut işaretlerin ve içerdiği gerçek şeylerinkinden farklıdır. Bir başlangıç tabanı ya da temeli vardır: Doğa, doğa-mekân ya da fizik. Doğayı, onun yerine geçecek kadar dönüştürerek ve hatta yıkımla tehdit ederek, ağların ardışık ve iç içe geçmiş, daima maddi ama yine de maddiliklerinden ayrı tabakaları, patikalar, yollar, demiryolları, telefon hatları, vb. bu temelde yerleşir. Teori, toplumsal süreç boyunca hiçbir mekânın, doğal başlangıç yerlerinin bile nasıl olup da ortadan kalkmadığını ve yok olmadığını gösterdi. Şey olmayan “bir şey” sürüp gider ve varlığını sürdürür. Bu maddi dayanakların her birinin, onu tanımlamaya yeterli olmayan bir formu, işlevi, yapısı ve zorunlu özellikleri vardır. Gerçekten de, içlerinden her biri belli

bir mekân oluşturur, ancak bu mekânın içinde ve bu mekân dolayısıyla bir anlamı ve erekliliği vardır. Her ağ, her zincirlenme, dolayısıyla her mekân bir mübadeleye ve bir kullanıma yarar. Ürün, işe yarar; kâh üretici olmayan bir şekilde, kâh üretici bir şekilde kullanılır ve tüketilir. Bilindiği gibi, dudakları, kulakları, telaffuz işlevlerini, hava tabakalarını, sesleri, vb. gerektiren, ama bu maddi koşulların tanımlamaya yetmediği bir söz mekânı vardır: eylemlerin ve iç-eylemlerin, çağrılarının ve sorgularının, ifadelerin ve gücün, gizil şiddetin ve isyanların mekânı; mekân üzerine ve mekânın içinde söylemle örtüşmeyen söylem mekânı. Bu söz mekânı, bedenlerin mekânını kapsar ve izlerin, yazıların, buyrukların [*prescrit*] ve kayıtların [*inscrit*] mekânıyla gelişir.

Metaya gelince, ne kilolarca şeker, ne paket paket kahve, ne metrelerce kumaş onun genel varoluşunun maddi dayanağı olabilir. Bu şeylerin barındığı ve beklediği mağaza ve antrepoları, onları taşıyan gemi, tren ve kamyonları, dolayısıyla güzergâhları da dikkate almak gerekir. Bütün bu nesneleri tek tek dikkate alsak bile, meta dünyasının maddi dayanağını henüz kavramış olamayız. Enformasyonla ilgili olan “kanal” mefhumu gibi, “repertuvar, liste” mefhumları da böyle bir nesneler bütünü tanımlamayı sağlamaz. Keza, “akış” mefhumu da. Bu nesnelerin bir mekân içinde nispeten belirli mübadele ağları ve zincirleri oluşturduğunu kabul etmek gerekir. Bu bağlantı ve ekleme noktaları olmadan, bunların bütünü olmadan; keza, bankalar ve sermaye pazarı için, para transferleri için, dolayısıyla kârların karşılaşması ve ayarlanması, artı-değerin paylaşılması için bankacılık ağları olmadan, meta dünyasının hiçbir “gerçekliği” olmaz.

Bu sürecin sonunda, çok sayıda “tabakaları”, ağları ve zincirlenmeleriyle gezegen çapındaki mekân var: Dünya pazarı ve bunun içerdiği geliştirdiği işbölümü, bilişim mekânı, stratejiler mekânı, vb. Gezegen çapındaki bu mekân, düzey olarak mimarlığın, kentleşmenin, mekânsal planlamanın mekânlarını içermektedir.

“Dünya pazarı” egemen bir kendilik değildir, keza eksiksiz ve tam hakimiyet halindeki emperyalizmlerin manipüle ettiği araçsal bir gerçeklik de değildir. Bazı yanlarıyla sağlam, bazı yanlarıyla dayanıksız olduğundan, meta pazarı ve sermaye pazarı olarak ikiye bölünür. Bu ikiye bölünme nedeniyle, mantığı ve tutarlılığı ona ihtiyatsızca uygulamayız. Bilindiği gibi, *teknik işbölümü*, *tamamlayıcılıkları* (rasyonel

olarak zincirlenmiş işlemleri) işin içine katarken, *toplumsal işbölümü*, “irrasyonel” denen şekilde aykırılıklar, çarpılıp bükülmeler ve çatışmalar yaratır. Toplumsal üretim ilişkileri “dünyasal” çerçevede yok olmaz. Tersine, burada yeniden-üretirler. Dünya pazarı, etkileşimler aracılığıyla konfigürasyonlar çizer; değişen mekânların, çelişki ve çatışma mekânlarının yüzeyine yazılır.

Toplumsal ilişkiler, somut soyutlamalar, ancak mekânın içinde ve mekân aracılığıyla gerçek bir varlık bulur. *Onların dayanakları mekânsaldır*. “Dayanak-ilişki” bağlantısı, her vakanın analizini gerektirir; bir içerim-açıklama içerir: bir yaratılış, mekânı dönüştürmüş olan kurumların, ikamelerin, nakillerin, metaforlaşmaların, ön-yinelemelerin vb. eleştirisini içerir.

VII, 2. – Bu tür önermeler bir projeyi, hem betimleyici, hem de analitik ve genel bir bilme projesini içerir-açıklar. Bu bilmeyi etiketlemeye çalışırsak, “mekân-analiz” [*spatio-analyse*] ya da “mekân-bilim” [*spatio-logie*] olarak adlandırabiliriz. Böyle bir terim, “semiyo-analiz” ya da “sosyo-analiz” gibi (psikanalizi bir yana bırakıyoruz), zaten kullanılan terimlere cevap verir ve denk düşer. Dolayısıyla, belli bir avantaj sunsa da, fazlasıyla sakıncalıdır. Öncelikle, temel fikri gölgede bırakma riski taşır. Bilme, mevcut haliyle mekâna yönelik değildir, mekân modeli, tipi ya da prototipi üretmez, fakat *mekânın üretimini* sergiler. Mekânın bilimi (mekân-analiz) mekân *kullanımını*, niteliksel özelliklerini ön plana geçirecektir. Bu bilme içinde, eleştirel moment (bilgi eleştirisi) temeldir. Mekânın bilgisi mekânın eleştirisi içerir.

Nihayet, son nokta: Bir “mekân-analiz” hipotezi, mekân üretiminin sunumunu tamamlayan bir *ritimanaliz* projesine, onu karartarak zarar verebilir.

Bütün (toplumsal) mekân, bedeni unutulacak denli başkalaşırsa bile, onu öldürecek kadar ondan ayrılrsa bile, bedenden kaynaklanır. Uzaktaki düzenin yaratılışı, en yakın düzenden, bedenin düzeninden yola çıkarak gösterilebilir. Mekânsal olarak ele alınan bedenin içinde, (diferansiyel bir alan içinde farklılık olarak ele alınan koku almadan görmeye kadar) duyuların ardışık tabakaları, toplumsal mekân tabakalarının ve bağlantılarının habercisidir. Pasif beden (duyular) ve aktif beden (emek) mekânın içinde birleşir. Ritimlerin analizi, bütün bedenin zorunlu ve kaçınılmaz

onarılmasına hizmet etmelidir. Ritim-analizinin önemi buradan kaynaklanır.* Böylece, bir yöntemden ve kavramların teorik zincirlenışinden çok daha fazlası ile tatminkâr bir bilgiden daha iyisi işin içine katılır.

VII, 3. – Burada sürdürülen arayış ve özümseme çabası, geleneksel felsefe karşısında meta-felsefe konumundadır. Meta-felsefe, felsefeyi felsefe yapan şeyleri, dilini, hedeflerini, içerimlerini ortaya koyar. Bunun sınırlarını gösterir ve bunları aşar. Felsefi arayışta hiçbir şey ortadan kalkmaz, ne felsefenin kategorileri, ne tematiği, ne problematiği. Bununla birlikte, mevcut haliyle felsefe, yol açtığı ve çözümleyemediği çelişkiler karşısında durmuştur. Örneğin filozoflar için, mekân bölünür; mekân onlar için ya kavranabilirdir (tinsel mutlağın özü ve şeffaflığı), ya da kavranılamazdır (tin kademe yitirir; mutlak doğallık, tin dışı). Filozoflar kâh form-mekânı, kâh töz-mekânı dile getirir, kâh kozmosu, aydınlık mekânı, kâh dünyayı, karanlık mekânı dile getirirler.

Mevcut haliyle filozof, mevcut haliyle toplumsal pratiğin ve aktif siyasal eleştirinin dışında kalan spekülâtif, tefekküre dalıcı, sistemleştirici felsefi tutuma bağlı olan bu bölünme ve ayrımları aşamaz. Meta-felsefe ise felsefenin metaforlarını sürdürmez. Tersine, onları teşhir eder. Meditasyon zamana ve mekâna hapis kalmak yerine, bunları ele aldığında, “dilın ağırlarına takılıp kalan” felsefe geride kalır.

Felsefi sistemlerin değersizleşmesinin ve çözülmesinin yıkıma doğru sürüklediği hakikat kavramını ve kavramın hakikatini elde tutmamız gerektiğinden, ideoloji olarak felsefenin eleştirisi güçlükle ilerler. Burada tamamlanmamış olan yapıt, başka yerde sürecektir. Özellikle en güçlü “sentez” ile, yani Hegel’in senteziyle, toplumsal pratikten yola çıkarak Hegel’in radikal eleştirisini yapan Marx’ta, sanattan (müzik, şiir, tiyatro) yola çıkarak bu radikal eleştiriye yapan Nietzsche’de ve her iki tarafta da (maddi) bedenden yola çıkarak yapılan radikal eleştiriler arasındaki karşılaştırmalar sürecektir.

Felsefe bir engele çarpıp durur: “Özne” ve “nesne” sorunu ile ilişkileri sorunu.

* Lefebvre’in verdiği önem sebebiyle, ölümünden sonra 1992’de yayınlanan *Éléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes* [Ritimanalizinin Unsurları: Ritimlerin Bilgisine Giriş] isimli kitabında bu kavramın genişçe işlendiğini belirtelim. (e.n.)

“Özne” mi? Batı’da felsefi bir ayrıcalığa sahip “özne” kavramı, Cogito, düşünen (ampirik ya da aşkın) *Ben*, ortadan kalkar; hem pratikte hem teoride. Yine de, felsefenin ortaya attığı “özne” sorunu temel sorun olmayı sürdürür. Fakat hangi “özne”? Keza, “nesne” ve ilişki de bir hakikat talebinde bulunur. Ama hangi “hakikat”? Özne gibi nesne de ideolojilerle (işaret ve anlamlandırmalarla) dolabilir. Felsefe nesnesiz özneyi, düşünen saf “Ben”i, (“res cogitans”) ve öznesiz nesneyi (makine-beden, “res extensa”) tahayyül ettiğinde, tanımlamaya çalıştığı şeyi umarsızca parçaladı. Descartes’ın ardından, Batı Logos’u parçaları birleştirmeye ve bir montaj oluşturmaya boşuna çabaladı. “İnsan”ın ya da “bilinç”in içinde özne ile nesnenin birliği, kendiliklerin zaten uzun listesine felsefi bir kurmaca ekledi. Hegel az kalsın başaracaktı, ama onun ardından Logos’un hududu, yani mevcut haliyle felsefenin sınıırı olan *tasarlanan* ile *yaşanan* arasında ayrım geri geldi. Daha dün kusursuz bir bilimsellikte ve durulaşmış bir bilgide görülen işaretin keyfiyeti teorisi (ifadeci ve anlamlandırıcı arasında, gösterenler ile gösterilenler arasında, zihinsel ile gerçek arasında, vb.) parçalanmayı şiddetlendiriyordu.

Batı felsefesi bedene ihanet etti; bedeni terk eden büyük metaforlaşmaya aktif olarak katkıda bulundu; bedeni inkâr etti. Canlı beden hem “özne” hem “nesne” olduğundan, kavramların ayrımına destek olamaz; felsefi kavramlar ise “beden-olmayanın işaretleri”nin parçasıdır. Kral-Logos’la birlikte, doğru mekânla birlikte, zihinsel ve toplumsal da tıpkı yaşanmış ve tasarlanmış gibi, tıpkı özne ve nesne gibi birbirinden ayrılır. Maharetli bir topolojiyle dışarıyı içeriye, toplumsalı zihinsele indirgemeyi hedefleyen projeler hep olmuştur. Boşuna! Soyut mekânsallık ile pratik mekânsallık, uzaktan, görsellik imparatorluğu içinde birbirine bakarlar. Buna karşılık, Hegelci felsefenin en yüksek mertebeye çıkardığı devlet aklında, bilgi ve iktidar, sağlam, meşrulaştırılmış bir ittifaka imza atmışlardır. Arzunun öznelciliği ile temsillerin nesnelciliği bu ittifaka saygı göstermiş ve Logos’a dokunmamıştır...

Günümüzde beden, kesin bir şekilde, taban ve temel olarak ortaya çıktı: *felsefenin ötesinde*, hem söylemin hem de söylem teorisinin ötesinde. Özne ve nesne üzerine düşünmeyi eski kavramların ötesine taşıyan teorik düşünce, bedeni mekânla birlikte, mekânın içinde, mekân yaratıcı (üretici) olarak yeniden ele alır. Söylemin ötesinde... Bu, şiirin, müziğin, dansın, tiyatronun içine dahil olmuş geniş bir bilmemeyi beden pedago-

jisi için dikkate almak demektir. Bu geniş bilmeme potansiyel bir bilme-yi içerir. Bu da şu demektir: İkamelerin ve ayrılıkların yeri, metafiziğin ve ön-yinelemenin taşıyıcısı olan felsefenin ötesinde. Felsefilğin ötesi burada anlam bulur: Bedeni soyutlamalara, beden-olmayanın işaretleri-ne dönüştürmekte filozofun kullandığı süreç olan ön-yinelemenin reddi. Meta-felsefe midir bu? Bu, hedefleri yerinden ederek, eski “nesne”lerin yerine yenilerini koyarak, felsefi kavramların kapsamını korumak demektir. Bu, Hegel’den geçerek, Descartes’tan günümüze dek uzanan ve devlet aklına uygun bir toplum içinde, keza bir mekân kavrayışı ve gerçekliği içinde vücut bulan bir düşünce çizgisinin, Batı metafiziğinin tasfiyesi demektir.

Kral-Logos’un bekçisi, Görselin önceliğine imge ve çizimler şeklinde dahil olan *Göz*’dür (Tanrı’nın, Baba’nın, Efendi’nin ve Patron’un gözü); ve temel mülk sıfatıyla soyut mekâna dahil olan Fallik’tir (askerin, kahramanın öznitelikleri).

Bu mekân karşısında zamanın statüsü sorun yaratır ve belirsiz kalır. Din ve felsefe süreye sahip çıktı. Böylece zaman kendini zihinsel gerçeklik olarak ilan etti. Mekânsal pratik, baskıcı-ezici mekânın pratiği ise, zamanı üretken çalışma zamanıyla kısıtlama ve yaşanan ritimleri çalışmanın (bölünmüş emeğin) rasyonelleştirilmiş ve yerleri belirlenmiş hareketleriyle tarif ederek indirgeme eğilimindedir.

Zamanın bir çırpıda ve topyekun özgürleşemeyeceği aşikârdır. Morfolojik yeniliklerin bu kurtuluşu için bir mekân üretiminin gerektiği ise pek o kadar aşikâr değildir. Bu sahiplenme için mevcut mekânların (morfolojilerin) yön değişikliğinin yetersizliğini göstererek bunu kanıtlamak gerekecektir.

VII, 4. – Birçok insanın iyice tanımlanmış bir dönem olarak, şunun ya da bunun (kapitalizmin, yoksulluğun, tarihin, sanatın, vb.) sonu olarak ya da kesin bir şeyin (denge, sistem, vb.) yerleşmesi olarak gördükleri şey, *geçiş* olarak kavranır. Tam olarak Marx’ın belirttiği anlamda değil. Marx’ta “uzun vadeli” bir geçiş teorisi bulunduğu doğrudur. Ona göre, bütün tarih, ilkel komünizm ile gelişmiş komünizm arasında geçiş olarak hizmet eder; ki bu Marx buna kimi zaman “tarih-öncesi” diye atıf da yapar. Bu tez, Hegelci diyalektik ve negatif mefhumuna bağlı kalır. Burada sunulan analiz aynı zamanda genel sürecin ve negatif veçheleri-

nin pratiğe bağlı analizine dayanır. İncelenen geçiş, öncelikle, çelişkile-riyle nitelenir: (ekonomik) büyüme ile (toplumsal) gelişme arasındaki, toplumsalla siyasal arasındaki, iktidarla bilme arasındaki, soyut mekân ile diferansiyel mekân arasındaki çelişkiler. Bu özet liste çelişkilerin bir kısmını kavrar ve bunları hiyerarşileştirmez; bu dönemi süsleyen zehirli çiçekler demetini gözler önüne sermeye bu kadarı yeterlidir. Bu dönemi tanımlamak için, çıkış ve varış yerini -“terminus a quo” ve “terminus ad quem”- göstermek gerekir.

Bunun kökenleri çok eskidedir: başlangıçtaki çalışmamadadır; çaba harcamadan yaratan, satmak yerine veren, acımasızlığı cömertlikten güçlülükle ayırt edilen, zevki acıdan güçlülükle ayıran doğadadır. Bu anlamda, karikatürleştirilmiş ve kısıtlı bir ifade olsa da, sanat doğayı taklit eder; şu farkla ki, şehveti ıstıraptan ayırmaya ve sevinç önermeye çalışır.

Modernitenin güçlülükle yol aldığı dönem, çalışmanın amacı, araçların (tekniklerin, bilmelerin, makinelerin) birikiminin nihai anlamı olarak çalışmamaya doğru gider. Felaketleri göze alarak, değerli ve başarılı olmuş her şeyin son saatlerinin tadını acı acı çıkartarak ancak erişilebilen uzak hedef ve anlamlar. Hegel'den bu yana felsefenin ön plana koyduğu, Valéry'den bu yana çeşitli “modernler”in moda haline getirdiği sonluluğun acı analitiği, “dünya bitti, zaman tükendi, sonluluk karşımızda!” diye hiç durmadan telârlar.

Aynı diyalektik hareket birincil ve ilk doğadan ikincil doğaya, doğa-mekândan hem ürün hem yapıt olan, sanatı ve bilimi kendi içinde bir araya getiren mekâna doğru gider. Bu ikinci doğa, (zorunluluğun, yani şeylerin mekân içinde üretiminin geniş alanını işgal edecek kadar genişlemiş) otomatikleşmenin meyvesi olarak ağır ağır ve güçlülükle olgunlaştı. Bu, (sonsuzca bölünmüş) emeğin, (zenginlik, madde ve malzeme) birikimin(in), indirgemelerin (bilgi ve iktidar aracılığıyla gelişimin önüne çıkarılan engellerin) işgal ettiği bitmek bilmez sürecin sonunda vuku bulabilir. Risk ve tehlikelerle dolu ve olasılıkların açıldığı momentte boşa çıkabilecek devasa süreç.

Bazı büyük bölünmelere göre belirlenen geniş geçiş, farklı ama ör-tüşen birçok biçimde tanımlanabilir. Mekân belirlenmiştir; belirlenmenin de ötesinde, erkeklerin (savaşçı, şiddetli, asker) başatlığıyla oluşur ve bu başatlık da erkeksi denen erdemlerle değer kazanır ve tahakküm altındaki – tahakküm edici mekâna içkin normlarla yayılır. Düz çizgi-

lerin, açılarının, sert (doğrusal) perspektiflerin doğru ve yanlış kullanımı buradan kaynaklanır. Tahakkümcü mekânı üreten eril erdemler -gayet iyi bilindiği gibi- yoksunluğun genelleşmesine, “özel” mülkiyetten büyük hadım etmeye varır. İsyanlar ve kadınlığın rövanşı kaçınılmazdır. Kadınlığın, eril ırkçılığa karşı dışı bir ırkçılık havası edinmesi üzücüdür. Önceki başkalaşimleri tersine çeviren nihai bir başkalaşım gerçekleştirmek, fallik mekânı yıkmak ve yerine bir rahim mekânı geçirmek şart mıdır? Sevinç ve haz mimarisiyle at başı giden uygun mekânın icadı sadece bu olguyla gerçekleşemez. Burada da bir çelişki çözülür, bir ayrılık aşılar. Veyahut...

Mekân içinde şeylerin üretim tarzından mekânın üretim tarzına geçiş sürecinden de söz edilebilir. Şeylerin üretimi kapitalizm tarafından gerçekleştirilmiş, burjuvazi ve onun siyasal eseri olan devlet tarafından tahakküm altına alınmıştır. Mekân üretimi başka koşulları da beraberinde getirir. Bunlar arasında, mekânın özel mülkiyetinin ve eşzamanlı olarak, mekân üzerinde tahakküm kuran siyasal devletin çöküşü yer alır. Bu durum, tahakkümden sahiplenmeye geçişi ve kullanımın mübadele üzerindeki önceliğini (mübadele değerinin çöküşünü) içerir. Eğer bu olmazsa, daha kötüsü olacaktır. Gelecek tahmininde bulunanların hazırladığı kimi “kabul edilemez senaryolar”m gösterdiği budur. Üretici güçlere temel bir önem atfeden Marksist tezi, üretkencilikten çıkartarak, (niceliksel) büyüme dogmatizminden kurtararak korumayı, sadece bir üretim tarzından (şeylerin üretimi) diğerine (mekânın üretimi) çatışmalı geçiş mefhumu sağlar.

VII, 5. – Mekân, bir hedef güden mücadele ve eylemlerin ana kozu olur. Kaynakların yeri, stratejilerin ortaya serildiği ortam olmaya devam eden mekân, tiyatrodan, ilgisiz sahneden, edimlerin çerçevesinden başka bir şeydir. Mekân, hammaddelerden en eksiksiz ürünlere dek, işyerlerinden “kültür”e dek, sosyo-politik oyunun hiçbir malzeme ve kaynağını ortadan kaldırmaz. Bunları bir araya getirir ve tek tek her birini kapsayarak bunların yerine geçer. Buradan geniş bir hareket doğar. Bu hareket boyunca mekân artık bir “öz” olarak, “özneler” için ve onlar karşısında ayrı, özerk bir mantıktan kaynaklanan bir nesne olarak kabul edilemez. Keza bir bileşke ve bir sonuç olarak, bir geçmişin, bir tarihin, bir toplumun ampirik olarak saptanabilir etkisi olarak da kabul edilemez. Aracı?

Ortam? Ara? Evet, ama giderek daha az yansız, giderek daha faal, hem alet hem de gaye olarak, araç ve hedef olarak. İçine hapsedildiği kategoriye tuhaf biçimde aşar: “Aracı.”

Diferansiyel analiz, daha karmaşık ve öncelikle üçlü belirlenimlerin desteği olan toplumsal mekânın *oluşturucu ikiliklerine* vurgu yapmaya son vermedi. Başlangıçtaki ikilikler (simetriler-simetrisizlikler, doğru-eğri, vb.), bu harekete tabi yeni anlamlar edinerek ardışık telârlar sırasında yeniden ortaya çıkmaya devam etti. Üretimin ve yeniden-üretimin dayanağı olan soyut mekân yanılsamalar doğurur, dolayısıyla bir yanlış bilinç, yani kurmaca-gerçek bir mekân bilinci eğilimi doğurur. Fakat bu mekânın kendisi ve buna denk düşen pratik, eleştirel momentten geçerek, daha doğru bir bilme doğurur. Bu doğurmayı hiçbir özel bilim, ne ekoloji ne de tarih açıklar. Diferansiyel analiz, oluşsal bakımdan önce gelen ikilikler içine dahil olan çeşitlilikleri, çoğullukları, çoklukları ortaya koyduğu gibi, bundan kaynaklı uyumsuzlukları, tutarsızlıkları, eşitsizlikleri, çatışma ve çelişkileri de ortaya koyar. Süreçlerin çeşitliliği, sunum sırasında, bir yokluk izlenimi, soyut mekânın tanımlı bir statüsünün olmadığı izlenimi verebilmiştir. Bu bir yanılsamadır. Teori bu mekânın hakikatini, yani homojenleşmeye (tahakküm altındakinin yerleşmesine) yönelik başat eğilim içindeki çelişik karakteri onarmıştı.

Mantık nerede kendini gösterir? Nerede bulunur? Bir özün içinde mi? Bir mekân prakseolojisi düzeyinde mi? (Mekânsal, planlamacı, kentsel) bir sistem içinde mi? Ampiriğin ve mekânsal aracın kullanımında mı? Hayır. Mantık ikili bir kısıtlamayı tanımlar: Bunların başlangıcında tutarlılık, sonunda ise indirgemecilik, homojenleştirici strateji, indirgeme içinde ve indirgeme yoluyla bağdaşıklık fetişizmi vardır. Mantık, birbirine bağlı olanı ayırma ile birleşeni birbirinden ayırma yönündeki şiddete bağlı kapasiteyi belirler. “Mantık-diyalektik” ilişkisiyle ilgili bu başlangıç hipotezi doğrulanmış, argümanlardan ve kanıtlardan destek almıştır.

VIII, 6. – “Modern” denen toplumlarda mekânın büyüyen önemi, pek yakında sahip olacağı ya da şimdiden filiyat bulmuş üstünlüğü sonucuna varmamamız mümkün olabilir mi? Bu üstünlük sadece bir süpermarkette ya da bir komşuluk biriminde yüzeylerin düzenlenişiyle ilgili, dolayısıyla sadece “mikro” ölekte ya da bir ulusun veya kıtasal bir birliğin içinde akışların paylaşımında, yani sadece “makro” ölekte uygulanmakla

kalmaz; her düzeyde, bütün basamaklarda ve bunların bağlantılarında gözlemlenir. Bu önemi antropolojiyle, siyasal iktisatla ya da sosyolojiyle sınırlandıran teorik hata da bu süreçte çürütüldü. Bu saptamalardan birkaç teorik sonuç çıkarmak kaldı geriye.

Bir üretim tarzı çerçevesinde tarihten doğmuş her toplum, bu çerçeveye içkin özellikleriyle birlikte, vaktiyle kendi mekânını şekillendirmişti. Nasıl yapmıştı bunu? Daha önceden gösterdik. Şiddet yoluyla (savashlar ve devrimler), siyasal ve diplomatik kumazlık yoluyla, son olarak da emek yoluyla. Böyle bir toplumun mekânına “yapıt” denebilir. Bir sanatçının elinden çıkma nesne için yaygın kullanılan bu terimin anlamı, bütün bir toplum düzeyindeki pratiğin sonuçlarına dek genişletilebilir. Ülkelerin ve manzaraların “yapıt” olma niteliğini nasıl reddedebiliriz? Ürün ve yapıt bu düzeyde birleşiyordu.

Günümüzde mekân dünya ölçeğindedir (ve hatta yeryüzünün de ötesinde, gezegenler arası bir mekân söz konusudur); keza her basamakta içerilmiş mekânlar vardır. Aslında hiçbir yer yok olmadı, her yer başkalaşım geçirdi. Gezegen mekânını şekillendiren kimdir? Hiç kimse. Hiçbir güç, hiçbir iktidar; çünkü güçler ve iktidarlar orada stratejik olarak çatışır, öyle ki tarih, tarihsellik ve bu zamansal mefhumlara bağlı belirlenimler anlamlarını yitirirler.

“Modernite”nin giderek önem kazanan veçhesi olan bu yeni durumda, bazı neden ve gerekçeler tarihsel alacakaranlıktan çıkarak kendiliğinden aydınlığa erişirler. Bu neden ve gerekçeler yeterince bilindiğinden, düşünce, etkileşimlerin çokluğunu hissedebilir. Dünya pazarı (metalar, sermayeler, el emeği, vb.), teknik ve bilimler, demografik baskı, bu neden ve gerekçelerin parçasıdır ve bunların her biri de özerk birer güç olma eğilimindedir. Daha önce belirtilen ve vurgulanan paradoks: “İnsanlar” üzerinde hüküm süren siyasal iktidar kendi “özne”lerinin işgal ettiği mekân üzerinde tahakküm kurar, fakat bu mekânda kesişen neden ve gerekçelere tahakküm uygulayamaz, bunların her biri kendi eylemini kendisi için ve kendisi aracılığıyla uygular.

Birbirinden az çok bağımsız bu neden ve gerekçeler, etkileri, sonuç ve neticeleriyle birlikte, ki bilginler bu neticeler arasında çevre kirliliğini, kaynakların potansiyel tükenmesini, doğanın tahribini sayacaktır, ürettikleri mekânın içinde bir arada var olurlar. Birçok bilim (örneğin ekoloji, demografi, coğrafya ve sosyoloji) bu sonuçları, nedenlere ve

gerekçelere uzanmadan, kısmi sistemler olarak tarif ederler. Burada nedenler ve etkiler, sonuçlar ve gerekçeler bir araya getirilmeye çalışıldı. Bilimsel alanların ve uzmanlık kesimlerinin ayrımlarını aşan bu toplasma birlikçi bir teori önerir. Birlikçi kelimesi, mekânsal eşzamanlılıkları (az çok dingin ortak-yaşam) içinde, neden ve sonuçların, gerekçe ve etkilerin karışmasına yol açmaz. Tersine. Bu şekilde oluşturulan teorik anlayış, tamamlanmış “bütünlük” olma iddiasında değildir; “sistem” ya da “sentez” hiç değildir. Bu anlayış “faktörlerin”, unsurların ya da momentlerin arasında ayırım yapılmasını gerektirir. Yöntemsel ve teorik temel sav olarak, yine ayrık öğeleri birleştirir ve karışıklıkları ayırt eder. Ayrık olanı birleştirir ve karışmış olanı analiz eder.

Mekân sorunsalı ile mekânsal pratik arasında bir ayırım kendini göstermiştir. İlki ancak teorik bir düzlemde ifade edilebilirken, ikincisi ampirik olarak gözlemlenir. Oysa, yeterince bilgili olmayan, yöntemi ve kavramları bilmeyen düşünce bunları karıştırır. (Felsefeden ödünç alınma terimle) “sorunsal”, zihinsel mekân ve toplumsal mekân üzerine, bunların bağlantıları üzerine, bir yandan doğayla, diğer yandan mantıkla ve “saf” formlarla bağları üzerine sorgulamalardan oluşur. Mekânsal pratik ise mimari, (resmi söylemlerden alınma terimle) şehircilik, parkurların ve yerlerin (toprağın) fiili düzenlenmesi, gündelik hayat ve elbette kent gerçeği gibi çeşitli düzeylerde saptanır, tarif edilir, analiz edilir.

Bilme, klasik metafiziğe göre zamansız ya da tersine, Hegel’den bu yana zamanlı, yani tarihsel oluşun, psikik sürenin, sosyo-ekonomik zamanın mekân üzerinde önceliğini ileri süren (genel) şemalardan yola çıkarak biçimlendi. Tarihsel zaman üzerinde coğrafi ya da demografik ya da ekolojik mekânın önceliğini ileri sürerek, kimi zaman savunulamaz şekilde gerçekleştirilen, altüst oluşa çağrı yapan teorik bir durum söz konusudur. Aslında, bu bilimler daha baştan zamansal olan ile mekânsal olan arasındaki geniş bir çatışmanın alanıdır. Bu çatışma bir bilme krizine yol açamaz; insanlar üzerinde pek güçlü olurken, soyut mekân olduğu gibi üreten, toplumsal ilişkileri orada yeniden-üreten, bu mekâna kaydedilen (teknolojik, demografik, vb.) belirlenimler karşısında pek güçsüz kalan siyasal iktidarla ilişkilerinin yeniden ele alınmasına yol açamaz.

Diller [*‘langues’*], özel olarak bunların her biri, genel olarak da hepsi (lisanlar [*‘langages’*]; bilmenin lisanı da dahil), bilginin metafizik olarak öne çıkarmaya çalıştığı bir zaman-mekân içinde konuşulur ve yazılır.

Bunlar toplumsal zamanı, mekânsal pratiği beceriksizce ifade ederler. Dillerin (sözdizimin olduğu kadar sözlükçenin de) doğum yerlerinin köy olduğu ve daha gelişmiş lisanların doğum yerlerinin ise teoloji-felsefe olduğu doğruysa, başka türlü nasıl olabilirdi ki? Sanayiye ve tekniklerine, “modern” bilimlere gelince, bunlar sadece söz dağarcığına ve dilbilgisine müdahale ederek başlarlar. Kentsel gerçekliğin henüz etkisi azdır; kelimeler eksiktir (“kullanıcı”? Bu pek bir şey demek değildir ve İngilizcede bunu belirten hiçbir kelime yoktur). Dolayısıyla diller ve lisanlar parçalanmalı ve yeniden oluşturulmalıdır. Toplumsal (mekânsal) pratik tarafından ve bu pratik içinde yapılmalıdır bu.

“Bilgi”yi epistemoloji içinde sabitlemek ve tanrısal bilginin simülakrası sözde bir mutlak bilgi oluşturmak yerine, yöntemsel olarak yeniden ele almak, bilmeyi kurtaracak tek şeydir. Hangi yoldan? Eleştirel bilgiyle, bilginin eleştirisini birleştirerek. Bilmenin eleştirel momentine vurgu yaparak. “Bilgi” ile “iktidar” arasındaki gizli anlaşmaları, uzmanlık bilgisinin bürokratik kullanımlarını güçlü bir şekilde teşhir ederek. Kurumsal bilgi (Üniversite’de üretilen bilgi) yaşantının üzerine yükseldiğinde, tıpkı devletin gündelik hayatın üzerine yükselmesi gibi, felaket yakınlaşır, ki bu zaten felakettir.

Böyle bir yeniden inşa olmazsa, bilgi bilmemenin darbeleri ve karşı-bilginin (karşı-teorinin) saldırıları altında, tek kelimeyle, Nietzsche’nin aştığını düşündüğü Avrupa nihilizminin içine çöker.

Derinleştirilmiş eleştiri olmadan bilginin korunması yozlaşmaya yol açar. Mekânla ilgili sorgulamalar da böyledir. Pratiğin dışında, “saf” olduğunu ileri süren ve “üretken” olduğunu hayal eden (ve sahiden öyle olan: boş laf üreten) bir bilgi düzleminde ele alman bu felsefe yapıcı sorgulamalar değerini yitirir. Neye dönüşür? Entelektüel mekân üzerine, bir halkın entelektüel mekânı olan ya da bir dönemin zihinsel mekânı olan “yazı” üzerine, vb. genel mülahazalara dönüşür.

Herhangi bir mekân hakkında zihinsel bir mekânda oluşturulmuş temsil ve şemaları önlem almaksızın nesnelleştirmek, özellikle de filozoflar bu mekânı teorileştirmişler ve epistemologlar da rasyonelleştirmişler ise, imkânsızdır. Tersine, zihinsel bir mekândan yola çıkmadan, soyuttan somuta giden bir güzergâhı kat etmeden, “gerçeğe”, yani (toplumsal ve mekânsal) pratiğe kim erişebilir? Hiç kimse.

VII, 7. – *Alt ile üst arasındaki, beri ile öte arasındaki ayrım, asgari düzey ile azami düzey arasındaki ayrım kadar önemlidir. Sağlam temellere dayalı bir gündelik hayata özlem duyan ülke ve halklar gündelik hayatın berisinde, eksiklik ve ihtiyaç içinde yaşamaktadır; gündelik hayatın eleştirisinin gündelik olmanın ötesinde bir anlamı vardır. Siyasetin durumu da aynıdır. Siyasetin berisinde yaşayan ve düşünen insanlar, gruplar, halklar, siyaset aracılığıyla devrimlere ya da devrimler aracılığıyla siyasal yaşama erişirler. Siyasal varoluşun ötesinde, dolayısıyla yerleşik ulusal devletin ötesinde, siyasal yaşam özellikle belirlenir ve siyasal faaliyet uzmanlık işi olarak bir meslek halini alırken, siyasal makineler (devlet ve parti aygıtları) kurumlaşır; bu durum siyasal eleştiriyi, yani siyasal varoluşun ve aygıtların radikal eleştirisini doğurur; siyasetin yok oluşu da buradan kaynaklanır. İki hareket, bir bireyin, bir grubun, bütün bir halkın bilincinde bir arada barınabilir; ama çatışmasız ve ayrılıklar olmaksızın değil. Yoğun siyasallaşma kendi kendine parçalanır ve daimi siyasal yaşam kendi koşullarını inkâr eder.*

Mekânın siyasal statüsü nedir? Mekân siyasallaşır, ki bu da mekânın depolitizasyonuna çağrı yapar. Politikleşmiş mekân kendi siyasal koşullarını yok eder, çünkü mekânın idaresi ve sahiplenilmesi, siyasal partilerle birlikte devleti de inkâr eder, başka idari formlara çağrı yapar (toprak birimlerinin, şehirlerin, kentsel toplulukların, kazaların, bölgelerin, vb. “özyönetimi” olarak adlandırılacaktır). Dolayısıyla mekân siyasete ve mevcut haliyle devlete içkin çatışmayı şiddetlendirir; anti-politikayı, yani siyasal momentin sonuna doğru, onun öz-yıkımına doğru giden siyasal eleştiriyi siyasetin içine daha güçlü bir şekilde dahil eder.

VII, 8. – Tarihten ve tarihsel zamandan kaynaklanan her şey bugün bir sınavdan geçmektedir. Halkların, grupların ve hatta bireylerin “kültürleri”, “bilinçleri” kimlik yitimini önleyemez; üstelik bu kimlik yitimi diğer terörlere eklenir. Geçmişten gelen referanslar ortadan kalkar. Değerler, az çok tutarlı “sistemler” haline gelmiş olsa da olmasa da, birbirleriyle çatışarak ufanırlar. Eğitimli seçkinler de kendilerini, er ya da geç, fetihlerle ve sömürgeleştirmelerle yoksun bırakılan (yabancılaşan) halkların durumunda bulurlar. Nerede olduklarını artık bilemezler. Neden? *Mekân sınavından* hiçbir şey ya da hiç kimse kaçamaz. Mekân sınavı, Ortaçağın hakikat sınavlarının modern hali olarak, Tanrı’nın yar-

gısının ve klasik yazgının yerini alır. Her fikir, her “değer”, gezegen mekânında karşılaştığı diğer değer ve fikirlerle çatışarak kendi farkını kazanır ya da yitirir. Dahası: Bir grup, bir sınıf ya da sınıf fraksiyonu ancak bir mekân doğurarak (üreterek) “özne” haline gelebilir ve kabul görebilir. Uygun bir morfoloji yaratarak (üreterek) mekâna dahil olmayı başaramayan fikirler, temsiller, değerler, işaret halinde kurur, soyut öyküler olarak çözülür, hayal mahsulü olur. Toplumsal bir grubun kendini bulabilmesi için bir mekânı ayna gibi sunmak yeter mi? Hayır. Sahiplenme fikri, “ayna-bilinç” şeklindeki (henüz fazla spekülâtif olan) yansıma tezinden daha fazla kapsam ve isteğe sahiptir. Ayak direyen morfolojiler (dinsel binalar, tarihsel-siyasal anıtlar) zamanı geçmiş ideoloji ve temsilleri beslerken, güçten yoksun olmayan yeni fikirler (sosyalizm) kendi mekânlarını doğurmakta güçlük çekiyor, düşük yapma riski taşıyorlar; bu fikirler, sürebilmek için, yıpranmış bir tarihsellikten, gülünç bir folklordan besleniyorlar. Böyle bakıldığında, “işaretler dünyası” bir geri çekilmenin sonucudur; uygun bir mekâna yatırım yapmayan şey, boş işaret ve anlamlandırmalara geri çekilir. Mekânsal yatırım, mekân üretimi, bir yol kazası değil, bir ölüm kalım sorunudur.

Tarihsel oluşumlar, nehirlerin denize varması gibi, dünya çapındaki mekâna varır; kimileri bataklık bir delta halinde yayılır, kimileri de halicilerin taşkınlığını taklit eder. Kimileri demokratik bir şekilde hayatta kalmaya atalet yoluyla dayanırken, diğerleri (stratejik, dolayısıyla askeri ve siyasi) güce ve şiddete dayanır.

Mekânın sınavında dramatik bir moment her an gelebilir. Bu, ister felsefe ya da din olsun, ister ideoloji ya da bilgi, kapitalizm ya da sosyalizm, devlet ya da topluluk olsun, radikal sorgulamanın momentidir.

Mekânın sınavı olan karşılaşma ve çatışmalar, tarihsel oluşumlar açısından, doğaya kök salıplarına ve doğal özelliklerine göre, tarihselliğe az ya da çok güçlü bağlanmalarına göre, eşitsiz bir şekilde cereyan eder. Dramatik momentten hiçbir şey ve hiç kimse kaçınmaz. Ama her tarafta aynı şekilde meydana gelmez. Bu demektir ki, sınav Avrupa’nın yaşlı ulusları için başka türlü, Anglosakson Amerika’nın ve Latin Amerika’nın ülkeleri için, Afrika ya da Asya’nın halkları için başka türlü cereyan eder. Sözlü ya da yazılı gelenekleriyle bu oluşumların hiçbirisi yazgıdan kaçmaz. Bu yazgı, dinler ve kiliseler, felsefe ve (elbette diyalektik ve tarihsel materyalizm de dahil) büyük “sistemler” söz konusu olduğunda, kendi

akışını izler. Klasik rasyonalizmden, ereklilikten ve zımni metafizikten olup da Marx'ta varlığını sürdüren şey, yazılı ifadelerden ve dolaysız etkilerden kurtulan yeni ve temel bir şeyi ortaya çıkartır. Tarihsel oluşun nihai ve varsayımsal anlamına dair hipotez, stratejilerin analizi karşısında, gezegenin yüzeyiyle karşılaşır. Bu oluşun sonunda olduğu gibi kökeninde de, kaynaklarıyla, sunduğu hedeflerle birlikte toprak bulunur. Eskiden Ana olarak temsil edilen Toprak, bugün etrafında çeşitli (farklılaşmış) mekânların düzenlendiği merkez olarak kendini gösterir. Dinsel ve safça cinsel özelliklerden kurtulmuş olan toprak, gezegen olarak -gezegensel mekân- pratik faaliyette ve düşüncede başat yerini geri alır.

VII, 9. – Bütün çatışma ve itirazlar “sınıf mücadelesine” bağlanabilir. Bununla birlikte, (pratik ve teorik olarak) mücadelelerin sürdüğü hudutlar, artık bir yanda hakim sınıfı, diğer yanda sömürülen ve ezilen sınıfı ayırıyorlarmış gibi çizilemez. Çekilen sınırlar, bilimler, bilgi dahil bütün alanlardan, siyaset-dışı ve siyasal bütün kesimlerden geçer. Büyük teorik mücadelelerin aydınlatmaya çalıştığımız stratejik hedefleri vardır: Ayrılmış olanın bir araya gelmesi ve karışmış olanın ayrışması. Nicelik ile niteliğin ayrımı, nitelikten yoksun niceliğin mekâna tahsis edilmesi, niteliklerin “doğa”ya geri gönderilmesine ve karışıklığa denk düşer (ve tersi). Diyalektiksizleştirilmiş, çöküş halindeki felsefe, ayrılıkları ve suiistimal edici karışıklıkları besler. Tıpkı farkların kavranmasının ve fiili gerçekleştirmelerinin zoraki homojenleşmeye karşı durması gibi, ayrılmanın, dağılmanın karşısına da toplanma çıkar.

Bu hedefleri zımnen ya da açıkça amaçlayan mücadeleler, belirgin bağları olmayan çok sayıda cephe ve hudutta, şiddetli ya da şiddetsiz, kâh ayırana, kâh karıştırana karşı cereyan eder. Siyaset ayırdığında (ayrımıcılık, mekânın dağılması) ve karıştırdığında (devletler içinde halklar, bölgeler, mekânlar), mücadele siyasete karşı siyasal olarak sürer.

VII, 10. – Mevcut yapıtı başından sonuna dek, satırlarında ve satır aralarında kat eden bir *proje* var. Hangi proje? Başka kavramsal belirteçlerin toplumsal pratiği yönlendirdiği bir başka toplum (bir başka üretim tarzı) projesi.

Bu proje açıklanabilir mi? Kuşkusuz, “proje”, “plan”, “program” arasındaki, “model” ve “yol” arasındaki farkları vurgulayarak. Böylece

tahminlere, “somut” denen önermelere mi varılır? Kesin değildir. Proje soyut kalır. Hakim mekânın soyutluğuna karşı dursa da, bunu aşamaz. Neden? Çünkü “somut”un yolu aktif, teorik ve pratik inkârdan, karşı-projeden, karşı-plandan geçer. Dolayısıyla, “ilgililerin” aktif ve kitlesel müdahalesinden geçer.

Yol boyunca, bu ilgililerin müdahale etmemelerine dair sayısız neden ve gerekçe ortaya kondu, ama bunların hiçbirisi kesin gözükmemektedir. “Mekân devrimi” olarak adlandırılabilir olan (dolayısıyla “kentsel devrimi” de içeren) süreç, büyük köylü (tarımsal) ve sanayi devrimleriyle karşılaştırılarak kavranabilir: Ani isyanlar, molalar, yavaş atılımlar, bilgi ve eylemin daha yüksek düzeyindeki tekrarlar. Ve yaratıcı yenilikler.

Karşı-planların karşılaştığı engeller listelenebilir. En ciddi: Bir yanda, iktidar tarafında, en geniş ölçekte, sonuçta dünya çapında kaynak ve stratejiler vardır; diğer yanda, genellikle orta ya da küçük boyutta bir topraksal alana (Fransa’da Oksitanya, Landes sahili, Breton, vb.) yönelik sınırlı bilgi ve çıkarlar. Bununla birlikte, yaratıcı kapasite ancak planların ve karşı-planların, projelerin ve karşı-projelerin oyunundan çıkabilir. Siyasal güçlerin gizil ya da açık şiddetine verilecek karşılıkları da elbette dışlamadan.

Karşı-projeler hazırlama, bunları “otoritelerle” tartışma ve onları bu karşı-projeleri dikkate almaya mecbur etme kapasitesi, “reel” demokrasinin ölçüsü olur. “İndirgemecilik” ile “genellik” arasında, anlık ile bütünsellik arasında sıklıkla sözü edilen alternatifte gelince, bu, yanlış türde bir problemdir.

VII, 11. – Bu önermeler ilk ve sonuncu soruya kısmen cevap verirler: “Mekân teorisinin mevcut haliyle devrimci hareketle olan ilişkisi nedir?”

Cevap, teorinin ve temel eklemlenmelerinin eksiksiz bir kavranışını içerir. Tekrarlayalım. Mekân teorisi, “mekân” terimini kabaca, analiz yapılmaksızın ele almayı ya da toplumsal pratik mekânını coğrafyacıların, ekonomistlerin, vb. mekânıyla karıştırmayı reddeder. Böyle bir mekân anlayışı, ister orijinal olsun, ister bir uzmanlıkla tanımlı olsun, “uyumlu büyüme”yi, dengeleri ya da “optimizasyonları” hedefleyen planlamacıların müdahaleleri için araç ve pasif alımlayıcı olarak hizmet eder.

Çelişkiler (mekânın çelişkileri de dahil) çözüldüğünde ve çözüldükleri ölçüde mekân düzenleyici olur.

Teori, onu içerden, kendi “gelişimi”nin kalbinde kemiren şeyi göstererek mevcut toplumun ayrışmasına katkıda bulunur. Bu toplum (neokapitalist ya da örgütlenmiş kapitalizm toplumu), yayılırken, mekânsal bir kaos doğurur. Burjuvazi tarihten gelen bazı çelişkileri çözmeyi ve belli bir pazar hakimiyeti elde etmeyi (Marx bunu öngörmemişti), dolayısıyla üretici güçlerin nispeten hızlı bir büyümesine erişmeyi başarmış olsa da, mekânın (*kendi mekânının*) çelişkilerini çözemeyecektir.

Mevcut siyasal oluşumlar, mekânı ve onu ilgilendiren sorunları bilmezler. Neden? Sorgulamanın kökeni uzaklardadır; siyasetin özünü, onun etrafını kuşatarak tanımlar. Siyasal oluşumlar tarihten gelir; onu sürdürürler ve ideolojik olarak beslerler (anmalar, sürekli hatırlatmalar). Çok da uzağa gitmezler.

Bugünün bilinmeyenini yarının bilineni, düşüncenin ve eylemin potansiyel merkezi olmaz mı?

VII, 12. – Mekânın ele alınması konusunda, Sovyet modeliyle Çin yolu arasında çelişkiye kadar varan bir karşıtlık kendini gösterir.

Sovyet modeli kapitalist birikim sürecinin bir revizyonundan ve bir iyi niyetten, bu süreci hızlandırarak iyileştirme niyetinden yola çıkar. Kapitalist modelin güçlendirilmiş ve şiddetlendirilmiş bu versiyonu, iradi olarak öne çıkarılmış “güçlü noktalar”a, yani büyük işletmelere ve büyük şehirlere dayanan hızlı bir büyümeyi hedefler. Diğer yerler, üretim, zenginlik, karar, vs. merkezleri karşısında periferide ve pasif kalır. Dolayısıyla modelin sonuçları, turnikeler ve dairelerdir: Güçlü noktalar giderek daha güçlenir, zayıf noktalar da giderek daha zayıflar. Bu turnikeler kendilerini düzenleyici olarak görürler, çünkü bir kez işletildiklerinde otomatik olarak “işlev görürler.” Durgunluğa ve (nispi) geri çekilmeye mahkûm periferiler, giderek daha fazla baskı görür, denetlenir, sömürülür.

Leninist eşitsiz büyüme ve eşitsiz gelişme yasasına hakim olunamaz, kusurları da ortadan kalkamaz; tersine.

“Çin yolu” ise bir kaygıya tanıklık eder. Bu kaygı, halkı ve bütün mekânı başka bir toplumun inşasına sürüklenme kaygısıdır. Bunu da çoklu bir süreçte yapar: Zenginliklerin üretimi, iktisadi büyüme, aynı za-

manda toplumsal ilişkilerin gelişimi ve zenginleşmesi; dolayısıyla çeşitli malların *mekân içinde* üretimi ve giderek daha fazla sahiplenilen bütün toplumsal *mekânın* üretimi. Güçlü noktalar ile güçsüz noktalar arasındaki ayrılık ortadan kalkar. Eşitsiz gelişim yok olur ya da yok olma eğilimi gösterir. Bu strateji, siyasal eylemin devleti ve siyasal oluşumu, partiyi toplumun üzerine yükseltmemesini gerektirir. “Kültür devrimi” anlamında olup biten budur. Keza, tarımsal şehirlere, küçük ve orta şehirlere, en küçüklerinden en büyüklerine dek, (zirai ve sınai) üretim birimlerinin tüm yelpazesine dayanmayı, gerektiğinde, büyümenin yavaşlaması pahasına da olsa, en küçüklerle göz kulak olmayı gerektirir. Bu yönelim ve bu mekân stratejisi, “şehir-köy” ayrımının ve iki terimin değersizleşmesinin ya da karşılıklı yıkımlarının tersine, dönüşüm sürecinde (öngörüle-meyecek olanlar hariç) çatışmalarının aşılmasını garanti eder.

Bu saptama, elbette, bir sanayi ülkesinin, tarımın başat olduğu bir ülkenin yolunu başka bir biçim olmaksızın, pasifçe benimseyebileceği anlamına gelmez; mekân teorisinin, dünya ölçeğindeki devrimci deneyimi dikkate aldığını gösterir.

Uzun süre boyunca, devrim ya devlet düzeyinde siyasal bir değişimle tanımlandı, ya da mevcut halleriyle üretim araçlarının (tesisler, alet edevatlar, sınai ve tarımsal işletmeler) kolektif (devlete ait) mülkiyetiyle. Her iki tanım da üretimin rasyonel örgütlenmesini ve bütün toplumun da rasyonelleşmiş yönetimini içeriyor gözüküyordu. Bu teori ve bu proje, burjuva ideolojisinden uyarlanmış değilse de, bu ideolojiye komşu olan bir büyüme ideolojisi halinde dejenere oldu.

Günümüzde, bu sınırlı tanımlar yeterli değildir. Toplumun dönüşümü, çoklu, çeşitli ve hatta çelişik çıkarlarıyla birlikte “ilgililerin” sürekli müdahalesiyle mekâna sahip çıkmayı ve mekânın kolektif idaresini gerektirir. Dolayısıyla, karşılaşmayı gerektirir. “Çevreyle ilgili” denen sorunlarla, yön değişikliği ve sapma riskiyle birlikte, asıl ortaya çıkan budur.

Böyle başlayan, bu açıklıktan geçen sürecin yönelimine gelince, göstermeye çalıştığımız gibidir: Ayrılıkları ve ayrımları aşmaya yönelir; özellikle de *yapıt* (biricik; yaratıcı, sanatçı bir “özne”nin ve bir daha geri gelmeyecek bir momentin izini taşıyan nesne) ile *ürün* (tekrarlanan, tekrar hareketlerinin sonucu olan, dolayısıyla yeniden-üretilebilir olan, sonuçta toplumsal ilişkilerin otomatik yeniden-üretimine yol açan) arasındaki ayrımı.

Sonuçta, imkânların ufkunda ve sınırında, insan türünün mekânını, “sanat” diye adlandırılmış olan, hâlâ da böyle adlandırılan ve birey için, birey dolayısıyla, tek başına bırakılmış “nesne” ölçeğinde artık bir anlamı olmayan şey misali, bu türün kolektif (türsel) yapıtı olarak üretmek mümkün olacaktır.

Gezegensel mekânı, çoklu olasılıklara açık, başkalaşmış bir gündelik hayatın toplumsal dayanağı olarak yaratmak (üretmek); doğu işte böyle açılacaktır ufukta. Düşleri ve hayal güçleri kadar kavramları da teorik düşünceyi teşvik eden büyük “ütopyacıların” (*ütöplast* değillerdi; çünkü imkânları gösteriyorlardı), Fourier’nin, Marx’ın, Engels’in haber verdiği şey budur.

Bir *yönelim*den bahsediyoruz. Ne daha fazlası ne daha azı. Bunun adı duyudur, anlamdır, yöndür. Yani, algılayan bir organdır, tahayyül edilen bir yöndür, ufka doğru kendi yolunu açan bir yaşantı hareketidir. Sisteme benzeyen bir şey asla değildir.

SONSÖZ*

David Harvey

Henri Lefebvre'in tumturaklı kitabı *Mekânın Üretimi*'nin yayınlanması hatırı sayılır bir kutlama sebebi. Diğer dillerle karşılaştırıldığında Lefebvre'in az sayıda hacimli kitabı İngilizcede gün yüzü görmüş durumda, dolayısıyla 20. yüzyılın büyük Fransız entelektüel dava adamlarından birinin eseri ve yaşamı Anglo-Amerikan okuyucu tarafından pek bilinmiyor.

Lefebvre, 1901'de, Pireneler bölgesindeki (kendisi buraya uzun süre bağlı kaldı ve daha sonraları kırsal ve köylü toplumuyla ilgili sosyolojik araştırmasını yaptığı yer de burasıydı) Hagetmau'da doğdu. Kendi otobiyografisine göre, annesi tutkulu, hatta fanatik bir Katolik iken, babası kibar bir kilise karşıtıydı – hayatının sonuna kadar tadına varacağı türden bir çelişkiydi bu. Entelektüel bilinci gibi siyasal bilinci de Birinci Dünya Savaşı, Rus Devrimi ve *Mekânın Üretimi*'nde hatırladığı entelektüel değişimin büyük, girdabı deneyimleriyle şekillendi. Şöyle yazıyordu Lefebvre:

Sağduyunun, bilginin, toplumsal pratiğin, politik iktidarı ortak uzamı, gündelik söylemin ve soyut düşüncenin içeriği, mesajların ortamı ve kanalı (...) olmuş bu mekân 1910 yılına doğru sarsılmıştır. (...) Öklid mekânı ve perspektif, diğer ortak yerlerle (şehir, tarih, babalık, müzikteki tonal sistem, geleneksel ahlak, vb.) birlikte, bir referans sistemi olarak ortadan kaybolur. Kilit bir momenttir bu.

* David Harvey'nin kitabın 1991 tarihli İngilizce baskısı için yazdığı bu sonsöz, kendisinin izniyle Türkçe edisyon için de kullanılmıştır. Çeviri: Cihan Özpınar. (y.n.)

Lefebvre, 1920'ler boyunca, hatırı sayılır entelektüel köpürmenin ve siyasi hengamenin olduğu bir dönemde, Sorbonne'a devam etti. Orada, Bergson'la özdeşleştirilen zaman felsefesi ekibini analarionik ve siyasal açıdan alakasız bulan, entelektüel rastlaşma aracılığıyla felsefi uğraşları yeniden tanımlamanın peşinde olan, ama bunu yalnızca Spinoza'nın, Hegel'in ve Nietzsche'nin düşüncesiyle değil, aynı zamanda Heidegger'in ve Marx'ın da (o dönem Marx'ın toplu eserleri ilk defa Fransızcaya tercüme edilmekteydi) felsefi yapıtlarıyla yapmak isteyen, genellikle *Philosophies* isimli radikal bir derginin sayfalarında kendilerine yer bulan küçük bir *genç filozoflar* grubunun parçası oldu. Lefebvre ve arkadaşları, felsefeyi izole edilmiş veya tamamen ihtisaslaşmış bir faaliyet olarak görmeyi reddettiler. Felsefeyi yalnızca bilimin ilerlemesiyle (örneğin, izafiyet teorisi) değil, aynı zamanda gündelik hayatın nitelikleriyle de -Lefebvre hem o dönem hem de sonradan yazdığı birçok yapıtında *quotidien* diye kullanmıştı- bağlantılandırmak istemişti. Fransa'nın Fas'taki sömürge savaşına muhalefetine ilk zamanlarındaki 18 ay askerliğin ardından, iki yıl boyunca Paris'te taksi şoförlüğü yaptı (ki bu deneyim onun mekânın doğası ve kent yaşamı hakkındaki düşüncesini derinden etkilemişti); bütün bunlar onu felsefi üretimin fildişi kulesi anlayışına düşmekten uzak tuttu.

1920'lerin sanatsal ve kültürel avangart hareketleri *genç filozofu* hemen cezbeşmişti. *Philosophies*'deki ilk makalelerinden biri bir Dada portresiydi (1924). Övgü dolu olmasa da yeterince takdir eden bu makale ona, hareketin öncü figürlerinden Tristan Tzara'nın ömür boyu arkadaşlığını kazandırdı. Breton ve Aragon gibi sürrealistlerle olan temasları da ömür boyu işine yaradı ve bilhassa 1956'da Komünist Parti'yle ipleri kopardıktan sonra kayda değer bir rol oynadı. Gösterinin, şiirin, sanatsal pratiklerin ihya edici gücüne olan inancının, 1960'ların devrimci hareketlerine yönelik tavrında ve bu hareketlere aktif katılımında önemli bir payı vardı.

Diğer *genç filozoflar* ve sürrealistlerin birçoğuyla birlikte, Lefebvre, 1928'de katıldığı Komünist Parti'nin kendisine uygun gördüğü mevkilerden aşamalı olarak ilerledi. Parti'ye katıldıktan bir yıl sonra önce Privas'da (Paris'ten uzakta, Ardeche'te), ardından 1932'de Montargis'de (ki burada artık başkente çok daha yakın olmanın mutluluğunu yaşıyordu) *lise öğretmeni* olarak düzenli bir işte çalıştı.

Lefebvre'in asli bağıllığı, büyük ölçüde, Marx'ın erken dönem yapıtları üzerine yaptığı titiz çalışmalarına, (Marx'ın *Kapital*'inde aşikâr olan) diyalektik ve tarihsel materyalist yöntemin öneminin giderek artan idrakine, kolektif direniş ve uluslararası örgütlenmenin solun herhangi bir ilerici hareketi için zorunlu olduğuna dair kuvvetli bir hisse (ki, bu his Almanya'da ve Fransa dahil olmak üzere her yerde faşizmin yükselişiyle epey pekişmiştir) dayanmaktaydı.

Parti'deki ilk yılları hem alandaki hem de teşkilattaki faaliyetlerle ve (Privas'daki ipek endüstrisi gibi) çeşitli sektörlerdeki gündelik hayatı incelenmekle geçiyordu. Lefebvre, ayrıca, siyasal pratikle ilişkilendirilebilecek bir felsefi kurum ve pozisyon arayışıyla da meşguldü. Ama bu, faşizme karşı verilen kavganın, Fransa'da Halk Cephesi'nin ortaya çıkışının ve Fransız Komünist Partisi'nin artan Stalinizminin gerektirdikleri ve zorunlulukları göz önüne alındığında, kolay bir iş değildi. 1936'da Herbert Guterman ile birlikte yayınladığı *La conscience mystifiée* [Mistifiye Olmuş Bilinç] kitabında, Marx'ın yabancılaşma kavramını ve buradan süzülen bilinci ve siyaseti inceledi; ama kitap Parti tarafından o kadar kötü karşılandı ki, Lefebvre sonraki ciltlere devam etmekten vazgeçti. Hitlerizm'le ilgili değerlendirmesi daha olumlu karşılandı, ki bu onun ilk defa 1939'da basılan ve Nazi işgali sırasında ele geçirilerek yakılan, diyalektik materyalizm hakkındaki etkisi yüksek ve yaygın bir şekilde kullanılan açıklayıcı kitabıydı.

İkinci Dünya Savaşı'nın patladığı esnada, o, halihazırda, Fransız komünist hareketinin büyük entelektüel simalarından biri olarak kendini kanıtlamıştı. Nazi işgali karşısında Paris'ten kaçtı ve daha sonra Vichy Hükümeti tarafından St. Etienne'deki hocalık görevinden alındı, önce Marsilya'da, akabinde Pireneler'de, Campan Vadisi'nde *Résistance*'a [Direniş] katıldı ve burada direniş faaliyetleriyle köylü toplumun yaşamı ve tarihi hakkındaki detaylı çalışmalarını birleştirdi. Bunlar, savaş-sonrası dönemde ona sosyolog olarak ün kazandıracak ve 1963'te *La Vallée de Campan* [Campan Vadisi] isimli kitabın yayınlanmasıyla neticelenecektir.

Lefebvre, 1945'ten 1958'e kadar Fransız Komünist Partisi içinde kaldı, ama kendisinin Parti'nin ileri gelen filozofu olarak görüldüğü kısa bir öfori döneminin ardından (ki, o da bu pozisyonun ağırlığını Sartre'ın varoluşçuluğunda gördüğü gereksiz idealizme karşı, belki de

düşüncesizce, saldırmak için kullandı), kendini Parti'nin yeniden hortlayan Stalinizmiyle gergin bir yüzleşme içinde buldu. Örneğin, FKP, Lisenko'nun apaçık hatalı olan bitki üretimi teorilerine Stalin'in verdiği desteği kabul ediyordu ve o dönem hem burjuva hem de karşı-devrimci olan Amerika'da bulunabilen yeni yüksek-verimli melez tohumların kullanımını eleştiriyordu. Lefebvre, Parti'nin özellikle de bu ikinci husustaki konumunun kısmen bilimsel sebeplerden dolayı anlamsız olduğunu düşünüyordu ama daha ziyade köylülük için fazladan bir üretkenlik kaynağını reddetme çabasının, en nihayetinde Parti'nin köylü tabanındaki güvenilirliğini yok edebileceğini görmüştü (ki, komünistlerin oldukça bağımsız bir hat tutturdıkları İtalya'nın tersine, Fransa'da, beklendiği üzere, gerçekleşen bu oldu).

Bütün bunlara karşın Lefebvre, bu dönemde yine de üretkendi. Öteden beri yürüttüğü Marx'ın fikirlerini popülerleştirme görevini, yerini sağlamlaştırmış bir araştırmacı olarak sürdürdü. Konumunu, devlet tarafından fonlanan Centre National de la Recherche Scientifique'in [Milli Bilimsel Araştırmalar Merkezi] Descartes, Diderot, Pascal, romantik şair ve dramaturg Alfred de Musset, Rabelais ve Pignon gibi düşünürler hakkında eleştirel ama anlaşılır yorumlarının bütün bir seri halinde yayımlanması için kullandı. (Bunlar sırasıyla; 1947'de, 1949'da, Pascal hakkında olan iki cilt halinde 1949 ve 1954'te, 1955'te, yine 1955'te ve 1956'da basıldı.) Bu çalışmaların amacı yalnızca bu tür yaratıcı yazarların düşüncelerini ve yapıtlarını o günün maddi kontekstine yerleştirmek değildi; aynı zamanda geçmişteki fikirlerin ve düşüncelerin yaratıcı potansiyellerini de sorgulamaktı – bu konuya Parti'den ayrıldıktan sonra daha fazla vurgu yaptı. Bu çalışmalar (çok-ciltli bir projeydi bu, ilk cildi 1947'de basıldı ama muhtemelen siyasal baskılar sebebiyle o dönem geri çekildi), diyalektik materyalizm, Marksizm, ve 'gündelik hayatın eleştirisi' (az kalsın bunda da, 1930'lardaki *La conscience mystifiée*'nin yayınlanmasıyla komünist çevrelerce kötü karşılanan yabancılaştırma meselesine tehlikeli bir şekilde dokunuyordu) üzerine yazdığı büyük yapıtlarını tamamlayıcı nitelikteydi.

Parti'yle yaşadığı kopuş, 1956'da, Stalinizmin birçok dehşetini ifşa eden ama FKP'nin ilk başta kabullenmeyi reddettiği Kruşçev Raporu'nun yayınlanmasıyla birlikte başladı. Alman meslektaşları vasıtasıyla raporu edinen Lefebvre, FKP'de bir iç muhalefet hareketine

dahil oldu ve nihayet 1958'de Parti'den tasfiye edildi. Nerdeyse 30 yıl parçası olunan bir örgütten uzaklaştırılmanın ne demek olduğunu çoğumuzun anlaması zordur. Fransız Komünist Partisi yalnızca bir siyasal parti değildi, üyelerinin toplumsal ve gündelik yaşamlarının da merkeziydi (kimi zaman geniş ve sık örülmüş bir aile yapısına benzetildiği de olur). Lefebvre, kopuşun getirdiği yoğun sosyal ve psikolojik zorluklardan çıkışını, otobiyografik, otokritik ve yaptığı işlerin çoğunu zamanının konteksti içinde değerlendiren bir özet olan *La somme et le reste* [Toplam ve Kalan] (1959) kitabında etkileyici bir şekilde yazar.

Lefebvre, Parti'nin sağ değil sol kapısından çıktı. Stalinist zorlamalardan kurtulmuştu; Marx'ın diyalektik metodunu idrakini ve pratiğini derinleştirerek (Jean-Paul Sartre'ın *Critique de la raison dialectique* [Diyalektik Aklın Eleştirisi] kitabında 'suçlamadan münezzeh' olarak tarif edilen bir idrak), gündelik yaşamın tarihini ve sosyolojisini (modernliğin kökenleri, köylü yaşamının yapısı, 'kentsel devrim'in anlam ve önemi, ve halk hareketlerinin karşı konulmaz devrimci güçler olarak kristalize olduğu bir örnek olarak Paris Komünü'nün kökenlerini) araştırarak ve romantizmin, estetik deneyimin, şiirsel ve kültürel uğraşların ve bireysel yaratıcı düşüncenin devrimci siyasetteki rolünü soruşturmaya devam ederek, daha önceden gizli saklı kalmış birçok düşüncesini keşfedebiliirdi. Önce 1961-65 arasında Strazburg Üniversitesi'nde, sonra 1965-73 arasında Nanterre'de görev yapan bir sosyoloji profesörü olarak, Althusser'in yapısalcılığına, Foucault'da ortaya çıkan gündelik yaşamdan ayrılışa, Heidegger üzerine verilen uğraşlar üzerinden Fransız felsefesine giren pesimist dip dalgaya, ve akademik hayatta hegemonik duruma gelen tarihselciliğe ve bilimciliğe (pozitivizme) karşı argümanlar geliştirdi. Sartre ve Merleau-Ponty gibi Marksist hümanistlerden ve yapısalcı Althussercilerden onu ayıran şey, (hümanistlerin övüp Althussercilerin karaladığı) sözüm ona 'genç Marx' ile (hümanistlerin karalayıp Althussercilerin övdüğü) 'olgun Marx'ın yapıtları arasında herhangi bir ayırım görmeyi reddetmesiydi. Hayat bir tür proje olarak yaşanır; Lefebvre bunda ısrar etti, ve Marx'ın hayatı, fragmanlara ayrılmış parçalardan ziyade, aynı zamanda almakta olan bir ilgiler bütünü olarak görülmeliydi. Bu duruştan hareketle, diyalektik materyalizmi Marksistlerden, tarihi tarihçilerden, devrimci hareketi yapısalcılardan ve toplumsal sosyologlardan kurtarmak için mücadele verdi.

Örneğin, *La somme et le reste* kitabında geliştirdiği anahtar kavramlardan bir tanesi, gündelik varoluşun taşıdığı imkânlar bütünü bir şekilde ifşa eden, kısacık süren ama (zevk, teslimiyet, iğrenme, şaşırma, korku ya da zorbalık gibi) belirleyici hisler olarak yorumladığı ‘moment’ kavramıdır. Bu tür hareketler faniydi ve kayıtsızlığa çabucak düşebilirdi, fakat geçişleri esnasında, -çoğu zaman belirleyici, kimi zaman devrimci- her çeşit imkân hem açığa çıkmış hem de başarılmış olur. ‘Momentler’ kopuş noktaları olarak, imkânların ve yoğun öfori hissinin radikal bir şekilde tanındığı noktalar olarak kavranır. Bu fikir, Paris Komünü’nün ilan edildiği gün gibi, devrimci coşkunluğun görkemli momentlerini anlamak için kullanılmıştı. Ayrıca, 1968 ayaklanmasındaki birçok öğrencinin bilincini şekillendirmek için de kullanıldı. Doktrin, 1950’lerin sonlarında Paris’te gelişen sitüasyonist hareketin fikirlerini de önceden haber vermiş ve bu fikirlerle bir dereceye kadar paralellik göstermişti. Lefebvre daha sonra sitüasyonistlerle bozuştı. Bütün mahzurlu değildi ama kışkırtıcı bir şekilde onları romantik olarak gösterdi; onlar da Lefebvre’i Komün’ü yorumlarken kendi fikirlerini çalmakla, ve ‘momentler’ ortaya çıktıkları anda onları deneyimlemeyle ilgili daha pasif gördükleri duruşa karşılık kendilerinin ‘sitüasyonlar’ yaratma taktiklerinin devrimci potansiyelini takdir etmeyi başaramamakla suçluyorlardı. Guy Debord’un *Gösteri Toplumu* kitabında temsil edilen sitüasyonist fikirlerle süregiden tartışmanın önemli bir rolü olmuş görünüyor. Örneğin, Lefebvre’in başlangıçta anladığı haliyle tamamen zamansal olan ve ‘sitüasyon’un mekânsal-zamansallığına karşı çıktığını Debord’un eleştirel bir şekilde gözlemlediği ‘moment’ kavramı, Lefebvre’in daha sonraki kentleşme ve mekân üretimi hakkındaki kitaplarında zımnen kullanılır.

Bu teorik ve soyut görünen argümanların önemli bir parçası, Mayıs 1968’in sıra dışı ‘moment’inde -1968 tarihli *L’irruption, de Nanterre au sommet* [Baskın: Nanterre’den Zirveye] isimli kitabında samimi ve tefekkür dolu detaylarıyla anlattığı- doruğa ulaşan öğrenci hareketinin siperleri altında hayat buldu. Lefebvre kimi zaman bu hareketin babası olarak tasvir edildi; Nanterre’deki derslerini tıka basa dolduran yaklaşık bin öğrenciyi ateşleyen kıvılcımın önemi hiç şüphesiz büyüktü. Marcuse’un ABD’deki öğrenci hareketine etkisi ile Lefebvre’in Fransa’daki rolü arasında paralellik kuranların muhtemelen haklılık payı

vardır. Her ikisi de fikir adamlarıydı, her ikisi de yerinde duramayan ve tatminsiz bir nesle söyleyecek önemli şeyleri olan tecrübeli dava adamlarıydı, ama bu, bütün olayların “babasının” onlar olduğunu söylemek anlamına gelmez.

1968’den sonraki yıllarda, kentleşmenin doğası ve mekânın üretimi konularına yönelik yoğun bir sorgulamayla meşgul oldu. 1968 ile 1974 yılları arasında, bu mesele üzerine yedi kitap yazdı ve *Mekânın Üretimi*’yle bu seri doruğa ulaştı. Lefebvre, ayrıca, ilgi alanlarından ilham alan (bugün aralarında en bilineni Manuel Castells’in de dahil olduğu) birçok seçkin genç düşünürü bir araya getiren *Espace et Société* [Mekân ve Toplum] dergisinin de kurucularından biri oldu. Bu iki konu, kentleşme ve mekânın üretimi, Lefebvre’in düşünce dünyasında birbirleriyle bağlıdır. Lefebvre, 1960’lar boyunca artan bir şekilde, ve özellikle 1968 olayları vesilesiyle, devrimci duyguların ve siyasetin evriminde merkezi konumda bulunan gündelik hayatın kentsel koşullarının (çalışma yerlerine yoğunlaşan dar kapsamlı siyasete karşılık olacak biçimde) önemini fark etmişti. Paris’in periferisindeki yoksullaştırılmış şantiye binalara yakın bir banliyö üniversitesi olan Nanterre’deki patlamanın önemi ve bunu müteakiben Paris’teki sokak hareketinin coğrafyası, Lefebvre için siyasal mücadelenin ayırt edici ölçüde kentsel olan bir mekânda ortaya konmuş bu biçimlerinde görülen yordam hususunda uyarıcı oldu. Fakat kent sorunu üzerine düşünme, onu çabucak, şehrin modern hayatta herhangi türden anlamlı bir varlık olduğunu reddetme noktasına sevk etti. Şehir yerini, bir kentleşme sürecine, yahut, daha açık konuşursak, geneli ve yerel olanı, şehri ve kını, merkezi ve periferiyi yeni ve epey alışılmamış yollarla birbirine bağlayan mekânın üretimi sürecine bırakmıştı. 1968’den önce de dikkatini çeken bir konu olan gündelik yaşam, hakeza Marksist teori ve devrimci siyaset, mekânın değişen üretiminin arka planına karşılık yeniden yorumlanmalıydı.

Ama bu konuyu safi teknik, iktisadi veya hatta siyasi bir noktadan ele almaktansa, insan kimliğinin tam da doğasını yeniden tanımlayan toplumsal süreçlerin altında yatan olgulara karşı devrimci hareketi yorumlayacak yolları aramak, mümkün olanın temsiline yeni formlarını oluşturmak Lefebvre’in karakteristiği idi.

Mekânın Üretimi, bu türden birçok soru ileri süren ve bunu birçok farklı açıdan yapan bir kitaptır. Lefebvre, bu kitapta, felsefeye olan de-

rin bilgisini, Hegel, Marx, Nietzsche ve Freud üzerine tefekkürlerini, şiirle, sanatla, müzikle ve şenlikle olan tecrübi tesadüflerini, sürrealistler ve sitüasyonistlerle olan ilişkilerini, hem bir düşünce akımı hem de bir siyasal hareket olarak Marksizm’le olan yoğun bağı, hayatın kent-sel ve kırsal koşullarına yönelik sosyolojik soruşturmalarını, bütünlüğü ve diyalektik metodu özgün bir şekilde kavrayışını kullanır. Okuyucu bu kitapta yalnızca takip edilecek sayısız düşünce çizgisi bulmayacak, ayrıca, yapısalcılığın, eleştirel teorinin ve yapısökümün, semiyotiğin, Foucault’nun beden ve iktidar hakkındaki görüşlerinin ve Sartre’ın varoluşçuluğunun zımni veya üstü kapalı eleştirisini de bulacaktır. Ne var ki, Lefebvre bütün bu formülasyonları asla tamamen reddetmez; her zaman yeni ve yaratıcı yollarla onlardan kazanılacak kavrama yetisini sahiplenmek ve dönüştürmek üzere onlarla hemhal olur. Kitap, bu yüzden, düşüncenin ve hareketin yeni imkânlarına yönelik bir açılımdır da aynı zamanda. *Mekânın Üretimi*, ömür boyu süren çalışmaların doruk noktası olsa da, epey patlayıcı olan, sabitlenmiş, donmuş ve kemikleşmiş bir durumu ‘patlatma’ (ki kendisinin sıklıkla kullandığı bir kelimedir) kapasitesine sahip bir başlangıç soruşturması biçimindedir. Bütün bunların üzerinde, siyasal yoğunluğu da yüksek bir metindir.

Lefebvre, yaşamın bir proje olarak yaşanması gerektiğinde ve yalnızca manası olan entelektüel ve siyasal projenin bir yaşam olduğunda ısrar eder. *Mekânın Üretimi*, hiçbir şekilde, bu projenin sonu değildir, zira bugüne kadar yazmaya ve çalışmaya devam etmiştir. Ama bu kitap, hayati önem taşıyan bir damgadır, ve geniş kesimlerce okunmayı ve içerdiği sayısız imkânlar bakımından etraflıca tetkik edilmeyi hak etmektedir.

Kaynaklar hakkında bir not: Lefebvre'in hayatı ve eserleri üzerine iki temel kaynaktan biri, kendi otobiyografik çalışması *La somme et le reste*, diğeri ise yakın zamanda çıkmış ve Lefebvre tarafından da onaylanmış, benim de oldukça faydalandığım biyografidir. Remi Hess. *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle* (Paris: Editions A. M. Metailie, 1988).

LEFEBVRE'İN KİTAPLARI

- 1934 *Introduction aux morceaux choisis de Karl Marx* [Karl Marx'tan Seçmele-re Giriş] (Norbert Guterman ile birlikte). Paris: NRF.
- 1936 *La conscience mystifiée* [Mistifiye Olmuş Bilinç] (Norbert Guterman ile birlikte). Paris: Gallimard.
- 1937 *Le nationalisme contre les nations* [Milliyetçilik Uluslara Karşı] (Paul Nizan'ın önsözüyle). Paris: Editions Sociales Internationales.
- 1938 *Hitler au pouvoir, bilan de cinq années de fascisme en Allemagne* [Hitler İktidarda: Almanya'da Faşizmin Beş Yılı'nın Bilançosu] Paris: Bureau d'Editions.
- 1938 *Morceaux choisis de Hegel* [Hegel'den Seçmeler] (Norbert Guterman ile birlikte). Paris: Gallimard.
- 1938 *Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel* [Lenin'in Hegel Diyalektiği Üzerine Defterleri] (Norbert Guterman ile birlikte). Paris: Gallimard.
- 1939 *Nietzsche*. Paris: Editions Sociales Internationales.
- 1939 *Le matérialisme dialectique* [Diyalektik Materyalizm] Paris: Alcan.
- 1946 *L'existentialisme* [Varoluşçuluk] Paris: Editions du Sagittaire.
- 1947 *Logique formelle, logique dialectique* [Formel Mantık, Diyalektik Mantık] Paris: Editions Sociales; 2. Baskı. Paris: Anthropos, 1970.
- 1947 *Critique de la vie quotidienne, I: Introduction* Paris: Grasset.
Türkçesi: *Gündelik Hayatın Eleştirisi - 1* (Çev: Işık Ergüden) İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012.
- 1947 *Marx et la liberté* [Marx ve Özgürlük] Cenova: Editions des Trois Colli-nes.
- 1947 *Descartes*. Paris: Editions Hier et Aujourd'hui.
- 1948 *Pour connaître la pensée de Karl Marx* [Karl Marx'ın Düşüncesini Anla-mak İçin] Paris: Bordas.
- 1948 *Le marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1949 *Diderot*. Paris: Les Editeurs Français Réunis.
- 1949 *Pascal*. Cilt 1. Paris: Nagel.

- 1953 *Contribution à l'esthétique* [Estetiğe Katkı] Paris: Editions Sociales.
- 1954 *Pascal*. Cilt 2. Paris: Nagel.
- 1955 *Musset*. Paris: L'Arche.
- 1955 *Rabelais*. Paris: Les Editeurs Français Réunis.
- 1956 *Pignon*. Paris: Editions Falaise.
- 1957 *Pour connaître la pensée de Lénine* [Lenin'in Düşüncesini Anlamak İçin] Paris: Bordas.
- 1958 *Problèmes actuels du marxisme* [Marksizın'ın Güncel Sorunları] Paris: Presses Universitaires de France.
- 1958 *Allemagne* [Almanya] Paris/Zürih: Braun/Atlantis (Martin Hurlimann'ın fotoğraflarıyla birlikte).
- 1959 *La somme et le reste* [Toplam ve Kalan] 2 cilt. Paris: La Nef de Paris.
- 1962 *Critique de la vie quotidienne, II: Fondement d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris: L'Arche.
Türkçesi: *Gündelik Hayatın Eleştirisi - 2: Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri* (Çev. Işık Ergüden) İstanbul: Sel Yayıncılık. 2013.
- 1962 *Introduction à la modernité* [Moderniteye Giriş] Paris: Editions de Minuit.
- 1963 *La Vallée de Campan, étude de sociologie rurale* [Campan Vadisi. Kırsal Sosyoloji Çalışması] Paris: Presses Universitaires de France.
- 1963 *Karl Marx: Oeuvres choisis* [Karl Marx: Seçme Eserler] Cilt 1 [Norbert Guterman ile birlikte] Paris: Gallimard.
- 1964 *Karl Marx: Oeuvres choisis* [Karl Marx: Seçme Eserler] Cilt 2 [Norbert Guterman ile birlikte] Paris: Gallimard.
- 1964 *Marx*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1965 *Pyrénées* [Pireneler] Lozan: Rencontre.
- 1965 *Métaphilosophie*. Paris: Editions de Minuit.
- 1965 *La proclamation de la Commune* [Komün'ün İlanı] Paris: Gallimard.
- 1966 *Le langage et la société* [Dil ve Toplum] Paris: Gallimard.
- 1966 *La sociologie de Marx* [Marx'ın Sosyolojisi] Paris: Presses Universitaires de France.
- 1967 *Position: contre les technocrates* [Konum: Teknokratlara Karşı] Paris: Gonthier.
- 1968 *Le droit à la ville* [Şehir Hakkı] Paris: Anthropos.
- 1968 *La vie quotidienne dans le monde moderne* [Modern Dünyada Gündelik Hayat] Paris: Gallimard.
Türkçesi: *Modern Dünyada Gündelik Hayat* (Çev. Işın Gürbüz) İstanbul: Metis, 1998

- 1968 *L'irruption, de Nanterre au sommet* [Baskın: Nanterre'den Zirveye] Paris: Anthropos.
- 1970 *Du rural à l'urbain* [Kırsaldan Kentsele] Paris: Anthropos.
- 1970 *La révolution urbaine* Paris: Gallimard.
Türkçesi: *Kentsel Devrim* (Çev. Selim Sezer) İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.
- 1970 *La fin de l'histoire* [Tarihin Sonu] Paris: Editions de Minuit.
- 1971 *Le manifeste différentialiste* [Diferansiyalist Manifesto] Paris: Gallimard.
- 1971 *Au-delà du structuralisme* [Yapısalcılığın Ötesinde] Paris: Anthropos.
- 1971 *Vers le cybernanthrope/Contre les technocrates* [Sibermantropa Doğru, Teknokratlara Karşı] Paris: Denoël-Gonthier.
- 1972 *La pensée marxiste et la ville* [Marksist Düşünce ve Şehir] Paris/Tournai: Casterman.
- 1972 *Trois textes pour le théâtre* [Tiyatro İçin Üç Metin] Paris: Anthropos.
- 1973 *Espace et politique (Le droit à la ville, II)* [Mekân ve Siyaset (Şehir Hakkı, 2)] Paris: Anthropos.
- 1973 *La survie du capitalisme, la reproduction des rapports de production* [Kapitalizmin Hayatta Kalışı: Üretim İlişkilerinin Yeniden Üretimi] Paris: Anthropos.
- 1974 *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- 1975 *Le temps des meprises* [Yanılgılar Zamanı] Paris: Stock.
- 1975 *Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres* [Hegel, Marx, Nietzsche yahut Gölge Krallığı] Paris/Tournai: Casterman.
- 1975 *L'idéologie structuraliste* [Yapısalcı İdeoloji] Paris: Seuil.
- 1976 *De l'Etat, I: L'Etat dans le monde moderne* [Devlet Üzerine – 1: Modern Dünyada Devlet] Paris: Union Générale d'Éditions.
- 1976 *De l'Etat, II: Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao* [Devlet Üzerine – 2: Hegel'den Mao'ya Marksist Devlet Teorisi] Paris: Union Générale d'Éditions.
- 1977 *De l'Etat, III: Le mode de production étatique* [Devlet Üzerine – 3: Devletçi Üretim Biçimi] Paris: Union Générale d'Éditions.
- 1978 *De l'Etat, IV: Les contradictions de l'Etat moderne; La dialectique et/ de l'Etat* [Devlet Üzerine – 4: Modern Devletin Çelişkileri, Diyalektik ve Devlet] Paris: Union Générale d'Éditions.
- 1978 *La révolution n'est plus ce qu'elle était* [Devrim Artık Eskisi Gibi Değil] (Catherine Régulier ile birlikte) Paris: Editions Libres-Hallier.
- 1980 *La presence et l'absence* [Mevcudiyet ve Namevcudiyet] Paris: Casterman.

- 1980 *Une pensée devenue monde* [Dünyaya Dönüşen Bir Düşünce] Paris: Fayard.
- 1981 *Critique de la vie quotidienne, III: De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)* [Gündelik Hayatın Eleştirisi – 3: Modernlikten Modernizme (Gündelik Olanın Meta-Felsefesi İçin)] Paris: L'Arche.
- 1985 *Qu'est-ce que penser?* [Düşünmek Nedir?] Paris: Publisud.
- 1986 *Le retour de la dialectique, douze mots clefs pour le monde moderne* [Diyalektiğin Dönüşü: Modern Dünya İçin On İki Anahtar Kelime] Paris: Messidor/Editions Sociales.
- 1986 *Lukács 1955*. Paris: Aubier.
- 1992 *Éléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes* [Ritimanalizin Unsurları: Ritimlerin Bilgisine Giriş] Paris: Syllepse.

Sözlükçe

- Anıt: monument (Fr./ İng.)
- Artı-değer: plus-valeur (Fr.), surplus-value (İng.)
- Bağlam: contexte (Fr.), context (İng.)
- Biçim: mode (Fr./ İng.)
- Bilgi: information (Fr./ İng.)
- Bilgi: savoir (Fr.), knowledge (İng.)
- Bilme: connaissance (Fr.)
- Diferansiyel: différentiel (Fr.), differential (İng.)
- Emek: travail (Fr.), labor (İng.) (Not: Fransızca travail kelimesinin aynı zamanda 'iş' anlamına geldiğini de unutmamak gerekir.)
- Form (biçim): form (Fr./ İng.)
- Genel: global (Fr.), overall (İng.) (Not: Toptan, toplu gibi anlamlara da gelen bu kelimeyi Türkçeleştirirken genel kelimesini tercih ettik.)
- Gerçek: réel (Fr.), real (İng.)
- Gerçeklik: réalité (Fr.), reality (İng.)
- Görsel olan: le visuel (Fr.), the visual (İng.)
- Gösteren: signifiant (Fr.), signifier (İng.)
- Gösterilen: signifié (Fr.), signified (İng.)
- Habitat: habitat (Fr./ İng.)
- Hakikat: vérité (Fr.), truth (İng.)
- Hakiki: vrai (Fr.), true (İng.)
- İmge: image (Fr./ İng.)
- İş: travail (Fr.), work (İng.)
- Kentsel: urbain (Fr.), urban (İng.)
- Kullanım değeri: valeur d'usage (Fr.), use-value (İng.)
- Mekân: espace (Fr.), space (İng.)
- Mesken: l'habiter (Fr.), habiting (İng.) (Not: Lefebvre'in bu metninin İngilizce çevirisi kavram henüz standardize edilmiş değil. Daha sonraki tarihlerde yayınlanacak metinlerde ise 'habiting' kullanılıyor.)
- Meta: marchandise (Fr.), commodity (İng.)
- Meta: méta (Fr.), meta (İng.)
- Metin: texte (Fr.), text (İng.)
- Mutlak mekân: espace absolu (Fr.), absolute space (İng.)
- Mübadele: échange (Fr.), exchange (İng.) (Not: Kimi zaman değişim, değiş-tokuş, alış-veriş olarak da Türkçeleştirilen bu kelime için, özellikle de değer kavramıyla (valeur d'échange, exchange value) birlikte kullanıldığında, mübadele demeyi uygun bulduk.)
- Mülkiyet: propriété (Fr.), property (İng.)

- Sahiplenme: appropriation (Fr./İng.)
- Sakin: habitant (Fr.), inhabitant (İng.)
- Sınıf mücadelesi: lutte de classe (Fr.), class-struggle (İng.)
- Siyasal iktisat: économie politique (Fr.), political economy (İng.) (Not: Türkçede, Fransızcasında olduğu gibi, hatta tire işaretiyle ekonomi-politik olarak yanıltıcı ve hatalı karşılanan bu disiplinin aslında iki ayrı bilimden oluştuğu intibamı kırarak, iktisadın (ekonomi biliminin) siyasal karakterine ve elbette ki aslen onun 'eleştiri'sinin önemine gereken dikkati çekmek isteriz.)
- Siyasal olan: le politique (Fr.), the political (İng.)
- Siyaset: la politique (Fr.), politics (İng.)
- Şehir: ville (Fr.), city (İng.)
- Tahakküm: domination (Fr./İng.)
- Tekrar: répétition (Fr.), repetition (İng.)
- Toprak: terre, sol (Fr.), earth, soil (İng.)
- Ülke (teritorya): territoire (Fr.), territory (İng.)
- Üretilmiş: produit (Fr.), produced (İng.)
- Ürün: produit (Fr.), product (İng.)
- Yapıt: œuvre (Fr.), work (İng.) (Not: Bu kelime eser olarak da karşılanabilirdi. Ama metin içinde 'sanat eseri'nden ayırmak ve insanın kendi üretimine dikkat çekmek için yapıt kelimesini tercih ettik.)
- Yeniden-üretim: reproduction (Fr./İng.)
- Yerelleştirme: localisation (Fr./İng.)

A

‘akışlar’, 39, 198, 351, 354, 387
 ‘altın sayı’, 68, 167
 ‘analogon’, 123
 ‘antropolojik’ düzey, 208
 Abélard, Thomas, 266-7, 270
advocacy planning, 366
 agora, 61, 178, 229, 249, 258, 260, 337
 aile, 61-2, 76-8, 184, 244, 302
 Akdeniz, 22, 86, 102, 114, 243, 275, 276, 308, 356
 akışkanlar dinamiği 112-3
 Akropol, 258-260
 Alexander, Christopher, 304
 Alfabe, 76, 251
 algılanmış/ kavranmış/ yaşanmış, 92, 156, 251, 255, 370, 372, 397
 Almanya, 82, 146, 273, 276, 421
 Althusser, Louis, 201, 423
 Amerika Birleşik Devletleri, 80, 311, 365, 366, 375
 Ampirizm, 98, 154, 181, 280, 327, 361
 analitik düşünce, 218, 220, 399
 Angelus Silesius, 97, 191, 213
 anıt, anıtsallık, 25, 51, 100, 138, 140, 146, 148, 152, 164-5, 177-8, 183, 232-8, 240, 243-4, 249, 256, 260-1, 292, 297, 309, 320, 385-6
 anlam etkileri, 137, 167
 anne, annelik, 60, 64, 78, 143, 246, 251, 253, 255, 277
 Antropoloji, 63, 103, 116, 128, 131, 142-5, 241, 302,
 araba, 318, 375
 araçlar; 90, 130, 138, 141, 211, 275, 367, 379, 394, 406, *ayrıca bkz.* malzeme/materiyal
 Araplar, 184
 Aristo, Aristoculuk, 33, 61, 74, 251, 270

Aristoklasi, 85, 105, 314, 319, 329
 arktekonik 187, 240, 241-42
 armoni, 165, 220, 292, 293, 371
 Artaud, Antonin, 156
 artı üretim, toplumsal, 103
 artı-değer, 103, 125, 240, 272, 278, 285, 340, 350, 351-4, 361, 362, 375, 382-3, 391
 arz ve talep, 341
 arzu(lar), 21, 59, 100, 119, 122-3, 156, 159, 160, 167, 185, 191, 196, 204, 211-9, 221-2, 238, 306, 314-5, 320, 336, 341, 351, 353, 356, 388, 390, 392, 393, 404
 asimetri *bkz.* simetri/asimetri
 askeri kamp, 170, 255, 256
 astroloji, 280
 astronomi, 44, 280
 Asya tipi üretim tarzı, 61, 178
 Aşk; 48-9, 86, 106, 195, 197, 316, 321, 388, 391, 393, *ayrıca bkz.* Eros
 Atina, 12, 251, 259
Avignon’lu Kadınlar (Picasso), 307
 Axelos, Kostas, 50, 91
 aynalar, ayna etkisi, 34, 68, 76, 198-9, 201-5, 223-5, 233, 293-5, 319, 331, 358, 413
 az gelişmiş ülkeler (‘Üçüncü Dünya’), 90, 144, 333, 350
 Aziz Augustine, 256
 Aziz Tomasso (Aquinolu Thomas), 74, 210, 269
B
 Baba, 73, 74, 180, 253, 254, 265, 272, 298, 360, 393, 405
 Babbage, Charles, 106, 348
 Bachelard, Gaston, 143, 184, 194, 201
 Bakhüs, 259
 Balandier, Georges, 140
 Baltard, Victor, 166
 Barbarlar, 243, 263

Barok, 171, 244, 283
 Barthes, Roland, 37, 157, 162, 179, 233
 Bastiat, Frédéric, 333
 Batı geleneği; 219, ayrıca bkz. Yahudi-Hristiyan geleneği; Logos
 Bataille, Georges, 50, 80, 155, 156, 196, 197, 201, 267, 302, 336
 Baudelaire, Charles, 45
 Baudrillard, Jean, 99, 202
 Bauhaus, 26, 146, 147, 148, 149, 308, 310, 314
 Bazilika, 230, 249, 265, 275, 279
 Beden; ve beden ölçüm sistemleri; vs. 'beden-olmayan', 69, 74, 77, 89, 90, 98, 102-3, 156, 175, 180, 184, 188-9, 19-2, 195, 198-9, 201-3, 209, 210-9, 220-4, 270-1, 274, 283, 290, 292, 301, 308, 315, 356, 383-4, 388, 397, 400, 404, 426
 Beethoven, Ludwig van, 165
 Belleville (Paris), 385
 Bergson, Henri, 52, 100, 420
 Bernard, Clairvaux'lu, 265, 266, 267
 Bileşim, 44, 64, 166, 177, 211, 249, 258, 262, 283, 301, 314, 323, 340, 346, 349, 360
 bilgi (enformasyon), 22, 34, 37-8, 58, 73, 244, 334, 339
 bilgi ['savoir'/ 'knowledge'], 41, 42, 368
 bilgisayarlar; bilgisayar bilimleri, 27, 176, 354, 358
 bilim; 33-4, 38, 44, 59, 88, 92, 127, 130-1, 162, 241, ayrıca bkz. uzmanlaşma
 bilinç, 50, 89, 221, 222, 297, 316, 391, 404, 408, 413, 421
 bilinçdışı, 37, 48, 59, 64, 66, 69, 74-5, 79, 89, 190, 217, 221-2, 252, 272, 277, 296-7, 381, 394, 399
 bilme ['connaissance'], 38, 42, 92, 153-4, 218, 355, 368-9, 396, 402, 406, 408, 410
 bina, 118, 178, 235, 239, 281, 283, 322, 350, 383, 395
 Binbir Gece Masalları, 379
 Birikim, 54, 77, 171, 184, 231, 264, 272, 284, 288, 313, 332, 336, 355, 367, 373, 416
 Birinci Dünya Savaşı, 146, 322, 419
 Birleşik Sosyalist Parti (Parti Socialiste Unifié), 80

Bismarck, Otto von, 288
 Bizans mimarisi, 169
 Blanchot, Maurice, 35, 156
 Bloch, Joseph, 96
 Boeck, Wilhelm, 307
 boş vakit, 39, 67, 86, 87, 116, 239, 316, 325, 330, 343, 349, 350-7, 362, 383, 384
 Boudon, Philippe, 149, 306
 Bourdieu, Pierre, 269
 Brasilia, 318
 Breton, André, 49, 415, 420
 Brezilya, 12, 86
 Bruegel, Pieter, 193
 Brunelleschi, Filippo, 166
 buluşma, 70, 92, 173, 185, 209, 229, 235, 258, 268, 318-9, 364, 378, 381, 387, 393
 Burjuvazi, 41-2, 51, 84-6, 90, 105, 132, 135, 151, 239, 240, 278, 283, 285, 297, 306, 314, 320, 322, 329, 330, 333, 351, 352, 360, 362, 380, 385, 407, 416
 Bürokrasi, 80, 168, 180, 294, 306
 Büyük Albert, 74
 Büyük Arzu (Nietzsche), 390, 393
 büyülenme ['fascination'], 42, 161, 184, 202, 254

C

Carroll, Lewis (Charles Dodgson), 55, 304, 319
 Cartier-Bresson, Henri, 122
 Céline, Louis-Ferdinand, 45
 Cermen kavimleri, 284
 Charles, V., 288
 Chavin, 72
 Chomsky, Noam, 12, 36, 63, 89
 Cicero, 257, 262
 cinsellik, cinsiyet, 69, 76, 78, 81, 184, 194, 196, 211, 219, 308, 315-6, 321, 325, 384, 390
 Clouscard, Michel, 35, 36
 cogito, 36, 89, 222, 404
 coğrafya, 14, 131, 241, 276, 409

Ç

çan kulesi, 179, 275
 çelişkiler, 27, 29, 40-2, 53, 68, 73, 75, 78-

9, 80, 84-5, 90, 93, 115, 130, 151, 184,
206, 218, 232, 245, 287-8, 299, 309, 312-
5, 329, 331, 336-8, 350, 354, 355-8, 361,
362-8, 372, 382, 403, 408, 416
çevre; 23, 48, 65, 74, 87, 104, 112, 119, 147,
164, 192-5, 210, 235, 278, 303, 324, 331,
343, 364, 397, 417, *ayrıca bkz.* Ekoloji
Çılgın Aşk [*L'amour fou*] (Breton), 49
Çin, 71, 416
çizimler *bkz.* Planlar
çocukluk, 60, 71, 218, 364
Çoğulculuk, 379
çokuluslu şirketler, 136, 354, 367

D

'dünya' / *mundus*, 148, 203, 253, 254, 257,
388
da Vinci, Leonardo, 34
Dadaistler, 148
dağılım [*'distribution'*], 335
dalga teorisi, 113, 117, 118, 395
dans, 17, 219, 220, 227
Dante Alighieri, 253
davranışsal, 193
de Quincey, Thomas, 45
Debord, Guy, 271, 293, 424
değer; değer yasası; 211, 232, 239, 313, 332,
341, 350, 358, 412, *ayrıca bkz.* kullanım
değeri; mübadele değeri
değişken sermaye, 349
deliripte etmek, 215, 274, 277, 344
Deleuze, Gilles, 52
Delphi, 259
Derrida, Jacques, 36, 37
Descartes, René, 33, 36, 68, 89, 137, 187,
190, 210, 221, 291, 314, 405, 422
devlet, 40, 45, 53-4, 60, 76-9, 83, 91, 110,
122, 127, 130, 135, 146, 176, 181, 232,
249, 267, 278, 280-9, 292-4, 297, 310,
313-4, 318, 323, 327, 332, 340, 357, 376,
378-9, 382-3, 386, 390, 405-7, 412, 417
devrim, 52-4, 59, 82, 91, 105, 134, 205, 266,
284, 310, 383, 391
dışlama [*'exclusion'*] *bkz.* içleme/ dışlama
Diderot, Denis, 292, 422

diferansiyel mekân, 169, 170, 335, 384, 388-
9, 390, 394-7, 402, 406, 408
dikeylik, 122, 247, 272, 316, 342, ; *ayrıca
bkz.* Fallik
dil (lisan), 159, 410, 411
dilbilim, 68, 88, 123, 127, 154, 155
dinsel-siyasal mekân; 181, 231-2, 243, 256,
258, 261, 264, 266, 276, 289, 378, 397,
ayrıca bkz. anıtlar; mutlak mekân
dişilik, 62, 255
diyalektik materyalizm, 150, 422, 423, 427
doğa; doğanın kaybolması; doğanın 'üreti-
mi'; 42, 50-1, 57, 60, 62, 75-6, 95-6, 101,
103, 107, 109, 111, 113, 120, 125, 127,
132-3, 139, 168, 173, 176, 183, 211, 213,
219, 227-8, 231, 241-2, 246, 278, 280,
283, 293, 309, 310, 329, 334, 347, 349,
352-3, 357, 368, 384, 387, 400, *ayrıca
bkz.* 'ikinci doğa'
doğal (fiziksel) mekân, 46, 49, 50, 59, 64,
76-8, 82, 87, 91-2, 97, 101, 103, 109, 115,
117, 120-2, 127, 134, 136, 139, 143, 150,
161-2, 182-3, 189, 191, 194, 200, 202,
206, 213, 220-2, 244-8, 250, 260, 281-2,
305, 312, 315, 317, 320, 331-6, 343, 348,
355, 356, 363, 376-7, 384, 387, 413
doğallık; 59, 77, 135, 150, 190, 315, 341,
355, 403, *ayrıca bkz.* realist yanılğı
doğru çizgi, 207
doğrudan deneyim *bkz.* yaşanmış deneyim
doğrudanlık/ dolaylılık, 245
Doğu Almanya, 82
Doğu, 31, 64, 71, 102, 169, 171, 175, 217,
229, 230, 365
Doğu; 71, 175, 229, *ayrıca bkz.* Çin; Japonya
doku [*'texture'*], 71, 100, 153, 234-5
dokunma duyusu, 227, 293
döngüsel vs. doğrusal, 53, 193, 218, 220,
394
dörtgen biçim, 170
drama *bkz.* Tiyatro
Dubu, Georges, 266
duyu, 95, 194, 196, 211, 384
duyusal, 78, 79, 90, 223, 225, 365
düalite (ikilik), 68, 134, 189, 196, 201, 202,
278, 295, 299, 302, 374, 375, 408

dünya pazarı, 42, 54, 82, 87, 90, 92, 107,
150, 232, 284, 308, 331, 339, 345-6, 354,
401-2, 409
düşler (rüyalar), 71, 99, 379, 418

E

'elementler', 26, 30, 39, 44, 198, 333, 335
Eco, Umberto, 279, 395
Edebiyat, 45, 48, 56, 80, 92, 101, 117, 118,
157, 309, 379
Ege sarayları, 251
Egemenlik, 51, 78, 241, 256, 287, 288
Ego, 71, 179, 180, 191, 198-9, 201-2, 205,
214, 216-9, 225, 262, 317
eğri çizgi, 153, 249
Eiffel, Gustave, 166
ekmek, 333
ekoloji, 15, 116, 396, 408-9
ekonomizm, 96, 99, 257, 347, 391
Eleacılık, 151
eleştirel teori, 55, 56, 73, 117, 153, 426
eleştirisi, mekânın, 118, 183, 188, 402
Eleusis, 258
Elhamra (Gırnata), 158, 379
elitler, elitizm, 86
Eluard, Paul, 49, 201
emek zamamı, 17, 86, 106, 218, 225, 324,
330, 341
emek; *ayrıca bkz.* işbölümü; toprak/ emek/
sermaye; toplumsal emek
emek gücü, 54, 99, 103, 104, 107, 108, 114,
124, 183, 226, 291, 313, 348, 349, 357,
375, 380, 385
emir *bkz.* talep/ emir
emperyalizm, 136, 156, 170, 285, 288, 308,
356, 401
Endülüs, 184, 386
enerji, 24, 43, 44, 51, 52, 53, 98, 111, 113,
117, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199,
207, 211, 222, 330, 331, 347, 351, 353,
387, 392, 393, 397
enformasyon bilimi 118, 210, 339, 382, *ay-
rıca bkz.* bilgisayarlar
enformasyon *bkz.* bilgi (enformasyon)
Engels, Friedrich, 16, 82, 95, 96, 287, 418

ensest, 65, 117
epistemoloji, 14, 35-7, 42, 47, 54, 65, 89,
116, 130, 153-4, 161, 261, 306, 313, 327,
339, 396, 411
ergen, 10, 64, 78
Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu (Va-
lerie Solanas), 380
Eros, 195, 197, 213, 316, 321, 388, 391, 393
eşitsiz gelişme, 16, 83, 416
etnoloji, 63, 116, 143, 174, 241
Etrüskler, 70
ev(ler): 147, 158, 168, 173-4, 322, 342, 374
makine olarak ev ; 117-8, hafıza olarak ev
; 71, köylü evleri ; 109, 184, 231 *ayrıca
bkz.* habitat, mesken
Evans-Pritchard, E. E., 241

F

fallik, fallik dikeylik, 65, 78, 122, 157, 164,
167, 272, 294-7, 315, 377, 405, 407
fallus, 65, 179, 200, 218, 272, 308, 309, 316
fark(lar); 372, 374, 393-5, fark ve telakür;
394 *ayrıca bkz.* diferansiyel mekân; ho-
mojenlik
fasatlar, 65, 76, 123, 147, 149, 171, 249
faşizm, 10, 147, 283, 421
felsefe, 33-6, 38, 43-6, 55, 68-9, 116, 137,
139, 150-7, 168, 187, 222, 251, 257, 268,
271, 292, 299, 304, 309, 337, 371, 398, 403-
5, 411, 413-4, 420
fenomenoloji, 52, 199, 210, 304
feodalizm, 272
fetişizm, 58, 108, 115, 136, 152-3, 161, 354,
408
Fichte, Johann Gottlieb, 100
filozoflar, 33-5, 38, 40, 44-5, 52, 57, 59, 68,
75, 87, 89, 98, 99, 106, 114, 119, 120,
129, 139, 187, 189, 190, 195, 212, 253, 283,
292, 304-6, 314, 372, 396, 403, 411, 420
finans sermayesi, 312
fiyatlar, 341, 344
fizik, 29, 44, 56, 147, 346, 400
fiziksel mekân *bkz.* doğal mekân
fizyokratlar, 328
Flandra, 275, 276, 280, 285

Floransa, 105, 141, 144, 275, 288
form/ içerik, 21, 48, 59, 108, 126, 130, 165,
169-70, 187-8, 202, 231, 245, 247, 299-
304, 312, 314, 324, 369, 399
form/işlev, 63, 77, 98, 142, 164-5, 177, 223,
269, 323, 370, 387-8
form/ yapı/ işlev, 117-8, 124-6, 136, 146,
152-3, 160-1, 167-9, 171, 177-8, 185,
193,
235, 250-1, 262, 323, 331, 340, 348, 370,
397, 399-400
formalizm, 152, 165, 166, 167, 243, 370
formlar(ı): mutlak mekân; 248-52, mantık-
sal; 95, 125, 160, 169, 299, 336, *ayrıca*
bkz. somut soyutlamalar
Fortes, Meyer, 241
Forum (Roma), 249, 251, 256, 275
Foucault, Michel, 35, 42, 423, 426
Fourier, Charles, 379, 418
Francastel, Pierre, 142, 268
Fransa, 22, 83, 104-5, 109, 110, 134, 145-6,
153-7, 273-6, 280, 284-5, 323, 329, 378,
415, 420-1, 424
Fransız Devrimi, 297
Freud, Sigmund, 59, 195, 197, 426
Frobenius, Leo, 140

G

'gastrula', 193
'gerileyici-ilerleyici' yöntem, 93
Gabel, Jean, 52
Gaboriau, F., 252, 269
Gaignebet, Claude, 193, 290
Galileo Galilei, 281
Galyalılar, 175, 263
Gaudi, Antonio, 244
genel düzeyi, mekânın *bkz.* 'kamusal' alan
genel/ parçalı mekân, 29, 317
geometrik mekân, 171, 208, 291, 297, 305,
355
gerçek vs. hakiki ['réel vs. vrai'], 59, 65,
119, 121, 153, 199
gerçeklik ilkesi, 195
gerçeklik, 24, 38, 43, 53, 56, 60-8, 75-6, 79,
88, 94, 101-7, 119, 126, 134-5, 139, 145,
150, 167, 194, 214

Gervais, Aziz, 267
Giedeon, Siegfried, 149
Girard, René, 393
Goethe, J. W. Von, 156, 195
Goodman, Robert, 366, 375
Gotik mimari 163, 169, 268, 270, 293, *ayrı-
ca bkz.* katedraller
gökdelenler, 122
görsel olan, görselleştirme; 159, 215, 293-4,
316, 320, 377, *ayrıca bkz.* imgeler
görünür/ okunur, 90, 102, 109, 112, 123,
147, 155, 158, 161-8, 180, 199, 201, 215,
225, 243, 249, 271, 290, 294, 310, 320,
344, 393
gösteren diferansiyeller, 169
gösteren(ler), 56, 165-6, 175, 215, 273-4,
325, 348, 392, 404
gösteren/ gösterilen, 47, 53, 59, 60, 64, 66,
76, 89, 115, 118, 121, 133, 164-8, 179,
180, 213, 232-4, 238, 240, 245, 252, 257,
271, 279, 282, 291, 308, 312, 350, 355
göstergeler, 68, 252
gösteri, gösterileştirme, 38, 205, 355
Gramsci, Antonio, 41
Gromort, Georges, 363
Gropius, Walter, 26, 146
Guattari, Félix, 52
Guernica (Picasso), 39
gündelik hayat, 22, 61, 73, 79, 82, 87, 100,
107, 114, 119, 127, 139, 244-5, 282, 302,
359, 367, 386, 410-2, 418
Güney Amerika *bkz.* Latin Amerika

H

'hakiki mekân': 40, vs. 'gerçek mekân'; 45,
153, vs. 'mekânın hakikati', 306, 396
'Hayatı değiştirmek', 87, 205, 391
Habitat, 43, 235, 244, 319
habitus, 210, 250, 251-2, 255-7, 260, 268-
9, 377
Habsburglar, 288
hacim (meta olarak), 102, 123, 167, 177,
214, 237, 249, 250, 334
hadım etme, 53, 157, 407
Hall, Edward T., 173, 183, 304
Halles (Paris), 185

hammadde, 23-4, 110-1, 136, 145, 150, 330, 334-5, 339, 349, 351, 353, 387, 407
Hampe, Karl, 268
haritalar, 109, 110, 293
Hausmann, Eugène-Georges, 17, 314, 318
hava ulaşımı, 28, 86
Hava, 23, 244, 279, 333-4, 349, 350, 354, 363, 399, 401
Hébert-Stevens, François, 72
Hegel, G. W. F., Hegelcilik, 24, 36, 38, 46, 49, 51-4, 69, 80, 94-5, 98, 100, 133, 137-8, 155-6, 176, 190-1, 221, 249, 250, 268, 286-7, 292-9, 314, 327, 336, 371, 379, 392, 397-9, 400-6, 410, 420
Hegemonya, 29, 41, 42, 87, 289, 290, 382-3
Heidegger, Martin, 101, 143-4, 149, 253, 260, 304, 365, 420, 423
Heraklitos, 299
Hesse, Hermann, 55
Heterotopi, 181
Heusch, Luc de, 140
heykel, 21, 100, 243, 265, 270-1
Hristiyanlık; 73-4, 218, 243, 253, 256-7, 265, 278, 370, *ayrıca bkz.* Yahudi-Hristiyan geleneği; Roma Katolik Kilisesi
hiyerarşi, 16, 24-7, 29, 61, 86, 88, 113, 135, 142, 159, 179, 211, 234, 238, 241, 260, 276, 295, 303, 316, 322, 352, 367, 383, 406
hiyeroglif, 291
Hocke, Gustave René, 251
Hollanda, 273, 284
homojenlik, homojenleşme, 15, 26-7, 45, 80, 91-2, 102, 112, 123, 126, 131, 171, 259, 290-6, 314, 317, 322, 343, 345, 357, 370, 371, 374, 380-3, 387, 389, 408
Hoyle, Fred, 44, 112
Hölderlin, Friedrich, 319
Hudutlar, 112, 167, 193, 196, 198, 207, 208, 209, 278, 322, 373, 414
Hugo, Victor, 45, 253, 297
hukuk, 51, 254, 257, 286, 297, 332
Husserl, Edmund, 36, 52, 89
Hümanizm, 13, 214, 311

I – İ

‘ızgara’, 178
‘ikinci doğa’, 133, 241, 349, 352, 369, 377, 388, 406
‘ikonolojik’, 166
ışıklı/ karanlık, 74
içeri/ dışarı, 37, 149
içselleştirme (içerme)/ dışsallaştırma (dışlama), 202, 234, 295, 300-1, 385
idealizm vs. materyalizm, 60, 150
ideoloji, 22, 25, 37-8, 40, 58, 71, 73, 115, 118, 223-8, 245, 310-1, 331, 339, 365, 375, 381, 391, 413, 417
ihtiyaçlar, 36, 80, 106, 110, 113, 129, 183, 191, 195, 206, 211, 218-9, 256, 282, 314-5, 328, 333, 342, 347, 351, 353, 356, 364, 388, 359, 390, 393
iktisadi alan (ekonomi), 108, 128, 135, 171, 205, 239, 257, 278, 284-5, 287, 339, 340, 348, 351, 378, 387, 416
iktisatçılar; 95, 98, 137, 329, 332-3, 339, *ayrıca bkz.* siyaset iktisat
İlahi Komedi (Dante), 74
iletişim, 46, 50, 58, 65, 124-5 135, 156-7, 230, 240, 244, 267, 275, 279, 296, 302, 305, 350, 366, 369, 370-1, 388, *ayrıca bkz.* bilgi (enformasyon) ; dil (lisan)
ilksel süreçler, 133, 190, 237, 270, 334
imago mundi, 141, 148, 246, 255, 286
imge; 55, 60, 68, 78, 96-7, 102, 118, 121-3, 129, 192, 198, 201, 205, 210-5, 224, 241, 244-6, 260, 294, 322, 384, 388, 405, *ayrıca bkz.* görsel olan
İngesel [*‘L’ imaginaire’*] (Lacan), 59
İmparatorluklar, 288
indirgeme/ indirgemecilik, 38-9, 44, 66, 90-1, 129, 130-5, 145, 155, 167, 196, 215-6
İngiltere, 94, 273, 280, 284, 381
insan doğası, 133
inşa, 47, 56, 54, 88, 130, 143, 164, 170-1, 249, 262, 335, 342, 411
inşaat endüstrisi, 23, 75, 101, 129, 136, 158, 313, 330, 339, 340, 346, 349, 356, 363, 375
intuitus, 251-2, 255-7, 260, 269, 300, 377

irade, 102, 190, 290, 311, 347, 360, 367
ironi, 88, 148, 155, 224, 295, 351
İsa Mesih, 264, 270, 277
İslami gelenek, 144
İspanya, 86, 284, 350
İspanyol sömürge şehirleri, 170-1
iş; işin mekânı; işyeri, 39, 54, 93-9, 101-8,
111-4, 125, 183, 225, 240, 266, 291, 313,
324, 327-8, 330, 341, 344-7, 348-9, 350-
2, 357, 365, 375, 380-5, 389, 390, 402,
409; ayrıca bkz. emek
işbölümü, 61, 82, 86, 96, 99, 111-5, 122,
129, 150, 206, 210, 218, 225, 234, 295,
313, 324, 346, 348, 350, 358, 364, 389,
392, 401-2
işçi sınıfı, 26, 41, 54, 62, 67, 83, 91, 131,
135, 287, 314, 322, 330, 349, 351, 383
işitme duyusu, 180
işlev bkz. form/ işlev; form/ yapı/ işlev
işlevsel analiz, 149, 167, 177, 179
işlevselcilik, 130, 370
İtalya, 10, 104, 105, 149, 205, 259, 273,
276, 280, 284, 424
İtalyotlar, 254
İzotopi, 181, 299

J

Jacob, François, 190
Jacobs, Jane, 365
Jacques, Aziz, 264
Japonya, 145, 381
Jencks, Charles, 318
Jestler, 163, 227, 228, 229, 230, 232, 238,
389

K

'karşı-kültür', 352, 381
'karşı-mekân', 353, 368, 381, 382, 383
Kadınlar, 85, 206, 255, 254, 258, 307, 380
kamusal (genel) mekân, 92, 167, 172, 174,
176, 178, 184, 204, 240, 376, 387, ayrıca
bkz. anıtlar
Kandinsky, Wassily, 310
Kanonlar, 68
Kant, Immanuel; Kantçılık, 21, 36, 54, 68,
100

Kapanma, 46, 194
kapılar, 76, 223, 279, 320
kapitalizm; 41-2, 62, 78, 80, 81, 85, 90, 108,
119, 147, 178, 218, 240, 283, 284, 297,
322, 324, 330-1, 335, 340, 348, 351-3,
381, 407, ayrıca bkz. modernlik (moder-
nite); neo-kapitalizm
kâr bkz. rant/ ücret/ kâr
karar alma gücü, 337
kareleme (dama tahtası) ['quadrillage (da-
mier)'], 153, 301
Kartezyen düşünce bkz. Descartes, René
kasaba bkz. şehir
Katedraller, 81, 101, 267, 268, 293
kavranmış bkz. algılanmış/kavranmış/ya-
şanmış
kelimeler (sözcükler); 33, 42, 46-7, 55, 59,
63-5, 76, 85, 87, 99, 122-3, 127, 129, 140,
151, 155, 157, 159, 160, 213, 217-8, 242,
262, 274, 304, 411, ayrıca bkz. Dil
kemer, 158, 169, 177, 255, 256, 257, 268,
370
kent etkisi, 280
kentsel mekân; 117, 162, 215, 246, Japon
kentsel mekânı; 145, 172, Latin Amerika
kentsel mekânı; 170, ayrıca bkz. şehir
kıtık, 127, 332, 334, 338
Kıyamet Günü Yargısı, 270
kiliseler, 73, 163, 229, 265, 269, 413
kirlenme, kirlilik, 331
Klee, Paul 146, 147, 310,
kod çözmek ['decoder'] 48, 127, 161, 181,
215, 224, 229, 252, 279
kod(lar), 39, 46-8, 55, 63, 70, 75-6, 92, 125,
161-4, 179, 216, 227-9, 233-4, 252, 279
Kofmann, S. 159
Kojève, Alexandre 52
koku duyusu, 213
Kolezyum, 256
komün deneyimleri, 105, 163, 277
komünizm 10, 82, 381, 405
konsensüs 38, 70, 84, 85, 233, 235, 236,
290, 323, 360
konstrüktivizm, 87, 310
kozmoloji 22, 44, 45, 74, 251

kozmos, 42-5, 176, 209, 250-1, 258, 261,
263, 270, 273, 281, 286, 292, 403
kökenler, 47, 206, 215
kölelik, 266
köy(ler), 48, 61, 74, 79, 81, 83, 91, 101, 122,
126, 140, 143, 184, 226, 239, 246, 248,
258, 284
köylüler; köylü evleri; köylü hareketleri,
77, 105, 138, 209, 245-6, 266, 278, 285
kript, kriptik ['cryptique']; 155, 203, 215,
218, 264, 265, 267, 270, 272, 277, 291,
370 *ayrıca bkz. dekripte etmek*
Kristeva, Julia, 37, 157, 169, 271,
Kritias (Platon), 45, 61
Kudüs 264
kullanıcılar, 72, 84, 123, 165, 166, 324, 362,
364, 366
kullanım, kullanım değeri, 22, 24, 30, 42,
48, 84, 97, 99, 100, 103, 107, 125, 129,
149, 166, 176-7, 185, 217, 233, 280, 293-
4, 297, 303, 333-4, 343, 348, 350-4, 358-
9, 364, 370, 381, 385, 394, 396, 399, 400
kurumlar, 25, 41, 111, 146, 180, 277, 390
Kuzey Denizi, 276, 285
Küba, 82
kültür, 41, 69, 72-3, 103, 131, 202, 213, 218,
222, 242, 274, 277, 303, 312, 333, 337,
362, 381, 407, doğa vs. kültür 109, 132,
176
Kümeler, 35, 63, 89, 146, 154, 172, 227,
301, 317, 373
küresel ekonomi, 278, 284, 329, 331, *ayrıca*
bkz. dünya pazarı

L

Labirent, 71, 245, 251
Lacan, Jacques, 37, 59, 65, 157, 202
Labrousse, Henri, 164
Lascaux, 155, 265
Lassalle, Ferdinand, 287
Latifundia, 104, 262, 264
Latin Amerika, 83, 170-1, 374, 413
Lautréamont, Comte de (Isidore Ducasse),
45, 243
Le Corbusier, 26, 72, 146, 166, 309, 310,
314, 342, 363

Le Roy, Charles, 251
Lefebvre, Henri, 9, 10-9, 38, 43, 50, 52, 54,
67, 93, 126, 156, 242, 351, 373, 403, 419,
420-6
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 33, 100, 187,
188, 189, 190, 291, 303, 396
Lenin, Vladimir İlyiç, Leninizm, 36, 189,
202
Lévi-Strauss, Claude, 37, 44, 302
libido, 274
lineer vs. döngüsel, 53, 193, 218, 220, 394
Logopoulos, A. Ph., 140
Logos, 34, 36, 52, 133, 137, 154, 160, 192,
211, 249, 250-1, 257, 258-9, 262, 270,
273, 278, 291, 298, 323, 370, 391, 399,
400, 404
Loire, 284, 379
Lukács, Georg, 52

M

'makro' vs. 'mikro' düzey, 92, 171, 367,
387
'mekânsal analiz', 34, 46, 167, 304, 321,
336, 359, 402
'modernite', 23, 26, 55, 119, 120, 143-7,
166, 168, 205, 215, 232, 243, 257, 308,
311, 406, 409
Mabille, Pierre, 201
Mach, Ernst 189
Mailer, Norman 212
Makavejev, Dusan, 196
makineler, 51, 102, 106, 340, 348, 350-2,
382, 406, 412
Male, Emile, 268
Malebranche, Nicolas de, 100, 291
Mallarmé, Stéphane, 156
Malthus, Thomas Robert, 327, 329
malzeme/ materyal, 23, 26, 47, 98, 129, 132,
136, 139, 142, 145, 157, 166, 168, 177,
206-7, 224, 226-7, 236, 239, 250, 266,
279, 280, 325, 331, 371, 394, 406, 407
manastırlar 81, 158, 163, 264, 265
mantık(lar) ; 35, 201, 300, 317, *ayrıca bkz.*
strateji(ler)
mantıksal formlar, 125, 160, 169, 336
manzara, 25, 30, 45, 81, 89, 100, 104, 136-8,

- 152, 183, 205, 247, 252, 266, 300, 317-8, 396, 409
- Marais (Paris), 85, 385
- Marksizm, 117, 312, 327-9, 346-7, 422, 426, 428
- Marx, Karl, 1844 *Elyazmaları*; 346, 398, *Grundrisse*; 93-4, 126, 346, *Kapital*; 94, 126, 330, üretim üzerine; 95-6, devlet üzerine; 288
- Marx, Karl, 46, 50-6, 69, 73, 77, 82, 90-8, 107-8, 114, 124, 126-8, 138, 147, 169, 183, 191, 195, 216, 232, 252, 272, 280-8, 292, 299, 313, 324-9, 330-6, 341-9, 351-9, 360, 391, 398-9, 400-5, 414, 416, 418, 420-9
- matematik, 21, 29, 33-9, 44-6, 54, 57, 112, 119, 128, 132, 147, 167, 187-9, 190-2, 198, 250, 291-2, 300-6, 336, 357, 373, 393
- Matisse, Henri, 307
- Matore, Georges, 47, 206
- Mauss, Marcel, 311
- Mayıs 1968 olayları, 19, 83, 385, 424
- McGovern, George, 80
- McLuhan, Marshall, 271, 293
- mecaz, mecazlaşırma, 121-3, 158-9, 160, 170, 177, 182, 224, 237, 245, 293, 294, 313, 331, 363, 376, 377
- mekânın tarihi, 25-7, 71, 75-6, 104, 133-4, 139, 142, 148-9, 150, 310
- mekânın temsilleri; mekânın temsillerinin tanımı 45, 63, 68-9, 70-5, 86, 100, 105-6, 116, 125, 134, 139, 140-4, 160, 181, 193, 204-6, 210, 228, 232, 242-4, 247, 255-8, 276, 279, 293, 295, 304, 306, 310, 345, 357, 363, 366, 370, 397; ayrıca bkz. temsil mekânları
- mekânın toplumsallaşması, 206
- mekânın üretimi, 25, 66, 73, 83, 87, 90, 115, 119, 146, 170, 178, 191, 270, 271, 290, 338, 341, 351, 359, 360, 380, 387, 390-1, 402, 407, 417, 419, 425-6
- mekânın üretimine geçiş, 75, 407
- mekânsal pratik; mekânsal pratiğin tanımı, 22, 39, 41, 48, 55, 61-9, 70-8, 82, 86-7, 90, 92, 123, 141, 181, 219, 238, 242, 244, 256, 259, 262, 279, 280-1, 294, 296, 300, 314, 349, 361, 363-5, 377-8, 382, 388, 390, 397, 405, 410-1
- Mendeleyev, D. I., 44
- merkezilik, merkez/ çevre (periferi), 44, 50, 78, 126, 153, 169, 191-2, 213, 225, 281, 288, 335-9, 358, 374, 397
- Merleau-Ponty, Maurice 52, 199, 304, 423
- mesken ['l'habiter'], 43, 144, 178, 183, 191, 235, 309, 319, 387
- meta(lar), 79, 81, 107, 158, 232, 272, 313, 341, 344-7, 351-4, 400
- meta-felsefe, 19, 369, 403, 405, 430
- Metafizik (Aristoteles), 33, 44-5, 61, 73, 95-8, 173, 187, 222, 237, 248, 250, 262, 286, 311, 372, 392, 410, 414
- metafor, metaforlaştırma, 55, 112-3, 123, 156, 158-9, 160, 177, 182, 188, 190, 195, 206, 217, 224, 237, 241, 290-8, 304, 313, 315, 331, 374, 376-7, 402-4
- metin (tekst), 23, 45-9, 61, 90, 99, 127, 140, 153, 180, 291
- mezarlık, 71, 106, 157, 233, 247, 251, 253, 262
- Mies van der Rohe, Ludwig, 148
- milli parklar, 15, 110
- mimari, 26, 29, 39, 71, 76, 82, 101, 115-7, 128, 148-9, 158, 166, 215, 270, 281, 306, 309, 310, 323, 363, 374, 410
- mit(ler), 60, 64, 82, 117, 140-1, 203, 208-9, 226, 242-3, 248, 251-9, 264, 277, 294
- moda 21, 73, 315, 333, 373, 406
- Mondrian, Piet, 111
- Monod, Jacques, 196
- Montauban (Fransa), 275
- Mozart, Wolfgang Amadeus, 165
- mutfak, 118, 139, 214, 228, 320, 321, 365
- mutlak mekân, 52, 64, 76, 77, 119, 143-4, 161, 181, 187-8, 205, 241, 245-9, 250-1, 261-6, 293, 306, 378
- mutlak, 38, 79, 95, 108, 118, 215, 248, 294
- mutlak/nispi, 198, 209, 242-3, 245
- mübadele, mübadele değeri ['échange', 'va-leur d'échange'], 23-6, 30, 37, 41, 50, 85, 94, 97, 101-3, 107, 108, 111-5, 124-6, 142, 151, 158, 169, 230-3, 238-9, 244,

246, 274-8, 280, 286, 296, 302-3, 312-3, 316, 333-4, 341-9, 350-9, 364-6, 369, 370-1, 381, 388, 394-5, 400-1, 407
mülkiyet, 24, 25, 84, 104, 109, 110-5, 132, 161, 166, 183, 194, 207, 251, 254-6, 262-3, 275-8, 312, 314, 325, 329, 330, 341-6, 352-3, 359, 376, 395, 407, 417
mümkün olan, 371, 425
müzik, 21, 49, 56, 116-8, 129, 154, 165, 179, 219, 220, 223, 234-7, 262, 269, 292-3, 371, 384, 390-4, 403, 419

N

Napolyon Bonapart, 288, 297
narsisizm, 197, 202, 205, 287
negatiflik (olumsuzluk), 54-5, 61, 74, 78-9, 80, 87, 236, 271, 284, 287, 307, 325, 333, 353, 371, 405
neo-kapitalizm, 67-8, 81, 86, 357, 365, 383, 385
neoliberalizm, 22
nesneler, 23, 35, 49, 68, 70, 80, 100, 104, 108, 113, 128, 137, 146, 168, 199, 207, 223, 364, 393, 399, 401, *ayrıca bkz.*
özne/ nesne ; şeyler ; ürünler ; yapıtlar
nesnellik, 207, 384
Newton, Isaac, Newtonculuk, 21, 33, 56, 187, 189, 327
New York, 59, 164, 165, 171, 304, 307, 381
nicelik vs. nitelik, 355, 357, 373, 381, 414
nicelikleştirme, 192, 288
Niemeyer, Oscar, 318
Nietzsche, Friedrich, 50-5, 156-9, 195-8, 216, 250, 253, 258, 260, 336, 390, 393, 398, 403, 411, 420, 426
nihilizm, 124, 411
nispi vs. mutlak, 198, 242-5
Norberg-Schulz, Christian, 304
numaralar, 134

O

Oedipus üçgeni, 259
okuma; mekân okuması, 163
organizma, 118, 168, 194-6, 211, 280-3

Ortaçağ; 74, 81, 170, 175, 177, 243, 264, 266, 267, 270, 270-8, 281, 288, 292, 345, 370, 373, 378, *ayrıca bkz.* Ortaçağ şehri
ortak kanaat 107, 108
Osgood (yazar), 169
otomatik yazı, 48

Ö

'özel' mekân, 76, 122, 184, 253, 365, 376
Öklidçi mekân; 33, 48, 56, 149, 247, 293, 303, 307, 318, *ayrıca bkz.* soyut mekân
ölçme sistemleri, 134, 173, 199
ölüm itihisi, 156, 157, 195, 197, 222, 233, 372
ölüm, 85, 155, 180, 213, 218, 233, 247-8, 254, 264, 271-2, 380, 388
örgütlü kapitalizm, 67-8, 357, 416
özdeşleşme ['identification'], 59, 159, 269, 397
özekdeş ['concentrique'], 153, 170, 192, 207, 301
özekdeş dalgalar ['radio-concentrique'], 153, 301
özel mülkiyet *bkz.* mülkiyet
özne; 33-6, 48, 58-9, 64, 68-9, 77, 79, 85, 88-9, 99, 107, 123, 136-7, 139, 153, 199, 201, 203, 206, 210, 212, 235-6, 248, 257, 280, 292, 294, 300, 307, 310, 317, 319, 376, 381, 384, 394, 397, 399, 403-4, 413, 417, *ayrıca bkz.* Ego
öznellik, 38, 213, 392
özyinelem (anafor) 50, 177

P

Palladio, Andrea, 281, 379
Palmier, J.-M. 217
Panorama des sciences humaines (antoloji), 35, 37, 93
Panofsky, Erwin, 267, 268, 269, 270, 271, 293
Panteon (Roma), 134, 148, 256
Panteon, 134, 148, 256
Paques, Viviana, 140
para, 41, 56-7, 77-8, 81, 90, 102, 106-7, 112, 120, 125-6, 142, 150, 159, 231, 242, 263, 272-7, 286, 312, 314, 325, 341, 344-6, 350, 352-3, 361, 388, 400, 401, 409

parçalı/ parçalanmış mekân *bkz.* genel/ parçalı mekân
Paris, 22, 45, 51, 67, 85, 105, 140, 169, 185, 318, 325, 337, 385, 420-5
pastoralistler, tarımsal-pastoral mekân, 245, 262, 264, 273, 275
Paz, Octavio, 30, 201, 215
pazar yeri, 274-5, 355
pazarlar; 41, 90, 106, 112, 117, 125, 135, 207, 276, 312, 317, 324, 346, 354, 368, 401, *ayrıca bkz.* dünya pazarı
pencereler, 76, 279, 320
Petit-Dutaiblis, Charles-Edmond, 266
Piaget, Jean, 304
Picasso, Pablo, 39, 307, 308, 309, 310
planlama, planlamacılar, 22, 24, 40, 43, 48, 53, 55, 67-8, 73, 92, 108, 119, 123, 306, 337, 353, 364, 376, 378, 383, 387, 395, 401, 408, 415, *ayrıca bkz.* şehir planlama
planlar, 24, 72, 102, 166, 170, 215, 226, 244, 279, 307, 324, 342, 363, 415
Platon, Platonculuk, 34, 45, 61, 210, 251, 259, 270
Plinius, 262
pozitivizm, 106, 423
proletarya, 17, 41, 53, 240, 314, 329
Protestanlık, 72, 275
psikanaliz ; mekânın psikanalizi 59, 66, 69, 123, 128, 156, 202, 219, 254, 259, 321, 402

R

Rabelais, François, 290, 422
Ragon, Michel, 148, 309
Rameau, Jean-Philippe, 165
rant/ ücret/ kâr, 306, 329, 330, 341
Rapoport, Amos, 183
realist yanılı (doğallık ya da tözsellik yanılı), 93, 127, 149, 279, 281, 389
Reich, Wilhelm, 196, 217
reklam 48, 121, 213, 315, 333, 342, 343
res extensa/ res cogitans, 33, 45, 68, 314, 404
resim, 21, 39, 100, 104, 117-8, 137, 148, 154, 243, 265, 270, 277, 282, 306-7, 310
Rey, J. M., 36

Ricardo, David, 114, 169, 327, 329
Richta, Radovan, 389
Rilke, Rainer Maria, 156
Riquet, Pierre-Paul, 285
ritim; ritimanaliz, 113, 169, 177, 219, 229, 221, 371, 387, 403, 402, 430
ritüel, 220, 223, 228, 236-7, 248, 252
Roma İmparatorluğu, 263, 264, 284
Roma Katolik Kilisesi, 163, 265, 266, 283
Roma, 70, 75, 134, 141, 148, 169, 170, 177, 203, 243, 249, 259, 260, 263, 273, 275
Roma, Eski ve Romalılar, 257, 280, 337
romanceros, 243
romantizm, 243, 297, 423
Rönesans, 39, 55, 70, 75, 169, 170, 280, 363
Rusya *bkz.* Sovyetler Birliği

S

'solculuk', 79
'süre' (Bergson), 52, 100, 420
saat kulesi, 275
sabit sermaye, 340, 349, 350, 351
Sagrada Familia (Barselona), 244
sağ/ sol, 193
sahiplenme [*'appropriation'*], 183-6, 222, 239, 347, 352, 359, 370, 374, 391, 407, 413
sakinler [*'habitants'*], 73, 75, 92, 258, 364, 386
sanat eseri, 101, 176, 183, 286, 321
sanat, 55, 63, 78, 101, 134, 141, 147-8, 179, 193, 233, 243, 262, 270, 309, 352, 371, 394, 406, 418, *ayrıca bkz.* sanat yapısı; ve çeşitli sanat formları
Sartre, Jean-Paul, 35, 93, 421
Saussure, Ferdinand de, 158, 238, 279
Sauvy, Alfred, 362
savaş, 54, 110, 184, 194, 209, 226, 243, 284
saydamlık, 60
Schefer, Jean-Louis, 201
Schelling, F. W. J. Von, 100
Schelsky, Helmut, 316
Schiller, J. C. F. Von, 195
Scovazzi, Emma, 171
semantik (semiyolojik) diferansiyeller *bkz.* gösteren diferansiyeller

sembolik mantık, 303
semboller, sembolizm, 42, 49, 60, 62-3, 68-9, 70-1, 76-8, 89, 96, 125, 140, 161, 177, 208, 227-8, 232, 236, 243-5, 250-1, 256, 271, 283, 336, 346, , 352, 368, 390
semiyotik, semiyoloji, 37-8, 88, 154, 157, 162, 168, 178, 180, 215, 233, 239, 280, 303, 343, 352, 369, 395
Seneca, 257
serap etkisi, 198, 200, 206, 222
sermaye (kapital); 41, 90, 150, 171, 231, 312-4, 340, 349, 350-2, 378, 401; -nin organik bileşimi; 340, 349, 350, *ayrıca bkz. toprak/emek/sermaye*
Shintoculuk, 76
sınıf bilinci, 52, 114
sınıf mücadelesi, 54, 83-4, 86-7, 105, 114, 356, 386, 414
sınıflandırma (mekâna göre), 25, 131, 242, 244, 289, 302, 368, 376, 387
sibernetik, 51, 87
Siena Okulu, 25, 104
simetri/ asimetri, 34, 89, 97, 140, 174, 181, 189, 198, 203, 214, 238, 282
sinema, 84, 201, 294-5
sistemik analiz, 116
siyasal güç, 248, 362, 367, 376, 396, 415
siyasal iktisat; 106, 128, 326, 328, 332, 335, mekânın siyasal iktisadı, 128, 350, 353
siyasal partiler, 381, 412
siyaset (politika), 287, 314, 328, 330, 353, 378, 386, 412, 414, siyasal alan; 289, 377, *ayrıca bkz. siyasal güç*
skolastik, 269, 270
Smith, Adam, 96, 114, 169
sokaklar, 100, 171, 235, 286, 318
Solanas, Valerie, 380
somut evrensel, 46, 98-9
somut soyutlama, 57, 96, 107, 112, 125, 312, 344-5, 400, 402
sonlu/sonsuz, 64, 198, 336, 373
sonluluk, 64, 151, 230, 335, 406
Sosyalizm, 28, 82, 127, 146, 310, 323, 359, 381, 413
sosyoloji, 63, 88, 106, 131, 155, 241, 304, 369, 409

Sovyetler Birliği, 82, 416
soyut emek, 313, 352
soyut mekân, 34, 54, 77-9, 80-7, 90-1, 115, 118, 209, 219, 241, 268, 290-7, 305, 308, 312-9, 321-5, 333, 336, 352, 355, 365-6, 371, 375, 387, 390-2, 395, 404-6, 408, 410
soyutlama, 34, 43, 80-1, 95, 108, 118, 125, 150, 162, 192, 217, 219, 231, 254, 271, 296, 302, 305, 312, 319, 342, 344-6, 377, 391
söylem; 89, 97, 123-4, 128-30, 137, 152-7, 165, 203, 229, 262, 310, 363, 404, *ayrıca bkz. dil (lisan); Logos*
spekülasyon, finansal, 68, 340-1, 356
Spinoza, Baruch, 33, 100, 187, 190, 195, 198, 291, 420
St. Savin Kilisesi, 265, 267
Stalinizm, 10, 421-2
Stein, C., 272
stratejik hipotezler, 88, 90-1
su kaynakları, 335
Suger, 266-7
Summa theologica (Aziz Tomasso), 252

Ş
şeffaflık ; 57-9, 69, 86, 165, 201, 245, 318-9, 383, 388, *ayrıca bkz. realist yanılı*
şehir planlama, 170, 181, 244, 254, 348, 385, *ayrıca bkz. planlama; kentsel mekân*
şehir/ kasaba; 26, 81, 101, 114, 123, 235, 246-7, 277, 288, 382, 385; eski Yunan şehri; 258, eski Roma şehri; 254, 262, 283, Asya şehirleri; 171, makine olarak şehir; 349, Ortaçağ şehri; 266, 278, 280-1, 288, 378, modern şehir; 124, 302, 329, *ayrıca bkz. şehir-kır ilişkisi; kentsel mekân*
şehir-kır ilişkisi, 70, 76, 246
şenlik, 86-7, 92, 100-3, 176, 193, 228, 235, 243, 259, 272, 277, 282, 356-7, 384-5, 426
şeyler, 23, 47, 57, 59, 66, 77, 93, 97, 106-7, 114, 137, 144, 150, 155, 207, 231, 307, 317, 338, 389, 400, 407
şiddet, 50, 54, 80, 85, 133, 135, 171, 180,

191, 195, 235, 272, 284, 287-90, 296,
308, 360, 387
şiir, 48-9, 143, 156-7, 217, 237, 244, 270,
297, 391, 394, 420
Şin-gyo-şo, 172-3
şirket şehirleri/ kasabaları, 324

T

'teorik pratik', 37, 39, 54
'topoi', 162
'töz', 43, 44, 59, 75, 89, 124, 135, 150, 166,
168, 187, 196, 211, 217, 231, 281, 295,
326, 399, 400, 403
Tac Mahal, 233, 236
Tafari, Manfredo, 281
tahakküm ['domination'] ;25, 56, 90, 106,
182-4, 239, 263, 352, 356, 360, 367, 370,
383, 386, 406-9; doğanın tahakkümü,
127, 347
tahayyül, 23, 34, 36, 43, 50, 56, 67, 82, 118,
125, 128, 140, 142, 148, 176, 194, 220,
231-2, 294, 304, 324, 336, 346, 354, 357,
359, 364-8, 390, 396, 404, 418
taklit etme ['imitation'], 248
talep/ emir, 138-9
tarım, 83, 104-5, 161, 181, 206, 208, 230-1,
243, 245-6, 255, 262-6, 272-3, 275, 278-
9, 280, 296, 328-9, 330, 333, 341, 350,
356, 415, 417
tarımcı-pastoral ['agro-pastoral'], 245, 262,
264, 273, 275
tarih; 51, 57, 103, 138, 142, 179, 182, 184,
284, 297, 405, 409, disiplin olarak tarih;
128, 241, 257, 265, 348; mekânın tarihi,
71, 75, 139, 150
tarihi mekân, 75, 77
tarihöncesi; 231, 241, mekânın tarih-öncesi/
tarih-sonrası, 142, 150, 405
tarihsel materyalizm, 150, 413
tarihselcilik, 134, 347
tat alma duyusu, 160, 180, 293
Taylorizm, 218
Tekillikler, 76, 278
teknikler, teknoloji, 42, 53, 77, 96, 115, 127,
148, 177, 184, 272, 335, 357, 411
teknolojisi, 15

tekrar(lama) ; 52, 97, 100-3, 127, 141-2,
151, 169, 176, 193, 300, 344, 373, 377,
393
tefekkür ['contemplation'] 52, 158, 176,
230, 264, 265, 292, 329, 403, 424, 426
teori; birlikçi teori, 42-4, 48, 50, 66
temsil mekânları; 63, 70, 74, 116, 139, 143,
181, 242, 276; temsil mekânlarının tanı-
mı; 68, ayrıca bkz. mekânın temsilleri
Thanatos, 195, 197
Timaeus (Platon), 61
tiyatro, drama, 89, 117, 143, 204, 235, 237,
390-1, 403
Tomatis, Alfred Ange, 214
Topiler, 181, 302
toplum bilimleri, 127, 369, ayrıca bkz. uz-
manlaşma
toplumsal emek zamanı, 106, 341
toplumsal emek, 104-7, 114, 124, 183, 226,
313, 327, 341, 344, 350
toplumsal ilişkiler, 24, 28, 57, 78, 87, 93,
107, 108, 114, 142, 150, 224, 231, 256,
326, 377, 399, 402, 410, 417
toplumsal mekân; 22-7, 33, 46, 56, 60-9, 73,
79, 99, 111, 199, 207, 216, 224, 237, 241,
245, 276, 282, 293, 299, 350, 352, 360,
390, 397, 417, ayrıca bkz. mekânın tarihi
toplumsal pratik; 37, 42, 64, 97, 115, 146,
169, 206, 213, 220, 234-5, 274, 326, 332,
339, 369, 378, 397, 403, 415, ayrıca bkz.
mekânsal pratik
Toprak ['la Terre'/ 'Earth'], 48, 328-9,
346, 350, 352
toprak rantı, 329, 330, 341
toprak, 67, 77, 114, 247, 254, 262, 277,
328, 341, 351, 414
toprak/ emek/ sermaye, 41, 240, 290
Toskana, 25, 104-5, 141-2
Totalitarizm, 287, 324-5
turizm, 110, 116, 352, 356, 362
tüketiciler bkz. kullanıcılar
tüketim toplumu, 334
tüketim, 86, 90, 110-1, 117, 131, 145, 258,
324-5, 332-4, 340, 344-8, 355-7, 361-2,
375, 380, 389, 390

tümevarın, 125, 373, *ayrıca bkz.* fark ve tekrar

Tzara, Tristan, 201, 420

U

'uzay bilimi', 21, 115

ulus, ulusçuluk, 134-5, 266, 283, 297, 331, 378

uyku, 219, 222, 365, 392

uzmanlaşma, uzmanlar, 26, 40, 48, 114, 119, 127, 131, 218, 317, 364, 374

Ü

'üçleme formülü' (Marx), 329, 330-1

'Üçüncü Dünya' *bkz.* az gelişmiş ülkeler

ücret *bkz.* rant/ücret/ kâr

üçleme, 121, 240

üretici tüketim, 348, 361-2

üretilmiş farklar, 382, 388

üretim ; 'elementlerin' üretimi; 26, 333-4, 338, üretim süreci; 75-6, 158, 348, 389, 391, üretimin tanımı; 46, *ayrıca bkz.* mekânın üretimi; üretim biçimi; üretim güçleri (üretici güçler); üretim ilişkileri üretim biçimleri, 197

üretim güçleri, 75, 96, 103, 105, 108, 111, 115, 138, 146, 189, 224, 232, 272, 278, 287, 347, 350, 352, 359, 360

üretim ilişkileri, 24, 40, 61-3, 75, 80, 90, 96, 127, 206, 224, 244, 324, 328, 331-5, 383, 402

ürün; 22-5, 52, 56, 60, 66, 95-7, 99, 100-14, 128, 136, 150, 182, 346, 351-2, 390, 393, 395, 401, 417, *ayrıca bkz.* metalar; şeyler; yapıtlar

üstüya, 24-5, 74-5, 82, 110, 171, 287, 352

ütopya(lar), ütopyacılık, 40, 42, 55, 61, 87, 266, 311, 353, 358, 418

V

Valéry, Paul, 406

varoluşçuluk, 210, 389, 421, 426

Vauban, Sebastien Le Prestre, 285

Venedik, 100-2, 144, 179, 205, 288

Venturi, Robert, 165, 366

Vernant, Jean-Pierre, 258, 260, 337

Videman, S., 272

villa (Roma), 262-4, 273

Villanova, A. De, 342

Viollet-le-Duc, Eugène Emmanuel, 142, 177, 249, 268

Vitruvius Pollio, 75, 164, 177, 249, 257, 279, 280

W

Weber, Max, 272

Weyl, Hermann, 55, 198

Wright, Frank Lloyd, 72, 309

Y

yabancılaşma 15, 79, 203, 271, 313, 347, 372, 421, 422

Yahudi-Hristiyan geleneği, 69, 73, 218, 243, 372

yanlış bilinç 52, 305, 316, 391, 408,

yapısal analiz; 177, *ayrıca bkz.* form/ yapı/ işlev

yapısalcılık, 370, 376

yapıt; ürünler vs. yapıtlar, 23, 95-9, 100-9, 126, 133, 136, 150, 158, 234, 286, 291,

336, 346, 352, 371, 390, 395, 409, 417-8

yaratıcılık, yaratım, 23, 25-6, 36, 39, 66, 97, 100-5, 138, 163, 190, 236, 271, 392, 395, 417, *ayrıca bkz.* eser

yaşam itkisi; 195, *ayrıca bkz.* ölüm itkisi

yaşanmış olan; 69, 70, 92, 155, 251 *ayrıca bkz.* algılanmış/ kavranmış/ yaşanmış

yazı, yazma, 58-9, 65, 90, 101, 155, 161, 236, 293, 411

yeniden-üretim, yeniden-üretilebilirlik, 24, 61-3, 77-80, 90, 101, 114, 126, 139, 197,

231, 244, 255, 324, 335, 352, 408, 417

yer değiştirme, 71, 137, 142, 174, 209, 215, 227, 229, 237, 238, 239, 273, 276, 294,

318, 319, 337, 338, 349, 352

yeraltı kaynakları, 330, 334, 341, 350

yerelleştirme ['localisation'], 367

yerüstü kaynakları, 330, 334, 341, 350

yoğunlaşma ['concentration'], 28, 44, 170,

239, 286, 337-9, 358, 397

yoğunlaştırma [*'condensation'*], 237, 239,
267, 287
yön değişikliği, 186, 310, 370, 386, 405, 417
Yunan tapınağı, 76, 148, 249
Yunan, Antik ve Yunanlar 23, 45, 55, 61,
72-6, 137, 148, 175-8, 235, 243, 248-9,
250-2, 257-9, 260-2, 270, 280-1, 302,
337, 372
Yuvarlak Masa, 243
yükseklik/ derinlik, 122, 147, 160, 174-5,
209, 224, 243, 247, 253, 307

Z

Zaman; 22-5, 30, 33-4, 43, 52, 71, 116, 120,
133, 151, 184, 192, 231, 246, 277, 286,
306, 329, 344, 359, 384, 391, 405, *ayrıca*
bkz. tarih
Zevi, Bruno, 149
zevk ilkesi, 391
zevk, 59, 103, 157, 212, 222, 230, 315, 356,
391
zihinsel mekân, 35, 37-8, 54, 57, 89, 119,
130, 135, 224, 238, 248, 262, 303-6, 315,
329, 335, 357, 397, 411
Zodyak, 74

Mekânın Üretimi, büyük dava adamı ve teorisyen Henri Lefebvre'in başyapıtıdır. Mekân üzerine, mekânı düşünen, mekân felsefeleriyle tartışan, mekânın tarih içindeki yolculuğuna dair kavrayıcı ve kapsayıcı bir tarih yazımı sunan ama bütün bunları sosyal ve siyasal pratikle ilişkili bir şekilde yapan, yaparken de felsefeden tarihe, fizikten metafiziğe, psikanalizden sanata, dilbilimden ilahiyata kadar çok birçok disiplini eleştiriye tabi tutan, kendinden önce bir eşi benzeri olmadığı gibi, kendinden sonraki kitaplara da devasa bir alan açan, peşinden koşulacak birçok soru işareti bırakan, 20. yüzyılın en derinlikli, en incelikli, en ustalıklı eserlerinden biridir. Marksizm içinde de ayrıksı ve önemli bir yere sahip olan bu kimi zaman zorlayıcı ancak heyecan verici "proje", yayınlanışından otuz yıl sonra, kent, kentleşme, mekân politikalarının toplumsal, pratik ve politik yönleriyle hiç olmadığı kadar güncel olduğu bu "moment"te Türkçede...

*"Mekânın Üretimi"*nde Lefebvre, felsefeye olan derin bilgisini, Hegel, Marx, Nietzsche ve Freud üzerine tefekkürlerini, şiirle, sanatla, müzikle ve şenlikle olan tecrübi tesadüflerini, sürrealistler ve sitüasyonistlerle olan ilişkilerini, hem bir düşünce akımı hem de bir siyasal hareket olarak Marksizm'le olan yoğun bağı, hayatın kentsel ve kırsal koşullarına yönelik sosyolojik soruşturmasını, bütünlüğü ve diyalektik metodu özgün bir şekilde kavrayışını kullanır. Okuyucu bu kitapta yalnızca takip edilecek sayısız düşünce çizgisini değil; ayrıca, yapısalcılığın, eleştirel teorinin ve yapısökümün, semiyotiğin, Foucault'nun beden ve iktidar hakkındaki görüşlerinin ve Sartre'in varoluşçuluğunun zımni veya üstü kapalı eleştirisini de bulacaktır."

David Harvey



ISBN: 978-975-570-676-4



32 TL

www.selyayincilik.com

www.twitter.com/selyayincilik

www.facebook.com/SelYayincilik

9 789755 706764