

# Özgürlüğün Coğrafyası: Mekânsallığın Triyalektik Praksisi ve Bütünsellik Arayışına Dair Bir Tahlil

Sinan Tankut Gülhan, Uludağ Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

## Özet

Bu yazının amacı, mekânın kendine içkin dinamiklerini, farklılıklarını, dönüşümlerini, gerilimlerini ve toplumsal süreçler izleğinde tezâhür eden farklı simgeselliklerini tarihsel ve kuramsal bağlamda ele alıp neoliberal ve post-endüstriyel gelişimler ışığında bir araştırma nesnesi olarak öznel yorumlara ne raddede imkân verebileceğini sorgulamaktır. Bunu yaparken kuramsal olarak 1960'ların dünya devriminin kentsel coğrafya ve kent sosyolojisinin post-marksist fikir ve yorumlarından -özellikle Henri Lefebvre ve Edward Soja'nın fikirlerinden- metaforik olarak da Jorge Luis Borges'in Alef adlı kısa hikâyesinden, tarihsel bağlam olarak da sanayi sonrası toplumların hem Türkiye'de hem de batıda meydana getirdiği entelektüel kırılmanın olanaklarından faydalanacağım. Mekâna kendinden menkul bir simgesellik atfetmenin tehlikelerinden ve kısırlığından bahseder Henri Lefebvre: mekânı çalışmanın sırrı, onu bir şeylere benzetmek ve bu benzerlikler üzerinden bir analogiler zinciri yaratmaktan geçmez. Ne var ki; gündelik hayatımızın ve akademik yazıp çizme eylemliliklerimizin pek çoğunda mekân ya içi doldurulması gereken bir tablo olarak ya da hâlihazırda analizi ve izâfeti kurulmuş bir nesne olarak çıkar. Buradan hareketle bu yazı, toplumsal fenomenler ve mekânsal bir izlek olarak totalitenin ve bütünlük anlayışının mekânsal evrimini araştırır ve mekânın bütünlüğün ayrılmaz bir parçası olduğunu iddia eder. Bizzat mekânın kendisi toplumsal ilişkilerin ürünü ve bu ilişkilerin üreticisidir.

**Anahtar Sözcükler:** Mekân kuramları, mekân ve toplum, totalite, Henri Lefebvre, mekânın triyalektiği.

## Geographies of Liberation: Trialectics of Spatial Praxis and Some Ideas on the Search for a Totality

### Abstract

This paper attempts to bring together the differential characteristics, immanent dynamics, and tension laden transformations of spatial forms and transpose these divergent meanings and the underlying interrelationships of a different order ensconced in the social context prevalent at our neo-liberal and post-industrial contemporary period. In doing so, this paper purports to draw on from a philosophical and socio-theoretical literature that emerged during the 1960s

world revolutionary social movements and the ensuing theoretical rupture that arose from and within the incubatory atmosphere of those movements; and especially, tries to foreground Henri Lefebvre and Edward Soja's ideas on the relations between space and society-which we can aptly call as a self-reflexive geographic-historical materialism. As a corollary, and following the footsteps of Soja, I will also try to grapple with an enigmatic metaphorical narrative employed by Jorge Luis Borges, in a short story titled, The Aleph, published in 1945. I suggest that studies on space have for long emasculated the immensely potent and problematically fertile possibilities inherent in the dialectical tensions between space and society. Lefebvre's idea resonates with my suggestion regarding how to approach the relationship between the social phenomenon and the spatial and philosophical idea of totality, or, universality. Space is a product of social relations, and insofar as the spatial configurations harbor those social struggles, differentiations, divergences, and disguised discontent, social relations are born out of space.

**Keywords:** Theories of space, space and society, totality, Henri Lefebvre, trialectics of space.

## Giriş

kente kapandık kaldık tutanaklarla belli  
sirk izlenimlerinden seçmen kütüklerinden  
yüzlerimiz temmuzdan ötürü sallanır ve uzar  
ve her köşe bir tuzaktır  
birer darağacıdır her meydan saati

Turgut Uyar

Bu yazının amacı, mekânın kendine içkin dinamiklerini, farklılıklarını, dönüşümlerini, gerilimlerini ve toplumsal süreçler izleğinde tezâhür eden farklı simgeselliklerini tarihsel ve kuramsal bağlamda ele alıp neoliberal ve post-endüstriyel gelişimler ışığında bir araştırma nesnesi olarak öznel yorumlara ne raddede imkân verebileceğini sorgulamaktır. Bunu yaparken makâlenin sınırlarının izin verdiği ölçüde birkaç güzergâhı daha açık ve net kılmaya, bu güzergâhlardan yola çıkarak toplumsal hareketlerin ve siyâsetin bütünlüğü içinde mekânın rolü ve önemi nedir sorusunun cevabını arayacağım. Kuramsal olarak 1960'ların dünya devriminin kentsel coğrafya ve kent sosyolojisinin post-marksist fikir ve yorumlarından -özellikle Henri Lefebvre ve Ed Soja'nın fikirlerinden- ve o yorumların zeminini oluşturan o yorumlara zaman içinde vücut bulmasını sağlayan, anahtar önemi hâiz bir problematikten yola çıkacağım. Metaforik olarak Jorge Luis Borges'in Alef adlı kısa hikâyesinden, tarihsel bağlam olarak da sanayi sonrası toplumların hem Türkiye'de hem de batıda meydana getirdiği entelektüel kırılmanın olanaklarından faydalanacağım.<sup>1</sup>

1970'lerin sonu ve 1980'lerin başından itibaren, kültüre ve linguistik olana bir hayli hızlı bir dönüş yapan sosyal bilimlerde, mekân da kimi zaman kültürün ve dilin kimi zaman da post-endüstriyel (ve/veya post-modern) sembolizmin yoğun ilgisini celbetti.<sup>2</sup> Türkiye'de, mekânın bu yeniden önem kazandığı dönemece görece erken bir ilgi<sup>3</sup> hâsıl oldu; hatta özellikle David Harvey ve Marshall Berman gibi bu mekânsal ilginin en parlak ve simge isimlerinin metinleri çevrildi ve geniş bir ilgiyle karşılandı. Ne var ki; son otuz yılda dünyanın en alt üst edici, en sancılı, en acılı ve yıkıcı kentleşme deneyimlerinden birini yaşayan Türkiye'de, mekânın kendisine dair sürekli bir ilgi vukû bulmadı.<sup>4</sup> Türkiye akademiyasının kâhır ekseriyetinde mekân, belirleyici, müdâhil, faal ve fail olmaktan münezzehe kaldı. Mekâna ya bir boş içeren (salt doğayı işaret eden, el dokunulmamış, kendinden menkûl, ezeli ve ebedî bir sabit kapsayıcı) muamelesi yapıldı -ki, bunun sâiklerini aşağıda ele alacağım- ya da coğrafyanın Türkiye'de bir hegemonik söylemin uzantısı kılınması neticesinde ilk durumun da bir uzantısı olarak- gayet patolojik bir hâlde, mekân stratejinin nesnesine indirildi- bunun da, temel fikrî bileşenlerini aşağıda, yazının üçüncü kısmında Carl Schmitt vasıtasıyla açıklamaya teşebbüs edeceğim.

Yazının ilk kısmında, Descartes'den Hegel'e, oradan da modernizmin hem taşıyıcısı hem de en yılmaz kritiklerinden olan Marksizmin içinde mekânın nasıl ele alındığını, daha doğrusu nasıl tâli rollere indirildiğini ele alacağım. İkinci kısma geçerken Descartes-Newton-Hegel hattında mukîm mekân fikriyatının kırılma noktalarının bir kısmından, bu kırılmaların Lefebvre'nin mekânsal tahayyülünün içinde kendini bulan parçalarını açmaya başlayacağız. Burada, 1968 sonrası bir kırılma hâlinde vücut bulan farklı mekânların ve farklılıkların toposunun ihtimallerinden bahsedeceğim. Bu bizi, mekâna dönüşün, sosyal bilimlerde mekânın bir çalışma nesnesi olarak yeniden kuruluşunun, en bâriz, en mühim ve herhâlde en müphem kuramsal ögesi olan, Alef fikrine ve o fikirle paralel bir hatta, Henri Lefebvre'nin mekânı odağına alan ontolojik eleştirisine götürecektir.

Alef'in ne anlama geldiğini, Jorge Luis Borges'in metninin içinde nasıl bir alegorik anlam kazandığı ve bunun mekânı kavramakta ne işimize yarayabileceği, yazının ikinci bölümünü oluşturuyor. Burada, mekânın düşünsel düzlemde tekrar önem kazandığı, tarihsel materyalizmin, Harvey'in deyişiyle coğrafi-tarihsel bir materyalizme doğru adımlar attığı bir dönemde, çok temel bir sorunun yanıtını bulmamıza iştirak edecek Alef: Mekân neyi anlatır? Tahlilin hangi noktasında, izâhın hangi somut merhalesinde, mekân bir etken olarak devreye girer? Sosyal bilimciler -ve felsefeciler- için fiziki bir tasvirin ötesinde bir kavramsal gerçekliği var mıdır mekânın? Popper'ın basitleştirilmiş bilimsel açıklamasıyla yola çıkacak olursak mekânı bir bağımsız değişken olarak var

eden şey, bizâtihi onun varlığının reddiyesidir -yani, mekân yanlışlanamaz, her yerde ve her şeydedir, onun inkârı, bazı mekânların daha az mekân olduğu saptaması, bizi bir çıkmaz sokağa sürükler. O hâlde mekân, bir şehri temsil eden bir hayat biçimini yansıtan, bir durumu, bir oluşu gösteren salt metafor olma riskini taşır. Hayır, mekân, onu çalışmanın parametrelerini doğrulanabilir bir düşünce düzleminde bize temin eder. Bu teminatın dayandığı kavramsal mesele, totalitenin ne olduğu, mekânın bütünsellikle ne gibi bir ilişkiye girdiği meselesidir. Mekânın yanlışlanamaz olması, onun bir değişken olmaktan azâde olabileceğini değil totalitenin bir tanımı olduğunu gösterir. Üçüncü bölümde, totalitenin yirminci yüzyılda nasıl kavrandığını ne tür açıklamalarla belirli bir sosyal bilimsel muhayyilenin temelini oluşturduğunu ele alacağım.

Haddizâtında bu yazının içerdiği iddiaların en önemlisi burada yatmaktadır. Alef'in nasıl bir mekânsal alegori olduğu çokça ele alınmış, artık tanıdık bir argüman. Öte yandan, mekânın özellikle kent sosyolojisi için nasıl bir bilimsel nesne sunduğu problematiğini, Manuel Castells (1976), 1968 yılında yayınlanan -ve alanının en devrimci yazısı addedebileceğim- *Is There an Urban Sociology (Bir Kent Sosyolojisi Var mı?)* makalesinde neredeyse yıkıcı bir keskinlikle ele aldı.<sup>5</sup> Sosyal bilimlerin, özellikle kente dair çalışmaların, o pek hareketli ve ümitvar on yılında -1970'lerin başından 1980'lerin başına dek- bu sorunların çok büyük bir kısmı çalışıldı.

Nazarımda, bu yazının, eskinin eskimeyen sorunsallarını yeniden gündeme getirip Türkiye ölçeğinde tartışılır kılmak arzusu dışında en önemli iddiası, birincil olarak bütünlüğü kavramının yolunun, bütünlüğe dair yeni bir tahayyülü bahis konusu edebilmekten geçtiğidir. Bütüne, totaliteye, varlığın tümüne yönelen ve bütünlüğün içinde meramını ele alan bir sosyal bilimin eksikliği sadece Türkiye'de değil, kat be kat yakıcı bir dert olarak bütün Batı entelektüelliğinin en ciddi sorunu. Varlığı, toplumsal ilişkileri, sınıfları, ırkçılığı, ezilenlerin sorunlarını ve oluşlarını bir bütün içinde görmekten kaçış, toplum üzerine akademik ve siyasi çalışmaların aşırı fragmentasyonu, bunun neticesinde doğan profesyonelleşmiş akademi ve birbirleriyle disiplinlerarası ilişkiye girmekten ziyade, tâbi-i caizse katarın vagonları kabulüyle yetinen mensupları, bütünü kavrayıcı bir sosyal muhayyiledense, uçucu ve her daim tasvirten ötesine geçemeyen hayâl gücüyle yetinmekte. Bu totaliteye dair muhayyile, önce bütünün ne olduğuyla, o bütün hakkında daha evvel ne tür fikirler geliştirildiğini çalışmakla anlaşılabilir. Bunu da yazının dördüncü kısmında ele alacağım. Carl Schmitt, Georg Lukács ve Louis Althusser'in son derece önemli modeller teşkil eden totalite tahayyüllerinden yola çıkarak Alef'in bu fikirlerin neresine düştüğü, daha doğrusu, üç temel totalite tahayyülüne ilâveten nasıl bir iddiası bulunduğunu araştıracağım.

Bu da bizi, baştan beri izini sürdüğüm, mekânı tahlile dâhil eden bir sosyal bilim mümkün müdür izleğine geri götürecektir. Bütün bunları yaparken nasıl Hegel, “Mantık için bir bilim” mümkün mü pervasızlığı -veya cüretiyle- yola çıktıysa, Lefebvre de, mekân için bir bilim mümkün müdür suâlini dile getirmenin cüretiyle harekete geçer; herhâlde, ben de, belki farklı yollardan geçerek aynı cüretin gölgesine sığınacağım. Bu cüret bizi, mekânın hâllerinden, mekânı, metaforlara sığınmadan, onu içerdiği addedilen mefhumlara, olgulara, süreçlere atıfta bulunmadan, doğrudan mekânın zamansallıkla varit durumları üzerinden kavrayabilmek mümkün müdür, öncelikli olarak bunun sorgusuna götürecektir. Daha sonra, mekânın kendi içsel çelişkileri üzerinden, hareketin, toplumsallığın ve temporal oluşların-praksisten, poeisis- mekânın hâllerinden doğru bir değerlendirmesi ne raddede kâbidir ve herhalde, bu kabiliyet mevcutsa, praksisle poeisisin mütereddit mütemadi çekişmesinin mekânda vuku bulması ne ölçüde mukadder ne merhalede farklılıklara gebedir. Mekân, toplumsal hareketliliklere ne ölçüde gebedir, bu gebeliği, mekânın kendisini -kendi içinde mekânı- izafeler silsilesinden, onu olgusal (ampirik ve nesnel) olanın rutinlikler dizgesinden salâhatle kurtarabilecek bir çıkış var mıdır, bunları anlamaya çalışacağım.

Öncelikli olarak kuramsal meselelerle iştiğâl eden bu yazı, Marksizm ve yirminci yüzyılın Marksizm’le etkilenmiş veya onunla cebelleşmiş bir hat üzerinde, mekânın belirleyiciliğinin ehemmiyetini tespit etmeye çalışacak. Bir diğer deyişle, sermaye birikiminin, modernite şeklinde zuhûr etmiş biçiminin temel şîârlarından biri, mekânın zamanla birlikte ilgasını sağlamaktır. Sermayenin hem genişletilmiş yeniden üretim sürecindeki, hem de dolaşımdaki temel dürtüsü, zamansız mekânlar, mekânsız zamanlar teşkil edilebilmektedir.<sup>6</sup> Sermayenin mekânda aldığı biçimler ve onun genişletilmiş sermayenin yeniden üretiminde, sermayenin dolaşımında fâilen üstlendiği işlevler bu yazının konusu değil. Bu yazıdan kendini olgular evreninde doğrudan gösterebilecek iddialar isteyen okur için, Türkiye’nin şu son on senesinden daha mükemmel bir örnek bulunamazdı. Bir yanda, merkez-çevrenin artık hükmü kalmamış retoriğine sığınarak kendi merkezini ve çevresini yeniden üreten bir nevezuhur bir hegemonik iktidar -ki, bu iktidarın kurucu totalite algısı, bir yandan, son derece Schmittçi bir algı iken, öte yandan da bütünlüğü merkez-çevrenin hayatın her anına uygulamaktadır. Öte yandan, bu totalitenin sermaye birikimi ve dolaşımı süreçlerine en dolayimsız müdahalesi, mekânın imhası ve yeniden üretimiyle kendini tekrar tekrar göstermekte. TOKİ, Emlak GYO, KİPTAŞ ve türevleri belediyenin özelleşmiş iktisadi teşebbüsleri kendi muhayyilesine uygun konutları artık milyona ulaşan rakamlarla üretmekteyken sembolik bir düzeyde, hayatı yeniden üretmekte. İşte hayatın bu yeniden üretimi, önümüzdeki onyıllar boyunca değiştirme

kâbiliyetimizin pek sınırlı olacağı AVM'ler, çok katlı dev konut kompleksleri, boşalmış kent merkezleri, otobanlar ve bu otoban kıyılarında tesis edilmiş banliyö hayatları, bu banliyölerin genişlemesiyle yok olan gecekondu ve mahalleler, ranta dönük sınırsız ilkel birikimin yersiz yurtsuzlaştırdığı kentli yoksulların hayat hikâyeleri ve en nihayetinde, muktedirin kentsel mekâna yapacağı doğrudan müdahaleler -Taksim Meydanı'nın imhâsı ve Topçu Kışlası'na benzeyen bir AVM'nin inşası, Emek Sineması'nın yıkımı, Çamlıca Camii, üçüncü köprü ve 1700 yılını kutlamasına 17 sene kalan İstanbul'un Kuzey ormanlarının topyekûn mahvı, muhalif mahallelerin gayrimenkul spekülasyonu ile tahriki ve hatta imhâsı- gibi bir seri birbiriyle ilintili olgularda kendini gösterecek. 21. yüzyıl sosyal biliminin -sadece Türkiye'de değil elbette- kendine çizeceği rotanın çok önemli ilk adımları, mekânın ne olduğunu kavramaktan, daha sonra da o mekânı değiştirmeye, mekânı değiştirirken de -20. yüzyıldan sonra bir kere daha- mekânın var ettiği bütünselliğe (totaliteye) dair bir fikir sahibi olmaktan geçiyor.

### **Mekânın Reddiyesi: Mümkünden Gayri-mümküne, Sığdan Mümbite**

Genelde tarih,

...Ruhun Zamanda gelişimidir,

tıpkı Doğa'nın İdea'nın Mekânda gelişimi olması gibi

(Hegel, 2001: 88).

Simgeselliklerin veya bir hayli yüklü bir araçsallığın, yani mekânın idare edilebilme ihtimali taşıyan bir düzlem olması fikrinden, onun zengin bir semboller barınağı olduğuna dair çokça fikir hem düşünce tarihinde, hem mimari ve diğer sanatlarda, hem de sosyal bilimlerde bir hayli sık elden geçirilmiş olasılıkları içeriyor.<sup>7</sup> Bir yanda Descartes'çılığın çıkışıyla zaman ve mekân anlaşılabilir ve aynı anda her yerde, her zaman olma (omnipresent) sihriinden, algılanabilir ve kavranabilir olma yolunda denklemlere ve düzlemlere indirgenmekle feragât ederken (Descartes, 1954) Newton'un zamandan ve mekândan azâde kıldığı bilimsel -ve gayri-bilimsel- deneyimlerin, zamanı ve mekânı yeniden-üretilebilir kılmasıyla (Prigogine ve Stengers, 1984) bu insan ontolojisinin pek muteber ve bir o kadar da gözden uzak kategorileri, ademe mahkûm oldular.

Her ne kadar Öklidyen geometri yüzyıllardır bilinmekte idiyse de, Rene Descartes, ilk olarak -ülkemizde çokça okunan- *Discourses*'a ek olarak yayınlanan, *Geometry* kitabında, meseleyi son derece basitleştirerek, gayet çetrefilli bir sorunun üstesinden gelir: "Geometrideki herhangi bir problem, o problemin yeniden inşası için yeterli belirli düz çizgilerin uzunluklarının bilgisine kolaylıkla indirgenebilir" (Descartes, 1954: 2). Ve ekler, "[b]u sebeple bilinmeyen bütün nicelikler tek bir nicelik türünden ifade edilebilir" (Descartes,

1954: 10). Son darbeyiye Occam'ın usturasıyla yapar: "Bu nedenle ... eğer öğrenci, bu denklemleri çözerken mümkün olan her yerde bölme [işlemini] kullanmaktan kaçınmaz ise mutlaka bir problemin indirgenebileceği en basit terimlere erişecektir" (Descartes, 1954: 13). Doğayı ve mekânı kavramanın yolu, nihayetinde, onu en küçük bileşenine indirgemekten bunu yaparken de o doğayı yaratan temel bileşenleri sabit tutmak için *-ceteris paribus-* o bileşenleri en basit ve değişmez varsaymaktan geçer. Araçsal bir doğa tasavvuruna son derece uygundur bu: Mekân bütünsellikten azâde kılınabilir; en ufak parçalarına ayrıştırılabilir; kendinden menkul olmayan dışsal bir durağanlık atfedilebilir.

Burada kayda değer olan, mekânın bir yandan ilga edilirken; ki bu bilinmez olanı bilinir kılmak için tarihsel bir gerekliliktir, öte yandan, modernler için bir sınır çizgisi ifade etmesiydi. Bu husus, sonradan bizim "liminal" olarak tanıyacağımız, ara noktalara, ara çizgilere, tanımlanamaz, kategorilerin arasında sıkışıp kalmış bir gerçekliğe işaret ediyor. Neredeyse gözle görünmez adımlarla, yavaş yavaş düşünce, mekâna yaklaştıkça, onu kavramaya, onu tanımaya dair bir iddia serdettikçe, onu bizâtihi sınıra, bilinebilirle bilinemeyen, daha doğrusu, kendinde olan öz, *noumenon*'la, o özün ikincil görüntüsü olan *phenomenon*'ın arasındaki gri bölgeye terk etme eğiliminde olacaktır. Immanuel Kant, tercihini *noumenon*'un tespiti yönünde kullanırken bunu açıkça ortaya koyar, *Saf Akılın Eleştirisi*'nde, mekânın beş hasletine işaret eder:

1. Mekân, ampirik bir kavram değildir, dışsal deneyimden ortaya çıkmaz.
2. Mekân, *a priori* ve gerekli bir tezâhürdür, bütün diğer varlığın zeminini teşkil eder ve sayesinde görüngüler evreni vücut bulur. Lâkin, mekân, bu görüngülerle bir belirlenim ilişkisine katılmaz.
3. Mekân, deneyimler ışığında tarif edilebilir. Yani, bu bize, üç boyuttan daha fazlasına sahip bir mekân olmadığını gösterir.
4. Mekân, diskursif değildir, şeylerin genel kavramsal ilişkiselliklerine tabi değildir; ancak, saf sezgiden ibarettir.
5. Mekân, ancak sonsuz bir büyüklükle ifade edilebilir ve eğer sezginin ilerleyişinde bu sınırsızlık mevcut değilse şeylerin genel kavramsal ilişkisellikleri de bu sınırsızlığa yaklaşamaz (Kant, 1998: 154).

Bu beş özelliğin neticesinde, mekân, enteresan ve bir o kadar da sorunlu bir düşünsel bölgeye denk düşecektir: "Mekân dışında, *a priori* nesnel olarak adlandırılacak başka hiçbir öznel tezâhür mevcut değildir" (Kant, 1998: 158). Mekân bir yandan şeylerin bizim için dışsal nesnel olarak vücut bulması



için bir dolayım sunarken, öte yandan, kendisi bir kendinde şey olmaktan, bir *noumenon* olmaktan azâdedir. Mekânın “ampirik gerçekliği” onun “aşkın idealitesi”dir. Bir diğer deyişle mekân yoktur demektense, Kant, mekânın varlıkla yokluk arasında nevî şahsına münhasır -ama biraz daha yokluğa yakın- bir kategori olduğunu iddia edecektir. Nihayetinde, dışsal olgular ile öznel algının arasında ikili bir kimlik sergilemektedir mekân: Kendinde olan şeylerin hiçbirine ait herhangi bir özelliği göstermez ve onların ilişkiselliklerinden de kopuktur.

Bir gülün gül olması, onun tezâhürlerinden, renkleri, kokusu, verdiği keyif, vs.’den bağımsız olarak -yani, öznel algılardan vareste- ampirik bir kendinde şeydir. Öte yandan, mekândaki tezâhürlerin aşkınlığı kavramı -mekânın aşkın idealitesi- mekâna ait sezilen hiçbir şeyin -ve katî suretle hiçbir şeyin- kendinde şey olmadığını gösterir. Mekân ne *noumenon*’dur, ne de ona ait herhangi bir şey kendinde şey olarak addedilebilir; ne de *phenomenon*’dur, bir kendinde şeyden kaynaklanan bir görüngüdür. İkisinin arasında bir köprüdür, ikisine de ait değildir; değişmez, değiştirilemez -ve esasında, kavranamaz da- bir gereklilik, bir koşuldur (Kant, 1998: 159).

Hegel ise Kant’ın aksine, *noumenon*’dan ziyâde, *phenomenon*’u kavramak için, fenomenlerin ruhunu ve bu fenomenlerin mantığında vücut bulan -büyük G ile- *Geist*’in yürüyüşünü, belki de daha doğrusu, bütün insanlığın *Geist*’tan gelip *Geist*’a yönelen döngüsel hareketini merkeze alır. Hegel’in Mantık’ında, fikrîsel meşgâlenin en üst mertebesini atfettiği “Mantık,”<sup>8</sup> zaman ve mekân gibi elle dokunulabilir, sezilebilir nesnelere dünyasının bittiği yerde başlar. Matematik burada, her defasında olduğu gibi, bu çok şey vaat eden sihirli Mantık boylarının sınırı olmakla yetinir- onun bir adım sonrasında başlar Mantık. Matematiğin iştiğâl alanı, zaman ve mekânın soyutlamalarıdır. Ne var ki; bunlar daha bu seviyede bile, Matematik merhalesinde bile, hâlâ duyuların nesnesi olmakla yetinmek durumundadır. Bu duyular, soyut ve idealize edilmiş bile olsalar, bir türlü duyuların nesnesi olmaktan öteye geçemezler. Fikriyat, ancak zaman ve mekânın bu saf hâlinin de ötesine geçtiği zaman kendi hükümlerini ilân edebilir; matematiği bile aşmalı, kendine has bağımsızlığını kurmalı, dışsal ve içsel duyular alanının reddiyesini açıkça fâş etmeli, bireyin menfaatlerini ve temayüllerini ezip geçmelidir. İşte, “Mantık bu zemini elde ettiği vâkit, bizim bilmeye alıştığımızdan çok daha yüksek bir bilimi teşkil edecektir” (Hegel, 1904: 34).

Aynı iddiayı, *Ruhun Fenomenolojisi*’nde de takip etmek mümkündür, fakat Hegel, bu sefer mekânın rolünü çok daha sarîh bir biçimde ortaya koyar:



Matematiğin fevkalade gerçeklikler hazinesini kurmak için faydalandığı maddeler, mekân ve rakamsal birimdir. Mekân, Kavram'ın kendi farklılıklarını tıpkı boş ve cansız bir öğenin içindeymişçesine -ki, [mekânın] içindeyken aynı şekilde atıl ve cansızdır bu farklılıklar- yazdığı varlıktır. Fiili olan mekânsal olan değildir, matematikte addedildiği gibi matematiğin nesnesi olan gayri-fiili şeyler, ne somut duyulara-dayalı sezginin ne de felsefenin zerrece umurundadır. Böylesi gayri-fiili öge için salt onun gibi bir gerçek vardır, yani katı, ölü savların [gerçeği]. Herhangi birini durduracak olursak, bir sonraki kendiliğinden yeniden harekete geçer, kendini bir sonrakine aktarmadan ve de kendinde-şeyin doğasındaki gerekli bağlantıdan azâde olarak (Hegel, 1977: 26).

Peki, Hegel'in bahsettiği Mantık'ın, Ruh'un muzafferane yoluna giden yolculuğu nasıl başlamış, hangi mevkilerden geçerek kendini evrensel Mutlak'ta gerçekleştirmiş. Bunun için, Orta Çağ'ın temellerini oluşturan din merkezli dünya görüşünden Rönesans sonrası felsefecilerine bir yol açılması gerekir. Bu yol da, Kartezyencilik'in gözlemci safhasından, Spinozacılığın birleşik, oryantal, ışığın-dinini işaret eden safhasından ve Leibniz'in bireyselci monadistik biçim saplantısından geçer. "Herşey Aydınlanma'nın işlevselliğinde ve Kant'ın saf rasyonel, noumenal iradesinde daha da sübjektifleşir" (Findlay, 1977: 591). Bu durum, Ego'nun zaman ve mekâna bağımlı inşasında en katı şeklini alır (Findlay, 1977: 591).

Hegel'e göre, "Kendini-bilen Ruh, salt kendini bilmez, aynı zamanda kendinin reddiyesini de [bilir]: birinin sınırlarını bilmesi, kendini nasıl feda edeceğine de bilmesidir" (Hegel, 1977: 492). Bu feda hâli, Ruhun oluşum sürecindeki dışsallaşmasıdır, "Ruh saf Ego'sunu kendi dışındaki Zaman olarak, [ve] eşit biçimde, [kendi] Varlık'ının Mekân[ı] olarak sezer...Ruh'un nihai oluşu, Doğa[dır] ve bu onun doğrudan Oluş'udur; Doğa, dışsallaşmış Ruh'tur" (Hegel, 1977: 492). Bir diğer deyişle "Ruh'un kudreti, bir yandan kendisi olabilirken diğer yandan da kendini Doğa'da dışsallaştırabilmesindedir...[Ruh] doğayı kendisine gerekli olan bütün farklı şekillerde anlamak zorundadır" (Findlay, 1977: 591). İşte böylece, Ruh, Ego'yla nesnel Doğa'yı, insanla ideayı, noumenon'la fenomenon'u, suretle özü, zâhir ile bâtını, gösterenle gösterileni, sembolle içeriği, vasatla [medium] mesajı, nesnelle özneli bir araya getirir ve bütün bunların arasındaki mesafenin aşılmasını sağlar. Ruh, Sistematik Bilim'dir. Bu Sistematik Bilim'de, "öznel bilgi ile nesnel gerçeklik arasındaki mesafe ortadan kalkar: Her safha daima bu iki aşamayı da içerir" (Findlay, 1977: 591), burada, "kendini-bilen Ruh, salt Kavram'ı anladığı için ... dolaylılığın kesinliği veya duyusal-bilinç'[e]' erişmiştir (Hegel, 1977: 491).

Ancak, Sistematik Bilim, dışarıdan görünenin aksine salt bir kavramsal gelişme demek değildir, kendine dair bilgiyi, kendini kendi varlığının aynasında görmenin bilincini de taşımak durumundadır: “kendinden dışarı doğru bir adım atmalı ve Ruh’un zaman ve mekânda ve doğada gelişimini görmelidir”, böylece, “Ruh’un kendine zaman içinde geri dönüşünü, yani tarihsel kültürlerin ve bireylerin uzun süreçliliğini, çalışabilir” (Findlay, 1977: 591). *Tarih Felsefesi’nde*, Hegel, Ruh’un gelişimini daha açık bir biçimde ortaya koyar: “Ruh için en yüksek mertebe kendi-bilgisidir; bu sadece sezgiye doğru bir ilerleme değildir, aynı zamanda düşünceye de doğrudur - kendinin açık kavramsallaştırmasıdır” (Hegel, 2001: 88). Buradan, daha sonra izlerini Marx’ın düşüncesinde, Georg Lukács’ın (1971) *Tarih ve Sınıf Bilinci* metninde, Lenin’in (2002) *Nisan Tezleri’nde*, genelde totalite, yani sistemin bütünlüğüne dair (Marksizm içinde bunu üretim biçimi olarak tarif edebiliriz), özelde de (bilhassa devrimci momentleri müteakiben) devlet sorununda tanıyabileceğimiz bir tasvire girişir Hegel. Bu tasvire göre, Ruh, kendi kendini gördüğü vâkit -ve bunu görmeye zaten yazgılıdır, bu onun kaderidir- ortadan kalkacak, çözülecektir. Ruh’un galebe çaldığı an, onun nihâi mağlubiyetidir, ki bu sayede başka bir dünya-tarihsel insanlık, Evrensel Tarih’in başka bir devri açılabilir. “Bu geçiş ve bağlantı bizi bütün bağlantısına getirir,” yani bir Dünya Tarihi fikrine. İşte bu yüzden, “[g]enelde tarih,...Ruhun Zamanda gelişimidir, tıpkı Doğa’nın İdea’nın Mekânda gelişimi olması gibi” (Hegel, 2001: 88). Bu demektir ki, Ruh zamanda gelişir, tarihselliğin bizâtihi kendisidir. Öte yandan mekân, İdea’nın açılmalarıyla Doğa’yı teşkil ettiği yerdir; mekân, doğanın vuku bulduğu dolayımıdır.

İdea’nın Ruh karşısında edilgen durumu bir yana, bu bizi, hem doğanın hem de mekânın pasifliğine getirir. Mekândan kurtulmuş bir ruh, mekânı tekrar tekrar fethedeceği bir yürüyüş içinde kendini mutlak döngüsellik içinde gerçekleştirir. Doğanın veya mekânın nesnel mevcudiyetine dair bir emare görmek çok zordur. Hegel’in ve 19. yüzyıl düşüncesinin en parlak tahlillerinden birine göre,

Fizikî doğanın başı, sonu, ortası yoktur; o her daim ve ilelebet olması gerekendir. Belirli bir zamanda var olmaya başladığını *tahayyül* edebiliriz ve belirli bir zamanda yok olacağını da; ama bir andan öbürüne geçerken gelişim göstermez, bu yüzden onun sadece mekânda var olduğunu söyleriz (White, 1973: 113).

Hayden White’in bu çarpıcı Hegel yorumuna göre, burada mevzu bahis olan bir hareket, bir gelişim değildir; sadece döngüsel tekrardan bahsedilebilir (White, 1973: 113).<sup>9</sup> Benim için, bu noktada, Hegel’in totalite kavramının noksanlarından -ki bu meseleye aşağıda Lukács üzerinden değineceğim- ve döngüsel

kısırlığından daha elzem olan, birincisi, mekânı iskartaya çıkarması; onu, fikrin doğayı inşa edeceği boş bir sabit olarak ele almasıdır. İkincisi ise, modernin bu doğuş anında, bu pek müphem ve kuşkucu belirişte, bu tan kızılığında, yani Minerva'nın baykuşunun ötmesine ve modernin alacakaranlığının çökmesine pek uzak bir vâkitte, Ruh'un değişmez ve sinizme yer bırakmayan kaderinden bahsetmesidir. White, Hegel'in tarihsel anlatısının en başında ironinin yattığını iddia eder; insan bilinci bir paradokstur, insanın varlığı bir çelişkidir ve onu anlamının yolu içinde yatan mecaz-ı mürseli -synecdoche'u, parçanın bütünü mecazı olmasını- anlamaktan, Ruh'un bütünü hareketini, insan varlığının çelişkisini kavramaktan geçer. Kanaatimce, bu modernizmin genel bir karakteristiğidir: Bütünü yerine bir parçayı koymak ve o bütünlüğün devasa ağırlığı karşısında parçanın hareketini tasvire girişmek. Burada, kısa bir parantez açıp modernizm/modernite kompleksinin bütüne dair algısını ve onun içinde mekânın nerede yattığını tartışacağız.

Modernite -modernizm değil<sup>10</sup> altında zaman ve mekân, alt edilmesi gereken, yeniden kurgulanabilir, yeniden inşası her daim olası olan, her hâlükârda sermaye dolaşımına fırsat vermek üzere sıkışabilecek, indirgenebilecek, yeniden üretilebilecek, hatta tamamıyla ortadan kaldırılabilir bir aykırılık şeklini aldı. Burada, moderniteden, modernleşme hareketinin bizâtihi kendinden, zaman ve mekânı imha eden -bir kertede, sermaye dolaşımının salt bir görüntüsünden ibaret kılan- kapitalist birikim süreçlerinin ve eşitsiz dağılımın dinamiklerinin kurucu bir unsuru olarak bahsetmek durumundayız. Öte yandan, modernizm, bu baş döndürücü birikim süreçleri karşısında, ikinci doğanın-yapılanmış mekânın ve ona tâbi zamanın- bu yaratıcı yıkımı sırasında, 18. yüzyıldan itibaren gelişmiş bir refleks, bir bilme durumu, bir bilgi-iktidar koalisyonu, bir biyopolitik aks-ül-amelden besleniyordu.

Goethe'nin *Faust*'unda, Mephistoteles'in ifade ettiği üzere, "[for] [a]ll [things] that exist[s], deserves to perish,[and wretchedly so],"(Adorno, 2006: 102; Marx, 2005; Marx ve Engels, 1941: 10; Marx ve Engels, 1987) yani, varolan her şeyin sefilce bir yıkıma uğrayacağına bilinci, elde olanın yok olacağı hissiyatı, gerçek olanın-hakikatin- uçucu olana karışıp gideceği fikri, defaatle kendini yeniden var etti. Marksçılığın içinde, farklı kanallara doğru akabilen bir damarı içerir bu sözler: "Var olan her şeyin, yok olmaya yazgılı, hem de sefilce, yazgılı olduğu" fikri. Manifesto'dan, 18. Brumaire'e, Engels'in Hegelcilik üzerine hayatının son dönemlerinde yazdığı, Hegelciliği hak ettiği eleştirel yere oturturken Feuerbach'la son hesabını kapattığı metinlerden, Frankfurt Okulu'nun tarih algısına kadar son derece canlıdır bu imge. Her ne kadar, bunun söylemler arasında kendini gösteren kendini daha da belirginleştiren *trope*'lerden biri daha olduğunu iddia etmek, Benjaminsk bir geçmişe yüzünü

dönmüşken istemsizce geleceğe savrulan melek metaforundan, Joycevari bir “geçmiş uyanmak istediğim kâbustur” ruh bulantısına, hatta, Hayyam’ın dizeleriyle “geçmiş, gömmek zorunda olduğun bir ölüdür şimdi” iddiasına kadar da yürütebileceğimiz modernizm -bir ruh hâli olmaklıkla, modernizm, modernlik hâlini önceler- bir kırılmayı, parçalanmayı, kopuşu, bazen sâkil, bazen mütereddit, çoklukla da karabasan misâli bir huzursuzluğu ifade etti.

İlginç bir ikili okuma ortaya çıkar burada, Henri Lefebvre (1995), *Introduction to Modernity* kitabında, modernizmin müteakip çağların ve dönemlerin kendileri hakkında bir bilinci olduğundan bahseder, buna karşın; modernite, eleştiriye ve oto-eleştiriye yönelişin, reflektif bir sürecin ilk adımındır; bîteredüt ve küstâh bir modernizme karşı, sorgulayan ve eleştiren bir refleksivitedir modernite -ne ki, ikisi de modern dünyanın ayrılmaz bir parçasıdır.<sup>11</sup> Öte yandan, benim daha sarîh bulduğum ve yukarıda vurguladığım bir yaklaşımı sergiler David Harvey (Harvey, 1989: 99) modernizm, modernleşme süreçlerinin meydana getirdiği modernlik durumuna verilen, akışkan, değişken ve huzursuz tepkinin adıdır.

Bu yol ayrımında, tekrar, Borges’in hem ölümsüz hem de yukarıda zikrettiğimiz üzere, belki de rahatsız edici ölçüde öngörülü bir metaforundan daha, yani çatallanan yollara giden bahçe bahsinden yararlanalım. Modernizmin çıkmazı, moderniteye mahkûm olmasından ziyade, kendini bir eleştiri tarzı olarak özgürleştirecek her şeyin, aynı zamanda, modernizmin tahakküm altına almaya çoktan razı olduğu zaman-mekân çetrefilliklerinden de feragat etme gerekliliğidir. Keza, son otuz yılın kaos üzerine, çatallanma kuramları üzerine literatürü, mekânsallıkların bizzat çatallanmanın bir ögesi olduğu iddiasından, Mandelbrot kümelerinin ardışık griftliğinden, kıyıların sonsuz dönemeçlerinden, Öklidyen geometrinin tarumar olan ve bir daha hiç tekrar kurulamayacak saltanatının yerini, çok boyutlu bir mekânsal karmaşanın parametrelerinin aldığı bilincinden temellenir. Lefebvre de Öklidyen geometrinin kırıldığı anı 1910’larda sabitler. Bu bir dönüm noktasıdır; çünkü Einstein’la beraber harekete geçen Newton’cu anlayışı temellerinden sarsarak yerine son derece derinlikli, hem atomaltı parçacıkları hem de kâinatın temellerini, zamanın mekânsallığıyla aynı anda, Standart Model’in parametreleriyle anlamaya niyetli, mekâna çoktandır hak ettiği rolü geri verecek olan bir kırılmadır (Lefebvre, 1991: 25). Maalesef, her büyük kalem erbabının, her iyi niyetli sosyal bilimcinin bolca yaptığı bir hataya düşer Lefebvre burada, doğal bilimlerin kendine münhasır ilerleme hattını, sosyal fenomenlerin ve toplumsal ilişkilerin ilerleme hattını biraz fazlaca birebir takip eden bir hatla ikame eder. Doğal bilimler, toplumsal ilişkileri izâh etmenin bir aşaması olmaktan çıkıp güvenle sarılabileceğimiz bir metaforlar havuzuna dönüşür.<sup>12</sup>

Beni mekânsal düşüncenin bir bilim doxasına kurban gitmesine ziyade ilgilendiren son kertede, Newtoncu zaman-mekân inkârcılığının 20. yüzyıl başıyla beraber, peyderpey -ve en azından düşünsel bir satıhta- ortadan kalkmaya başlamasıdır (Prigogine ve Stengers, 1984). Ancak, buradan hemen sonuçlara erişmeye kalkmak, Newtoncu paradigmayı mahkûm etmeye kalkışmak çok anlamsızdır: ölçek anahtardır.<sup>13</sup> Atomaltı parçacıkları gibi veya devasa enerjiye ve kütleyle sahip yıldızlar, yıldız kümeleri, süpernovalar, nebulalar gibi davranmadığınız müddetçe, Newton'un zaman-mekânın tektipliğine dair kuramı doğru kalacaktır. Yani, kendinizi pencereden kaç defa atarsanız atın, bunu dünyanın neresinde yaparsanız yapın, yere -sabit bir ivmeyle- düşüp kafanızı kıracağınız kesindir. Fizik ve fiziğin nesnesi doğa, metafor kaldırmaz; her ne kadar "ikinci doğa"nın zenginliğinden, kuşatıcılığından, gerçeği yeniden kurucu kudretinden bahsederek edelim, "birinci doğa" kendi devasa ölçeğinde, o ölçeğin ağır ve değişmez yasaları altında işlemeye devam edecektir.<sup>14</sup>

Öte yandan, mekâna kendinden menkul bir simgesellik atfetmenin tehlikelerinden ve kısırlığından da bahseder Henri Lefebvre: mekânı çalışmanın sırrı, onu bir şeylere benzetmek ve bu benzerlikler üzerinden bir analogiler zinciri yaratmaktan geçmez. Ne var ki; gündelik hayatımızın ve akademik yazıp çizme eylemliliklerimizin pek çoğunda mekân ya içi doldurulması gereken bir tablo olarak ya da hâlihazırda analizi ve izâfeti kurulmuş bir nesne olarak çıkar karşımıza: Bilginin mekânları, iktidarın mekânları, ekonomi politiğin mekânı, vs...<sup>15</sup>

Bu kısıtlı -yani, kuru metafora kaçmadan çalışma nesnemize dokunmanın zorluğunun mevcut olduğu- manevra alanıyla beraber, mekânın toplumsal bir ürün olduğu fikri ve bu toplumsal ürünün de farklı veçheleriyle farklı ömürler sürebiliyor olduğu düşüncesi mümkün olmuştur. Lefebvre'e göre, üç farklı mekân, veyahutta tekil olmayan mekânın üç farklı hâli vardır: Birincisi, gerçeğin-katı, banal, sıradan, idrak edilenin, çıplak -ama bir hayli dolayımli- somutun mekânı; mekânsal pratiklerin, eylemin her hâliyle vuku bulduğu mekândır. İkincisi, zihinsel mekândır; muhayyilenin, arzuların, görüntülerin, etkilerin, etkilenimlerin, mekânın envai çeşit tezahürlerinin mekânıdır. Üçüncüsü ise, hayatın, yaşamanın, hem hayali olanın hem gerçek olanın hem doğrudan yaşanan hem de yavaşça ortaya çıkanların mekânıdır. Ve bu üç mekânın bir aradalığından, bir triyalektik ilişki doğar-biri olmadan diğerleri nâmümkündür. İşte bu üç mekânın bir arada varolmasından, bu triyalektikten, bir fark doğar mı sorusunu ve doğarsa, bu üçüncü mekânda-Ed Soja'nın adlandırmasıyla-, Homi Bhabha'nın melezlikler dediği, Michel Foucault'nun heterotopia olarak adlandırdığı bir özgürleşmenin mekânına, yani poiesisin -sanatın, edebiyatın, situasyonist ve/veya Bakhtinci bir gösterinin, vektörünü ve son noktasını

yitirmiş bir aşkın, her hâliyle ve her biçimiyle öznel eylemliliğin, “yapma” fiilinin tekhne’den kurtulduğu bir mekâna erişmek mümkün müdür meselesinin ipuçlarını aramak kabiliyetini artık hâiziz (Bhabha, 2004; Foucault, 1986; Soja, 1989; Soja, 1996)

Walt Disney’in, bugün belki Herbert Gans’tan ilhamla, “yüksek sanat” yapma arzusunda olduğu-boğucu Soğuk Savaş koşullarının Cadı Kazanı’na da rezilce teslim olmadan evvel (Walker, 2011:22-23)<sup>16</sup> II. Dünya Savaşı’nın hemen arifesinde çizgi filmlerin o altın çağında, *Thru the Mirror* (Aynanın Ötesi) isimli Mickey Mouse kısa filmi Foucault’nun heterotopyasına dair bize önemli ipuçları sunar. Çizgi filmde, Mickey Mouse’un, tavşanı takip eden Alice misâli, aynanın öte tarafına geçtikten sonra ters-yüz olmuş bir fantazyaya dünyasında yaşadıklarına tanık oluruz. Aynanın ardına geçen -Lacancı bir ayna-safhası göndermesinin altını da çizerek- faremiz, gerçekliğin, idrak ettiği katı fare tabiatının ötesine, kartların dansettiği, nesnelere kendilerine ait sesleri ve hayatları olduğu bir bî-mekâna, bir olmayan ülkeye intikal eder.

Michel Foucault, maalesef pek kısa ama bir o kadar da kavramsal açıdan mümbit makalesi *Of Other Spaces*’ta (Diğer Mekânlara Dâir), bu aynanın toposun iki farklı veçhesini içinde taşıdığından bahseder (1986). Her ayna, aynı zamanda hem bir ütopyadır -olmayan beni, gerçekliğe tekabül etmeyen bir askıda kalma hâlini, bu dünyanın içine sığamayacağı ışıklardan ve düzlemden ibaret çarpık bir eksikliği gösterir. Ama aynı zamanda, ayna, bir heterotopyadır: Farklılığın, farklı olmanın, kendindeliğin ve kendinin değişkenliğinin-Foucault söylememiş olsa da ekleyelim- *objet petit a*’nın o uçuculuğunun, arzunun nesnesinin erişilmezliğinin- işaretidir. Heterotopyada her şey ama her şey bir araya gelir: Hem gerçekliğin hem de katı surette gerçek olmayanın bulunduğu noktadır orası. Ayna, şeylerden bir şeydir; ama hepimize olmayan, gerçekliğin imkan vermediği bir sürü şeyi gösterir (Foucault, 1986). Ayna, totalitenin, bütünün, her şeyin tek bir mekânda buluşmasıdır. Borges, böyle bir şeyin, Buenos Aires’in, Florida mahallesi civarında, Garay sokağındaki mütevazî bir evin bodrum katındaki Alef sayesinde mümkün olduğunu söyler. İlk sorumuza geri götürür bu bizi: Alef mümkün müdür? Daha doğrusu, mekânın aynasında, farklı bir totalitenin tahayyülü olası mıdır? Alef, salt bir metafor olmaktan ziyade pek çetrefilli bir sorunun, totaliteyi kavrama -ve belki, müteakiben değiştirme- probleminin, bütünlüğün farklı ihtimallerinin, farklı tezâhürlerinin anahtarı olabilir.

### **Mekân ve Çatallanan Yolda Mekânın Kader(ler)i**

Borges’in hikâyesi, kırık bir aşk meselidir; sevdiği kadını kaybeden bir adamın, her Nisan’ın 30’unda, babası ve kuzeniyle oturduğu evi ziyaretini anlatır başta. Daha sonra -yıllık ziyaretlerin 11.’sinde -bayağı bir dilettante olan ve şiir yazma

konusundaki hüneri bir hayli kuşkulu olan Carlos Argentino Daneri'nin bitmek bilmeyen edebi hırslarının kurbanı olur, hikâyemizin kahramanı.<sup>17</sup> Sevgilisi -veya sevgilisinin bu âhir dünyada ardında bıraktığı rayihası- peşinden Garay Sokağı'ndaki bu eve uğrar karakterimiz, ve Daneri'nin bitmek bilmeyen şiir taarruzlarıyla zehir olur bütün hatırlama çabası. Hatta öyle ki; Beatriz'in resimleri de bir müddet sonra kararmaya, bu ailenin zaten delilikle mâlul kişisel tarihinin bir parçası gibi görünmeye başlar. Tam bu esnada tuhaf bir telefon gelir Daneri'den.

Kentler ve sermaye, kentsel rant ve birikim olduğu müddetçe, günümüzü sarana benzer -bir yanı TOKİ'den, öte yanı inşaat baronlarından mülhem zamanımızın kuşatma hattı gibi- bir gayrimenkul spekülasyonuna kurban gidecektir, Beatriz'in ve Daneri'lerin evi. Yan komşuları, "ileri görüşlü" Zunino ve Zungri'nin, işlettikleri lokanta-bar, hâlihazırda bir hayli modern ve geniş olan mekânlarını genişletmek için Daneri'lerin evini satın almak ister. Avukat tutma ihtimalinden dem vurur Daneri; her hâlükârda, eski zenginliğinden uzaktır aile ve ata yâdigarı ev elden gidecektir, Beatriz'in anıları da.

Mekân, tahayyülde yaşar, anılarda, geçmişte, zihinde, temsilde, geçip giden zamanların sembollerinde. Uçuculuğun, geçiciliğin, unutuşun, hızın, hazzın, şimdinin, yakının, yanımızda olanın müflis ve mütehakkim kudreti karşısında; mekân, zihnimizdeki, muhayyilemizdeki, unutmadığımızın, anıların, kolektif hafızamın bir seddidir. Tabi, sadece set çekmekle kalmaz, set çekilmesini arzuladığımızın, insan oluşunun belki de libidinal istencini bastırmakla da mükelleftir. Keza, analogimizi sürdürürsek Beatriz, hikâyemizin kahramanından değil, başarılı bir genç şairden hoşlanmaktadır -evi de, anısı da, ukalâ kuzeni de başına yıkılacaktır. Mekân, ölümü ölümsüz, ölümsüzü silinmiş kılmaya yarar.<sup>18</sup>

Bizim rahatsız edici kuzen, telefonda, bir sır daha verir Alef'ten bahseder. Alef, evi terk etmemesinin, edememesinin, yegâne sebebidir. Alef, bir mekândır- mekânın (yani uzamın ve uzayın, yani, sonsuz vasfını hâiz mekânın) içindeki bütün noktaların kavuştuğu bir mekândır. Alef, totaldir, her şeydir, her noktayı içerir ve kendisi o her noktanın arasında bir noktadır. Karakterimizin daha sonra düştüğü nota göre, bu mevz-u bahis Alef, tarihte bahse geçen esas Alef olmayabilir- filhakika, Kahire'deki Emir Camii'nin sütunları arasında gizlenmiş idi esas Alef. Ama Buenos Aires'in Garay Sokağı'ndaki Alef de, Alefler arasında bir Aleftir; alef, hem tekliği hem de çokluğu ifade eder; hem de mekânın mümbitliğini, mekânların zenginliğini, doğurganlığını, her mekânın kendinden farklı olanı içerdiğini, ama her mekânda örtük de olsa Garay Sokağı'ndaki bir mahzene saklanmış da olsa, ancak zifiri karanlıkta kendini gösterse de, totaliteyi taşıyan bir mekândır.<sup>19</sup> Ama, en nihayetinde, alef de mekânlar arasında bir



mekândır: Sokağı belli, köşesi belli, katı belli, hikâyesi ve kollektif hafızaya dair emareleri belli bir mekandır.

Alef, zamanın ve mekânın sonsuz karmaşasına dair bir alegoridir; heyecan verici bir macera olduğu kadar tevazuya çağırın, kayda değer bir hikâyedir diye yorumlar Soja (1996: 56). Bu alegorinin, Lefebvre'in mekâna dair kavramsallaştırmasıyla kavuşması, Alef'in metninin bu mekânsal anlama ve değiştirme çabasıyla birlikte okunması, radikal bir açıklığın ihtimalini belirler. Mekânın üretimine dair Lefebvre'i fikir, onun Alef alegorisiyle yan yana okunması sayesinde, hâkim zaman ve mekân ilişkiselliklerinin infilâk etmesine yol açacak kadar hayati önemi hâizdir Soja'ya göre. Burada, Soja, kendisinin Üçüncü Mekân dediği ve detaylı bir analizine giriştiği hâlin -durumların bir araya gelmişliklerinden üretilmiş, kırılın ve vaatkâr ihtimaller mekânının- meydana getirebileceği değişimin mümbitliğine vurgu yapar. Üçüncü Mekân, Soja'nın argümanında, kendini Alef alegorisi üzerinden kurar. Üçüncü mekân,

bütün mekânların bulunduğu mekândır, her açıdan görünür kılınan, her açının net olarak vuku bulduğu mekândır. Ama aynı zamanda, illüzyonlar ve atıflarla dolu, gizlilik ve tahminler içeren bir nesne, hepimizin ortaklaşa bildiği ama tamamıyla göremediği veya anlayamadığı bir mekândır, tahayyül edilemez bir evren. Lefebvre'in deyişyle, "ürünlerin en genelleşmişidir." (Soja, 1996:56)

Alef, her ne kadar açıkça ona işaret edilmemiş olsa da totaliteye dair yeni bir tahayyülün adı, anahtarındır. Soja'nın iddiasına göre, üçüncü mekân, her şeyin bir araya gelip her şeyin aynı anda var olduğu hâlin, oluş biçiminin adıdır. Hegel'in Ruh'tan kaynaklanan Sistematik Bilim'ini hatırlatırcasına, üçüncü mekânda, "öznel ve nesnel, soyut ve somut, gerçek ve muhayyile, bilinebilir ve bilinemez, tekrarlar ve farklılıklar, yapı ve fail, zihin ve vücut, bilinç ve bilinçdışı, disipline edilmiş ve disiplinlerarası, gündelik hayat ve biteviye tarih" kavuşmakla yazgılıdır (Soja, 1996: 56-57). Üçüncü mekân, totaliteyi kavramaya giden yolda, sınırların ilgâsıdır; bütünü parçalayan, onu sınırsız inceleme ve araştırma alanlarına hapseden, bilginin disiplinler içinde hapsolmasını ve kendine yönelik refleksif bir bilinci üretmesini engelleyen herşey -başlangıçtaki amaçları karmaşıklığı daha basite indirgemek bile olsa- bu üçüncü mekânı ortadan kaldırmaya, onun radikal açıklığına son vermeye yöneliktir (Soja, 1996: 56-57). Mesele, karmaşıklığa bir düzen verilmesi değil, o karmaşıklığı karmaşanın içinde kavrayabilmek, kesintisiz ve mütemadi bir arayış içinde bilinenin, bilinmesi mümkün olanın sınırlarını sonrakine doğru, (meta-tarih'te, meta-kuram'da, meta-linguistik'te, meta-politik'te olduğu gibi) aşmaktır. Totaliteye erişmenin yolu, eğer Alef'in

izleğini takip edeceksek, bizi küçük ve sınırsız adımlara, mekânın kendinden menkul zenginliğine, zamanın yıkıcılığına, hafızanın ezici uçuculuğuna, Ruh'un yeknesak kaçınılmaz mağlubiyetine, diyalektiğin eşsiz ama bıktırıcı süreçsel dizilerine sürükleyecektir. Totaliteyi kavramanın, Lefebvre ve Borges'e kadar gelen, bir hayli mütehakkim ve kudretli üç ana biçimini inceleyeceğiz. Buradan, bir totalite olarak mekânı kavramanın ve değiştirmenin parametreleri çıkar mı, onu sorgulayacağız.

### Alef'ten Evvel Totalitenin Üç Hâli

Gerçek bütündür.

Ama bütün,

özün gelişim içinde kendi kendini tüketmesinden başka bir şey değildir

(Hegel 1977: 11).

Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (*Marksizm ve Totalite: Lukács'tan Habermas'a bir Kavramın Maceraları*) isimli kitabında, Marksizm içinde bir arkeolojiye girer, bunu da totalitenin uzun soluklu macerası üzerinden yapar. Özeldir Batı Marksizmi olarak adlandırılan düşünce çizgisinde, Lukács'tan Habermas'a uzanan<sup>20</sup> bir düşünsel polemik hattında, bir kavramın -neredeyse kurucu vasfa sahip olacak kadar kayda değer bir kavramın- farklı yorumlarını, değişimlerini ve kavramsal dizge içinde hareketini anlamaya çalışır. Totalite fikri, yani herşeyin birbiriyle ilintili olduğu, bütünün her parçasının diğeriyle ilişkisellik içinde dönüşüm geçirdiği fikri, belki Marx'la başlamamıştır, ancak 20. yüzyılda bu fikrin en fazla önem kazandığı cenâh Marksist düşünce olmuştur.<sup>21</sup>

Jay'e göre, Marksist külliyat içinde ve dışında, bütünlüğe dair tasavvur, kaynağını Giambattista Vico'nun şu epistemolojik düsturunda buldu: *Verum et factum convertuntur*.<sup>22</sup> Yani, gerçek ve yapay (yapma) birbiriyle yer değiştirebilir. Bu da şunu gösterir: İnsan kendi tarihini kendisi yapması hasebiyle bilebilir. Ne var ki; insanın doğaya dair bilgisi sınırlıdır. Çünkü doğanın yegâne sebebi Tanrıdır (Jay, 1986: 34-35). Bu iddianın çarpıcı yanı, metnin 18. yüzyıl başında yayınlandığı düşünülürse önce, tarihin insan yapısı bir tarih olduğu savını öne sürmesi; daha sonra, bu tarihin bir bütün biçiminde kavranabileceği tezidir. Jay, Vico'nun iddiasının iki sorunla malûl olduğunu belirtir. Birincisi, "yapma"nın ne gibi bir eylemlilik bütününe kastettiğinin belirsiz olmasıdır. Yapay olanın nasıl bir yapma sürecinden geldiği, neyin yapay olduğu, neyin yapay olmadığını kesin bir dille tanımlamamıştır Vico. İkincisi ise, Vico'nun insanın öznel olarak bilebileceğine dair Vico'nun vurduğu kettir. *Factum*'un sınırları ve insanın doğaya dair bilgisinin sınırlı, eksik ve noksan olması -daha doğrusu, esasında insanın doğayı

bilemeyecek olması- daha sonra *verum-factum* ilkesi olarak tanınacak olan tezin temel asimptotlarını teşkil etti (Jay, 1986: 35-36).

Burada ele alacağım sorun, Jay'ın yaptığından önemli ölçüde farklı. Ben, onun gibi totalitenin Marksizm içindeki izleğini takip etmekten ziyade Marksizm içinde ve dışında hâkim olan üç ana totalite kavrayışını anlamaya çalışacağım. Burada Carl Schmitt, Louis Althusser ve Georg Lukács izleğini takip edeceğiz. Çağımızın o kirli, anlamını yitirmiş, sefih zamanların sefil fikir insanlarının peşinde koştuğu, o tuhaf, o erişilmez, o yitik mefhumunu anlama teşebbüsü meşakkatli bir iş. Bir yandan artık kirli bir kavram totalite: 1970'lerin linguistik ve kültürel dönüşümlerinden, hele bir de 1980'lerin o meşum post-modernite tartışmalarından sonra, totalite veya bütüncül olana doğru yönelen her meşgâle yabancılaştırıcı ve/veya şeyleştirici, özcü, devasa anlatının hizmetinde, fallik-bilgi-merkezli ve de çok eskide bırakılması gereken bir sapma olarak görülüyor.<sup>23</sup> İnsanlık, kendi günahlarını -somut ilişkilerin somut sonuçlarını- mefhumlara ve muhayyel suçlulara yıkmakta pek mahir.

Modernizmin esbab-ı mucibesi ise bütün çelişkileriyle mündemiç, yukarıda değindiğim gerilimden de kaynaklanan *angst'* devasa bir ilişkiler hareketinin karşısında ataletten sıyrılma veya Ruh'un muzafferane yürüyüşüne ayak uydurmanın da çok temel bir parçası olduğu, bir kurucu bütün arayışı. Bütünü kavrama, bütün hakkında hüküm verebilme, türlü vesileler ve araçlarla bütünün üstesinden gelebilmenin mücadelesi, esasında 18. yüzyıldan bu yana insanlığın hikâyesi. Bunun içinde bütünlük, tıpkı özgürlük gibi diyalektik bir rol oynuyor; kapitalizm, Marx'ın *Manifesto*'da bahsettiği üzere eşi benzeri bulunmayan özgürlükleri ve gelişmeyi getirirken bir yandan da hâdsiz hudutsuz bir yoksullaşmayı ve mülksüzleşmeyi de beraberinde sunuyordu kendi doğurduğu işçi sınıfına. Bunun gibi bütüne dair atılan her adım, bir yandan Schmittçi bütünün izâfesinde görebileceğimiz gibi nemrut, ceberrut, merkezî ve merkezci bir kuvveti, envai çeşit faşizmi, acılı bir savaşlar ve yıkımlar çağını, atom bombalarını ve topyekûn silahlanmayı meydana getirdi. Öte yandan, farklı bir bütünlük tahayyülü, merkezkaç kuvvetlerinin etkisinde, özgürleşmeye yönelmiş devrimlerle sınıfların ilgasına dönük bir eşitlikçilikle artı-değerin sermayedarlar tarafından temellük edilmesini kırmaya yönelik Luddite'lerden Sovyetlere değin bir dizi muhalefet hareketiyle sömürgeciliğin ve eşitsiz coğrafi gelişmenin zincirlerini kırmaya tüm gücüyle cüret eden Afrika'dan Güney Asya'ya, Hint Altkıtası'ndan Latin Amerika'ya ulusal özgürlük hareketleriyle farklı türden bir bütünlük tahayyülü, "başka türlü bir şey benim istediğim" şiarıyla "Başka Bir Dünya Mümkün" ütopyasını taşıya geldi.<sup>24</sup>

Evvelâ, totalite zaten hâlihazırda, hakikatin tek bir merkezden kaynaklandığını

iddia eden, ister devlet ister egemen olsun, isterse sermayenin muktedir hâli olsun, üzerinde kuram üretilmesine gerek olmadan -mamafih, geç modernizme geçişte bu kuramları özellikle C. Schmitt üzerinden tanıdık ve okuduk, tekil, bölünemez, merkezi bir totalite- üstünlükten, kendini (farklı vehimlerle) bütünün ortasında gören bir bütünlük, bir hâkimiyet mantığı. Bu artık banal hâle gelmiş, tanıdık bir yüz.

Fakat Schmitt'in totaliteyi tasavvurunda çekici ve diğer bütünlük muhayyilelerinde bulunmayan bir öge var; o da mekâna atfedilen mutlak ehemmiyet. Lefebvre'i bir istisna sayarsak -ve Lefebvre'in burada saydığımız çalışmalarının ancak 1968 sonrası hareketlerle üzerinde durduğumuz biçimini aldığını da aklımızda tutarsak- totalitenin inşasında, Schmitt kadar mekâna bu kadar etkin, bu kadar belirleyici ve böylesine kapsayıcı bir rol biçen başka bir kavramsallaştırma mevcut değil. Herhalde ancak Schmitt'inki kadar belirgin bir tarihsel-coğrafi tahayyül ile Türkiye'nin hegemonik iktidar tasavvuru adı konulmamış bir ittifak içinde olabilirdi. Schmitt'in, Nazi Partisi üyeliği nedeniyle gözden düştüğü, Leo Strauss ile yazışmaları vasıtasıyla belli belirsiz bir entelektüel varlık sürdürmeye çalıştığı esnada yazdığı kitabı (kitap 1950'de yayınlanmıştır ve yazarının hayatı boyunca basılan son metinlerindedir), *Nomos of the Earth (Yeryüzünün Nomosu)* ile esasında bir hayli genelgeçer kabul gören, mekânın merkezileşmesi ve sair iktidarlar (iktisadi, siyasi, kültürel, medeniyetlere ait) arasında bölüşümünün tabiiğinin -ve tabiatının- kuramını ortaya koyar.

Yeryüzünün iktidarlar arasında paylaşımı tarihin hareket etmesini sağlayan, onunla birlikte tarihsel bir akışın kültürleri meydana getirmesine yol açan, kurucu bir mefhumdur. Schmitt, kitabı boyunca, Antik Yunan ve Roma medeniyetlerinden, 20. yüzyıl ortasına değin hâkim olan bu mekânın düzenlenmesini, onun üzerinde kullanılan iktidarı ve bu iktidarın legal, yasalarda ruhunu bulan biçimini tahlil eder. Yeryüzünün nomosunun yanı sıra, reel politikaya ait çok temel varsayımları da dile getirir. Ki bu varsayımlardan bana göre en mühimi, Yeni Dünya'nın, yani Amerika Birleşik Devletleri'nin, modern nomos'un temel gücü olduğu ve bu nedenle, yıkılan düzenini yeniden inşa etme derdiyle karşı karşıya kalan Avrupa'yı korumakla mükellef olduğudur. Bunun altında yatan bâriz bir ırkçılıktır. Şöyle ki, böylece Afrika ve Güney Asya gibi sömürgelerin ve bu sömürge bölgelerinin halklarının, ancak Avrupa'nın legal-kültürel şemsiyesi altında varlıklarını sürdürebilecekleri ve evrensel gelişime -ve yeryüzünün nomos'una- müdâhil olabileceklerini açık bir dille savunur.

Kitapta Schmitt'in bir diğer izleği ise karanın, denizin ve havanın yasasıdır; mekânsal birimler, daha doğrusu mekânın farklı uzantıları olan, bu üç alan tarihsel olarak üzerlerinde hâkimiyet kurulması kaydı şartıyla, yeryüzünün

kontrolünü teslim eder. Kabaca şöyle özetleyebiliriz bunu, Roma İmparatorluğu karanın hâkimiydi ve bu sayede hem kültürü hem de yasal düzenlemeleri karanın düzenlenmesine yönelikti. Britanya İmparatorluğu'nun esas hâkimiyet alanı ise denizdi; bu sayede Britanyalılar denizin yasasını, hukunu, legal çerçevesini ve denizlerin ve denizciliğin organizasyonunu üstlenerek yeryüzünün egemen gücü oldular. En nihayetinde, Amerikalılar bugün artık sadece ilk ikisinin -yani karanın ve denizin- değil ayrıca havanın -hatta, uzayın da- hâkimi olmak suretiyle yeni yasakoyucu kudretine, hegemonik bir güce kavuştular (Schmitt, 2006: 49, 346). Kitabın böylece tasvir edebileceğim kısmı, Türkiye'nin "strateji" denilen ideolojik devlet aygıtının meraklısı belirli militaristik bir zümrenin ıslak düşlerini teşkil edecek denli bayağı ve basit bir küresel muhayyile sunuyor.<sup>25</sup>

Beni ilgilendiren, bu kaba tarihselciliğe bütünü bu hamhalat stratejik arzusunun bir araya gelmesini sağlayan kavram. Bu kavram, nomos'tur. Nomos, Schmitt'e göre, toprağın ilk temellük edildiği zamanda ortaya çıkan mekânın ilk bölüşümü ve sınıflandırmasının Grekçe adıdır. İlkel bölüşüm ve paylaşımın ilk ve otantik adı, nomostur. Ve nomos, mekânın diğer herşeyden önce gelen paylaşımı olduğu için, kendisinden sonra gelen bütün diğer ölçü ve sınıflandırmayı da belirlemiştir (Schmitt, 2006: 67; 345). Genel geçer kullanımın aksine nomos, yasa demek değildir Schmitt için ve nomos'un yasaya indirgenmesine şiddetle itiraz eder (Schmitt, 2006: 72). Nomos, Grekçe nemein kelimesinden gelir, nemein, hem pay etmek hem de hayvan beslemek, hayvanı otlatmaya çıkartmak demektir. Bu nedenle "nomos, bir toplumun siyasi ve sosyal düzeninin mekânsal olarak görünür kılındığı dolaylımsız biçimdir" (Schmitt, 2006: 70).

Schmitt, Kant'ın izini sürerek bunun "benim ve senin olanın bölüşümsel yasası" olduğunu ya da İngilizcedeki "radikal mülkiyet" hâli olduğunu anlatır. Nomos belirli bir düzen altında toprağın bölüşümü ve idaresidir. Bu süreç dolayısıyla da o toplumun siyasi, sosyal ve dini biçimleri ortaya çıkar (Schmitt, 2006). *Yeryüzünün Nomosu*'nu Türkiyeli okura daha cazip kılabiliriz, etimolojik başka bir mevzunun da altını çizmek gerekiyor. Nomos kelimesi nasıl Aramice'den Grekçe'ye geçti ise aynı kök başka bir şekilde Arapça'ya ve daha sonra da Türkçe'ye ulaşıyor. Bildiğimiz bu kelime de aynı etimolojik kökenden kaynaklanıp farklı bir hattı izleyerek Türkçe'de çok tanıdık bir mefhumu teşkil ediyor: Nâmus.<sup>26</sup> Schmitt'in argümanını izleyecek olursak nomos veya nâmus, sadece toprağın ve o topraktan beslenen hayvanların paylaşımı ve idaresini değil aynı zamanda, boyunduruk altına alınmış olan "öteki cins"i, "cins-i lâtif"i, "kadın"ı da paylaşmayı ve idareyi içeriyor. Yani, kitap bir gün Türkçe'ye çevrilirse "Yeryüzünün Nâmus"u olarak adlandırılması hiç de tuhaf kaçmayacak.

Peki, mekânı düzenlemeye dair bu nomos'un izini nerede bulur Schmitt? Keza,

salt etimolojik bir iddia pek de güçlü bir iddia olarak kendini göstermeyecektir. Nomos'un membainı, Schmitt, Odyseia'ya dayandırır; orijinal Grekçe çeviride bir hata olduğunu iddia eder. Aşağıdaki alıntıda görebileceğiniz "törelere ruhu" mefhumunun, orijinal metinde noos (zihin) mu yoksa nomos mu demek olduğu netâmelidir. Herhâlükârda, nomos'un kaynağı Odyseia'nın ilk satırlarındadır:

Söyle bana, Musa, o çok tedbirli eri ki,  
Troia'nın kutsal kalesini alıp talan ettikten  
Sonra, bunca zamanlar dolaşmış durmuş,  
bunca insanların illerini [kentlerini] görüp törelerinin  
Ruhunu anlamış; engin deniz üzerinde, kendi  
Başı ve yarenlerinin sılası için, candan  
Gönülden çabalayıp bunca mihnetler çekmiş;  
Ama o kadar emeği boşa gitmiş, tayfalarını  
Kurtaramamıştı<sup>27</sup> (Homeros, 1957: 1).

Türkçe'ye çeviren Ahmet Cevat Emre, Schmitt'in çözmeye çalıştığı sorunu tek bir hamlede halletmiştir: noos (zihin) veya nomos olup olmadığına dair o netâmeli kelimeyi, hem töreden hem de o törelerin ruhundan dem vurarak anlaşılır kılmış. Schmitt ise üç sayfa boyunca, nasıl insanın zihninin (veya ruhunun) herkeste bulunduğunu ama nomos'un sadece kente [Türkçe çeviride il denmiş] özel olduğunu ve bu nomos'un "kesinlikle bölüşümsel ve ayırt edici düzene" ait olduğunu, Odysseus gibi bir evsiz deniz gezgininin bile anlayacağına altını çizer (Schmitt, 2006: 76-78). Neticede nomos, her tarihi dönemin kendine has bir mekân belirleme, düzenleme, idare etme ve artık bilimsel olarak bilgisi elimizde olan gezegeni insanların yaşayışına uygun bir biçimde yapılandırma faaliyetidir. "Her yeni çağ, her yeni dönem, farklı toplumların, imparatorlukların, ülkelerin, muktedirlerin ve her türlü iktidar biçiminin üzerinde kurulduğu yeni mekânsal ayrımlar, yeni sınırlar ve yeryüzünün yeni mekânsal düzenini getirir" (Schmitt, 2006: 78-79). İşte bu mekânsal düzen içinde, bu sınırlar, bu merkeze doğru çeken vektörel iktidar ve sermaye birikiminin güdüsü altında yazılır insanın mekândan sürgününün, mekân tarafından alt üst edilmesinin, yersiz yurtsuz kalışının veya ortodoks bir yerliliğe (milliyetçilik, ırkçılık, cinsiyetçilik, ulusçuluk vs.) mahkûmiyetinin hikâyesi.

Bu hikâyenin reddiyesine yönelen bir toplumsal hareketi, en azından 19. yüzyıl başından bu yana tanıyoruz; onun kuramsal, tarihsel, kültürel ve düşünsel öğelerini az çok kavrayabiliyoruz. Yukarıda belirttiğim gibi, *verum-factum* düsturundan beri de onu da kendi dünyayı algılama ve değiştirme çabasının bir parçası hâline getirmesinden mülhem, bu düşüncenin bütünü değiştirme

çabasının üzerinde temellendiğini biliyoruz. Çok genel hatlarıyla Marksizmin içinde yer alan bir yığın farklı bütünsellik kavrayışının arasında, ben, iki hattın gayet belirgin ve birbirinden son derece katı çizgilerle ayrıldığını düşünüyorum: İlki, -ama tarihsel olarak sonra geleni- Louis Althusser'in fikir hayatımıza bir katkısı ve bir hayli komplike ve çetrefilli yapısıyla post-yapısalcılık üzerinde ciddi arızî izler bırakan bir kavramsallaştırma (Jay, 1986; Gouldner, 1970; 1974). Bu nevi bir bütünlük okumasını, Braudelvari bir yapısalcılıkla bayağı bir hemhâl olmuş dünya-sistemleri çalışmalarından bağımlılık okulu analizlerine, belli bir tür analitik Marksizm'den, genelde post-yapısalcı bir kümede toplanmakla beraber benim alternatif-yapısalcılar olarak tasavvur ettiğim Foucault güzergâhından bir kısım post-kolonyal çalışmalara uzanan çok geniş ve hemen hemen hiç uzlaşamayacak bir yelpazede görmek mümkün. İkincisinin ise Georg Lukács'ın son derece devrimci bir Hegel okumasından yola çıktığını ve 20. yüzyıl boyunca, Frankfurt okulundan başlayarak Reich ve Fromm çizgisindeki bir sol psikanaliz akımdan, Thompsoncu Britanya tarihselciliğinden, Marcuse'la filiz veren bir sol Heideggercilikten, 1960'lar sonrası Lefebvre'in başı çektiği ve daha sonra Manuel Castells -her ne kadar çok kısa bir süre Althusserciliğin yılmaz bir savunucusu olsa da- David Harvey, Marshall Berman, Sharon Zukin gibi isimlerin arasında olduğu bir kent kuramcılığına kadar uzanan bir etkisi olduğunu görebiliriz. Ben, Jay'den yola çıkarak ilk bütünlük tahayyülünü, ademi merkezi totalite, ikincisini ise ekspresif totalite olarak adlandıracağım.

Adem-i merkezî totalite, yapıların, kuramsal pratik, iktisadi, kültürel, siyâsi, ideolojik, vs. birbirleri arasında giriştiği ve tarihin belirli bir anında, bu yapılardan birinin diğerleri üzerinde "üst-belirlenime" erdiği ve böylece bir yapının tarihsel bütünlük içinde diğeri üzerinde baskın olduğu iddiasındadır. Bir diğeri deyişle misâlen, Avrupa'nın, "ırk" denilen bir kültürel hayal ürününün heyulası altında, 20. yüzyılın ilk yarısında neredeyse yok olma aşamasına gelmesi, kültürel yapının kısa vadede galebe çalmasıdır. Ancak, Althusser'in iddiası şudur: Son tahlilde, o meşhum ve ulaşılmaz imkânsız son kertede, iktisadi yapı -tıpkı Marx'ın *Kapital*'de yazdığı üzere neredeyse doğa yasalarının keskinliğiyle- galebe çalacaktır. Marksizm, devrimci bir bilimdir, kesinliği tereddütsüz ve sahîhtir. Tarihî süreçlerin hareketi, nasıl bir deniz kara bulutlar altında dalgaları ve fırtınaya kapılırsa öylece kesintiye uğrayabilir, son kertede, son "moment"te, dip dalgalarıdır akıntının ve okyanusun yönünü belirleyen. Bu hususta, 1970'lerin muzafferane ve hegemonik bilimsel Marksizm yorumu olduğunu iddia etmek ne kadar doğruysa tıpkı Shakespeare'in ölümsüz dizelerinde Markus Antonius'un, hâmi ve vasisi Sezar'ın mezarı başında, "ben onu övmeye değil, gömmeye geldim" diye söylev çekmesi gibi, Althusser'in ve onun tespitlerinin 1980'ler ve sonrasında ikonoklastik bir keyifle yerin dibine batırıldığı da o denli doğrudur.<sup>28</sup>



“iki türlü totalite, iki türlü bütünlük algısı var” der Althusser, Hegel’in ve Marx’ın. Hegel’in ekspresif bir totalitedir. Bu totalitenin içindeki öğelerin hepsi, esasında ekspresif ilke gereği, bütünün altında yatan temel genetik ilkenin basit tezâhürleridir. Bütünün tüm parçaları, bütüne dair tam bilgiyi içlerinde taşıdıklarından dolayı, teker teker bütünü ifade etme -ekspresyona yapılan atıf buradan gelir- özelliğine sahiptir. Bu nedenle, temsil ettikleri birlik, gösterdikleri bütünlük, olsa olsa ancak bir ruhani bütünlük diye de eleştirisini derinleştirir Althusser (Jay, 1986: 406). Daha basitçe ifade edecek olursak, Althusser’in uslamasını izleyerek diyebiliriz ki; insanı oluşturan milyarlarca biyolojik hücrenin her birinde, her insanın vücudunun tümünün bilgisini taşıyan bir genetik kod -DNA- mevcuttur; ama bu, bir hücrenin tek başına hem beyin hücresi hem de kalp hücresi olmasına, olabilesine yetmez.

Althusser’in iddiası şudur:

1. Hegelci totalite, sadece sahhta, ama gerçekte değil, belirli alanlar şeklinde eklemlenmiştir.
2. Bu totalitenin birliği kendi karmaşıklığını içinde taşımaz, sadece aşkını, ruhani bir niyet taşır. Bu nedenle, içinde karmaşıklığın yapısının emâresi bulunmaz.
3. Bu karmaşık yapıdan yoksun olan bir totalite, o halde, baskın yapının varlığından da mahrum olacaktır. Bu baskın yapının olmadığı bir bütünlüğün birliği, bütünlük olarak kabul edilemez. Baskın yapı, bir karmaşık yapının birliğinin mutlak önkoşuludur. Ancak baskın yapının mevcudiyetinin olduğu bir totalite için eylemliliğin pratikte geçerli bir anlamı, yönü vardır: yapıyı dönüştürmek, ya da, politik eylem.

Althusser, daha da ileri taşır eleştirisini ve Hegelci toplumsal bütünlük kuramlarının asla bir siyasa zemini sunmadığını, Hegelci politika diye bir şeyin hiçbir zaman olmadığını ve olamayacağını söyler (Althusser, 1977: 204; Jay, 1986: 406).

Marksist “bütün” düşüncesi, ne Leibniz’in “ruhani” birlik fikrine ne de Hegel’in bütünlük ideasına benzer. Marksist totaliteyi teşkil eden “belirli tür bir *kompleksite* [karmaşıklık], *yapılanmış bütünün birliği*”dir ve bu bütün, içinde farklı ve ayrı seviyeler ve anlar barındırır (Althusser, 1997: 97; Jay, 1986: 406). Bu seviyeler veya anların her biri “görelî otonomi”ye sahiptir; farklı belirlenimlere göre dönemsel olarak bu seviyelerden biri diğerlerine baskın gelebilir. Althusser’in bütün tahayyülü, “adem-i merkezî bir bütündür ve bu bütünün ne başlangıcını teşkil eden genetik bir [ilk] nokta vardır, ne de teleolojik bir varış noktası” (Jay, 1986: 406). Fakat, bütün bu momentlerin, anların ve seviyelerin arasında, üst-belirlenim (overdetermination) neticesinde, nihayetinde galebe çalacak olan seviye iktisadî seviyedir.

Bizi daha ziyade ilgilendiren, Althusser'in nasıl bir kuramsal manevra üzerinden yapısal totalitenin analizine yöneldiğidir. Burada, iktisadın genel geçer, gayri-Marksist ve hatta bir kısım Marksist iktisadın, mekânsallığı metaforu belirir. "Eğer" der Althusser, "[bizim] iddia ettiğimiz üzere iktisadî fenomenler, hâddi zatında düzlemsel bir mekâna değil de derinlikli ve kompleks bir mekâna işaret ediyorsa", yani, "eğer, iktisadî fenomenler *komplekslikleriyle* (yani, yapılarıyla) belirleniyorsa, bundan böyle lineer sebep-sonuç ilişkisine tâbi olamazlar"(Althusser, 1997:184). Bu nevi yeni bir sebep-sonuç ilişkiseliliği için gereken ekonomi-politiğin nesnesinin yeni bir tanımıdır ve bu tanım, *bir yapı tarafından belirlenime*, yani mezkur nesnenin kompleks karakterine uygun düşmelidir (Althusser, 1997).

Althusser'in mekâna sadece bir metafor olarak başvurduğu gayet açık. Ne var ki; bu merhalede bile, totalitenin yeniden inşasına giden yolu açarken ekonomi-politiğin nesnesinin sebep-sonuç ilişkisini mekânsallığın türevleri dolayımıyla yapmakta olduğu belirgin. Bu, Lefebvre'in başka bir vesileyle ufak bir dipnotta tüm acımasızlığıyla Althusser'i eleştirdiği gibi, dogmatik Marksizmi korumaya dair yarı-uyanık bir arzunun tezâhürü olabilir (Lefebvre, 1991: 185). Tabii Lefebvre, böylesi bir doksozofi eleştirisinin de ötesine geçerek doğrudan isim vermese de ağır bir yorumda bulunur ve Althusser ve Althussercilerin zamanın Eleatikleri olduğunu söyler.<sup>29</sup> Eleatikler için sadece istikrar gerçek dünya demektir; kâh farklılığın, hep yeniyi getiren bir farklılığın, kâh tekrarın, kendini biteviye tekrar etmenin önceliği bu analizin temelini oluşturur. Bu nedenle böylesi düşünürler için, mekân, gerilemeyi ve yıkıntıyı temsil eder. Hâlbuki mekân mümbittir, daima içinde bir yığın çelişkiyi ve uyumu taşır; mekân, doğanın toplumla ilişkisinin rahmidir, beşiğidir ve bu ilişkilerin dolayımıdır (Lefebvre, 1991: 130; Jay, 1986: 390).

Öte yandan, ekspresif totalite, Marx'ın Hegel'den miras aldığı bir tahayyül biçimidir. Şeylerin her birinin, teker teker bütünün ifadesini kendi içlerinde taşıdığını yani, bütünün parçalarının bütünün tüm yapısal karakteristiğini taşıdığı iddiasıdır. Lukács'ın, *Theory of Novel*'da (Roman Kuramı) üzerinde durduğu üzere, bir kültürel ürün olan romanın, Don Kişot'tan Raskolnikov'a tarihsel bütünlüğün izlerini üzerinde taşıdığını iddia etmektir ekspresif totaliteden bahsetmek (1974). Veya bizim en önemli hümanist Marksistimizin deyimiyle, kalbimizin yarısı buradaysa, diğer yarısının Çin'de olması -şiir, 1940'ların sonlarında, Mao'nun ÇKP'sinin en debdebeli iktidar mücadelesi esnasında yazılmış- her şafak vakti Yunanistan'da kurşuna dizilmesi, Çamlıca'da sevdiğinin oturduğu evde olmasıdır.<sup>30</sup> Ekspresif totalitenin içinde, Lukács'ın, sonunda büyük bir yıkım ve felaketle karşılaşacağı yeni bir devrimci özne, sosyalist bir etik ve devrimden doğan bir ontoloji yaratma çabasının acı meyveleri vardır.

Lukács'a göre, daha sonra Bertolt Brecht'in yenilikçi bir sanat anlayışıyla da aşına olacağımız epik biçimi, içeriden hayatın bütünü -totaliteyi- sarar; epik roman, hayatın totalitesini ortaya çıkarmaya ve yeniden inşa etme yönünde biçim vermeye çalışır. Bu esnada, tarihsel durumu ortaya çıkaran bütün kırılmalar ve kopuşlar en tabii hâliyle biçimin -romanın- oluşum süreçlerinde yer alır ve asla kompozisyon bütünlüğü için bu kopuşlar -bütünün tarihselliğini tüm çıplaklığıyla ortaya koyan- gizlenmemelidir (Lukács, 1974: 60). Bu belki de bir hayli idealist -Lukács'ın hâlen Weber'in ve Avusturya'nın yüzyıl dönümü -fin-de-siecle- sanat camiasının debdebesinin etkisinde olduğu- roman kuramından sonra, Lukács, Marksizmin en temel felsefi metod metinlerinden birisi olarak addedebileceğimiz *What is Orthodox Marxism?*'de (Ortodoks Marksizm Ne Demektir?), ekspresif totaliteden tam da ne kastedtiğini açıklar. Marx'ın, "her toplumun üretim ilişkilerinin bir bütün oluşturduğu" şiarıyla yola çıkar. Tüm yalıtılmış kısmi kategoriler, yalıtılmışlık hâlinde bile olsa, her toplumda her daim mevcut olarak düşünülmeli ve öyle vakalar olarak ele alınmalıdır. Her ne kadar totalitenin diyalektik arz edilişi, gerçeklik ve onun diyalektik totalite olarak yeniden inşası arasına bir mesafe koymuş gibi görünse de -onu neredeyse gayri-bilimsel kılsa da- gerçekliği anlamaya ve yeniden üretmeye yetkin yegâne yöntemdir (Lukács, 1971: 10-11).

Lukács, totaliteye ulaşma metodunu Hegel'den miras almıştır. Yani, gerçek bütündür. Ama bu bütün, özün gelişimi içinde kendi kendini tüketir; ancak "başlangıç, ilke, veya Mutlak, en başta doğrudan belirlediği üzere, sadece evrensel olandır" (Hegel, 1977: 11). Lukács'ın felsefesi de bu evrenseli, Mutlak'ı ve bütünü aramakla başlar. Erken dönem kitaplarından en önemlisinde, *Theory of the Novel*'da (Roman Kuramı), Novalis'ten alıntıyla şöyle tarif eder felsefeyi: "Felsefe sıla hasretidir; her yerde evde olma dürtüsüdür" (Jay, 1986: 92; Lukács, 1974: 29). Ve Schmitt'i hatırlatan bir argümanla felsefeyle toplum ilişkisini temellendirir: felsefe -veya düşünce- ancak Homer'in tasvir ettiği gibi bir dünyada mümkün olan en duru şeklini alabilir. Çünkü, Homer'in dünyası öylesine homojendir ki; aşkınlıkla içkinlik arasındaki ayırım ortadan kalkar. İkincisi, Homer'in dünyasında tarihsel değişimin yeri yoktur; bir başlangıca ve sonuca ihtiyaç duymaz İlyada. Üçüncüsü, epik kahramanlar bütün insanlığın vücut bulmuş hâlidir ve bireysellik daha belirmemiştir. Ve nihayet, epik bize, insanın ve doğanın tek ve bir, aynı ve bütünleşmiş, yekpâre ve tekvücut olduğu bir dünyanın resmini çizer (Jay, 1986: 94-95). Başka bir deyişle, bütünlük ancak her şeyin, biçimin ve tezâhürlerin homojenleşmesiyle mümkündür; biçimin bir sınır olmaktan çıktığı, özü hakkıyla tasvir edebildiği vakit ya da "bilgi erdem; erdem de, mutluluk ve güzellik de, görünür kılınan dünyanın anlamı olduğu" vakit, totaliteye erişebiliriz (Jay, 1986: 93-94; Lukács, 1974: 34). Tabii, Lukács'ın

bu kültüre öncelik veren ve edebiyatın kültürel-devrimci için biçiminde bütünlüğü arayan safhası fazla uzun sürmeyecektir -fakat, messianik diye tarif edebileceğimiz, aşkın-ütopyacı tınısı uzun müddet yazdıklarında kendini hissettirecektir.

Lukács, başyapıtı *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, çalkantılı bir devrimler çağının tam ortasında, şunu yazar:

Totalite kategorisi -bütünün parçalar üzerindeki topyekûn üstünlüğü- Marx'ın Hegel'den aldığı ve mükemmelen tamamen yeni bir bilimin temellerine dönüştürdüğü metodunun özüdür ... Proleter bilim, sadece burjuva toplumuna karşı ortaya koyduğu fikirleri sayesinde devrimci değildir, herşeyden evvel, metodu sayesinde [devrimcidir]. *Totalite kategorisinin öncelliği bilimdeki devrim ilkesinin taşıyıcısı [olmasındadır]* (Lukács, 1971: 27).

Bu yüzden, bütünleştirici bir bakış açısının yitimi, kuramla pratik arasındaki birliği de ortadan kaldırır. "Eylem, yani praxis, özünde gerçekliğe nüfuz etmek ve onu dönüştürmektir" (Lukács, 1971:39). Ama gerçeklik sadece onun bütünlüğüne nüfuz edildiğinde kavranabilecek bir şeydir; gerçekliğin tamamına erişilmediği müddetçe onu kavramak -bırakın değiştirmeyi- imkansızdır. Burada bir sorun ortaya çıkar: Gerçekliğin bütününe erişebilecek -ona nüfuz edebilecek- öznenin vasfı. Gerçekliğin bütünlüğüne sadece kendisi de bir totalite arz eden özne nüfuz edebilir; gerçekliğe erişebilme kabiliyeti ancak o gerçeklik gibi bir bütünlük gösteren özনে vardır. Bu özne de işçi sınıfıdır (Lukács, 1971: 39). Bu noktadan sonra, gerçeğe erişebilme yeteneğine sahip yegâne özne olan işçi sınıfı, Hegel'in Ruh'unun karakteristiğini edinmeye başlar: "Proletaryanın kendini mükemmelleştirmesi, ancak kendini yok ederek ve kendi kendini aşarak olur, sınıf mücadelesini muzafferane bir nihayete erdirmesiyle" (Lukács, 1971: 80). Bu mücadele, sadece proletaryanın burjuvaziye karşı mücadelesi değildir; aynı zamanda proletaryanın kendine karşı da mücadelesidir. İşçi sınıfı, sadece kendinin değil, bütün toplumun vicdanı olmak zorundadır.

Daha önce altını çizdiğim messianik-ütopyacı çağrı bir kere daha kendini belli eder. Proletarya, kendini mükemmelleştirecektir; kendini yok etmeyi göze alarak yeni bir toplumsal düzen kurmaya katlanabilecek yegâne toplumsal aktördür ve bunu yaparken kendi kurtuluşunun değil bütünün kurtuluşunu gözetecektir. Maalesef, bu proletaryanın kim olduğu, nerede ikâmet ettiği, ismi, cismi ve yapısı muhayyel kalmıştır. Bu şu demek değil: Lukács, proletaryanın kim olduğunu bilmiyor. Bilakis, proletaryanın tıpkı Engels'in ünlü düsturundaki gibi hareket aşamasında, toplumsal ilişkilerin keskin gerçekliğinin vaktinde

kendini göstereceğini teslim ediyor. Fakat Lukács, proletaryanın totalitesinin ne mekânsal ne de zamansal bir tahliline girişmiyor. Son derece devrimci bir yaklaşımla Marksist düşünün o zamana kadar tıkanıp kaldığı meseleleri -özne ve nesne, yabancılaşma, dil ve kültür meselelerinde olduğu gibi- İskender'in kılıcıyla teker teker keserek açarken aslında hiç de tarihselci olmayan bir tarihselcilik, yukarıda White'ın Hegel'e eleştirisinde dile getirdiği gibi hiç de devinim içinde olmayan bir devinim tahayyülü ve nihayetinde, proletaryanın somut analizine çağırırken mekândan azâde, zamandan bigâne soyut bir işçi sınıfı çağrısına davette bulunuyor.

Öte yandan, bütün soyutluğuna rağmen -hatta, bizâtihi bu soyutluk sayesinde- düşünce tarihi bu davete çok şey borçlu. Bugün bizim insanlıktan, vicdandan, hakikatten, gerçeklikten, zaman ve mekânın imhâsından, muğlak bir haklar diskurundan, özgürlükten, olumsuzluktan, ihtimallerden, dönüşümlerden ve dislokasyondan bahsimiz mevcutsa ve mebzul hususlar üzerine, sonu gelmez tiradlara girişme istidadına sahip envai çeşit muhâlif doxa üreticileri Türkiye'nin bitmez tükenmez sorunlarından dem vuruyorlarsa-müphem bir liberalizm, görünmez bir iktidar arzusu, tanımsız bir insan doğası çağrısı eşliğinde- benim görüşüm, bunun, kendini yeniden üretmeye ve bizâtihi mekânda kendini biteviye üretmeye pek heveskâr bir ekspresif totalitenin ürünü olduğudur. Bu mesele, bu yazının konusunu açacak denli çetrefillidir, bundan daha ilerleyen zamanlarda ayrıntılarıyla bahsedeceğim. Derdim, mekânın bir totalite olarak kavranması ve bununla eşzamanlı olarak totalitenin mekânsallığının bir mesele hâlini alabilmesidir.

### **Sonucun Üçüncü Mekânı: Bir Acı Ninni, Bir Düş, Bir Gerçeklik**

Sen uyu uyanmasın İstanbul uyusun  
Karagümrük uyusun Fatih uyusun  
Atatürk Bulvarı'nda rüyalar büyüsün  
Sen uyu uyusun İstanbul uyanmasın  
Gemiler uyanmasın camlar buğulanmasın  
Attila İlhan

Mekân, hem kapitalist birikim süreçlerinin boyunduruğundan sıyrılmış kendinde bir noumenon'dur -bütün diğer fenomenlerin ötesinde, hem de kendi dizgesini kurmaya kâbil bir deus ex machina hâline gelmiştir. Mekân, toplumsal süreçlerin bir ürünüdür ve belirli koşullar altında, o toplumsal koşulları belirleme kudretini hâiz bir toplumsal ilişkiler silsilesidir. Bu silsilenin içinde, üç farklı hayatıyla üç farklı ve birbirine benzemez, üç kesintili, üç birbiri üzerinden beslenen görüntüsüyle varlığını sürdürür: pratiğin mekânı, temsilî mekân (mekânın tezâhürleri) ve tezâhüratın (tezâhürlerin) mekânı. Evvelâ, gündelik eylemliliğin

pratik mekânı olarak sâniyen, simgelerin ve zihinsel süreçlerin tezâhürlerinde yaşayan-öklidyen- mekân şeklinde ve sâlisen, toplumsal süreçlerin vuku bulduğu bir simgeler, belirtiler, alâmetler, hâller ve göstergeler mekânı olarak. İşte bu sosyal ilişkilerin ürünü olan mekân, bu üç farklı hayatın birbiriyle biteviye mücadelesinin, mümbit bir triyalektiğin mâhsûlüdür.

Pratik mekân, bizim gündelik maceramızdır, bindiğimiz otobüs, cam kenarına çektiğimiz sandalye, çalışma masamızın üzerindeki kalemler, her gün kat ettiğimiz yollar, evimizin kapısındaki paspas. Pratik mekânın ürettiği mekânsal hissiyat, emeğin üretimini ve yeniden üretimini de sermaye birikiminin genişletilmiş yeniden üretim döngüsünü de sermayenin aldığı envaî çeşit durumu ve hâli de içinde taşır. Daha doğrusu, sermayenin genişletilmiş yeniden üretim döngüsü, bizzat mekânın bir arada tutulmasını sağlayan dolguları, süreçleri ve geçişleri üretir (Soja, 1996: 66).

Ofis masaları, ofis masalarının üzerindeki resimler, o resimlerin hemen yanı başında hem üretim aracı hem de mekânın imkânsızlığından kaçışın rotası olan bilgisayarlarla hemhâl olma durumu, cep telefonlarının yalıtılmışlığı ve aynı zamanda mekânsal pratiklerin bütünlüğünü kesintisiz sürdürmekteki reddedilemez teknolojik katkısı, beyaz-yakalıların nişaneleri olan kıyafetleri, iş çıkışında bindikleri 14 kişilik beyaz servis minibüsleri ve bu minibüslerde başlarını dayadıkları ufak yastıkları, kimsenin sigara içmediği ofislerde, herkesin kışın soğuşunda yazın kavurucu sıcaklığında toplandıkları komünal küllüklerin etrafında patrona yakalanma gerginliğiyle yarisında bırakılmış izmaritler, Cuma akşamı kaçamakları, küresel bir sınıai mobilya üreticisinin bu emekçi sınıfların kimlik ve mekân tahayyülünün sınırlarını teşkil etmesi, mavi-yakallılığın fabrikalardan sökölüp atılması, işçi sınıfının kendini mekân içinde süregelen parçalayışı ... Bütün bunlar, mekânsal pratiklerin ve bu pratiklerin üretilmesine ön ayak olduğu pratik mekânın parçalarıdır.

Mekânsal pratiğin ürettiği basit bir kodlamadır: “gündelik hayatın biteviye rutinleri...güzergâhları, networkler, ofisler, özel hayat ve de kentsel gerçeklikte ortaya çıkan eğlence” bu kodların en tanıdık biçimleridir (Soja, 1996: 66). Bu, maddileşmiş, toplumsal üretimin neticesinde meydana gelen ampirik olarak algılanan bir mekândır. Mekânsal pratik kendini algılanan mekân üzerinden kurar ve toplumsal üretim ilişkilerine eklememesi bu algının yeniden üretimi sayesinde gerçekleşir. Gündelik eylemliliğin algılanan mekânı, katı, sert, aşılmaz, değişmez, sabit, belirgin, belirli ve belirlenmiştir. Soja, bu mekâna Birinci Mekân adını verir (1996).

Simgelerde yaşayan mekân, bizim mekânı yorumlama biçimimiz, o mekânla vardığımız zımnî mutabakat, insan ilişkilerinde mevcudiyetini sürdüren ve farklı

veçheleriyle yeniden ürettiğimiz-Kartezyen yorumlarla Öklidyen geometriyle veya sadece alelusül çıktığımız merdivenlerden sonra önünde durup da anahtarını çevirdiğimiz kapının ardında önümüze çıkacak masanın kesinliğiyle mimarların çizdiği hatların şaşmazlığıyla, ikinci katın ofisimiz olduğunu tahayyül etmemizde yaşayan mekândır bu. Burada, işlevler biçimlerle tanışır; evlerin kapıları dışarıya açılmaz, otomobillerin ve her nevî vasıtanın kapısı dışarıya açılır, pencerelerin yüksekliği insanın görüş hizâsında şuraya denk gelmeli, merdivenler arasında atılacak her adım katî surette bilinmeli, umumî tuvaletlerde şu kadar kapı olmalı, park yerleri şu genişlikte yapılmalı, renklerin her biri ve bu renklerin kullanımı belirli bir hâlet-i ruhiyeyi yansıtmalı, şu kadar metrekare evin şu kadar salonu bulunmalı, bu kadar konut yerleşiminin ise şu kadar yeşil alana yeri ayrılmalı, sunî göletlerin süslediği bitişik nizâm evler -en azından Türkiye’de- villa olarak adlandırılmalı, o villaların önünde mutlu aileler hafta sonları mangal yapmalı, kadınlar çocuklarla ilgilenirken erkekler mangalı yakmakla uğraşmalı, Pazar günleri aynı aile otomobiliyle AVM’ye gidip haftalık ihtiyaçlarını temin etmelidir.<sup>31</sup> Bu mekân, bu hayat, temsilîdir; temsillerin varlığıyla yaşar. Temsilî mekân, “kavramsallaştırılmış mekândır, bilim insanlarının, plancıların, kentçilerin, teknokratik ayrışmanın, belirli bir tür sanatçının- yaşanan ve algılanan herşeyi idrâk edilenle tanımlayanların [mekândır]” (Soja, 1996: 66-67). Müdrük olunan, zihinde yaşayan, fikrî olan bütün yorumların içine katılan, bize “işte bütün budur” diyen, arzuların, libidonun, eksiklerin ve kayıpların, yitirilmişlerin, kaçışın, sahiciliğin, erişilenin, varılan son noktanın, tekhnê’nin bilgiyle buluştuğu yerin mekânıdır, temsilî mekân. Bu yüzden, herhangi bir toplumda baskın olan mekân da temsilîdir. Hafızada yaşayan, gösterilenin sembol olmak anlamını kazandığı, diskurun yaşamını sürdürdüğü, ideolojinin vücut bulduğu, kontrolün ve gözetlemenin doğduğu mekân da burasıdır. Soja’nın, Lefebvre üzerinden yorumlayışıyla bu mekân, ütopyacı düşüncenin ve görüşün zuhûr ettiği ilk yerdir: Semiyotikçiyle ressam, şairle edebiyatçı, felsefeciyile flâneur burada ilk defa karşılaşır (Soja, 1996:67).

Ve, sâlisen, göstergelerin mekânı, işaret ettiği şekillerden azâde bir oluş edinmiş sembollerin, simgelerin, göstereni olmayan göstergelerin mekânıdır: Coca-Cola’nın kırmızısının, otoyol tabelalarının yeşilinin, Nike’nin, Starbucks’ın, siyâsi partilerin, bayrakların, art nouveau’nun, beaux-arts’ın, ikiz kulelerin, bir artı bir dairelerin, gösterişli ultra-lüks rezidansların, ideal ev’in, pembe panjurlu hayâllerin, yersiz ve yerelleşmemiş şeylerin mekânıdır. Bastırılmayan arzuların, meta ilişkilerinden sıyrılmış hayali sermayenin, karşı-açısı olmayan fotoğrafların, sonsuz farklılaşmanın, farklılaşmış ayrışmanın, kırı olmayan kent’in, ekümenopolisin, her yere yayılmış bir şehir tasavvurunun mekânıdır. Bu üçüncü mekân, diğer iki mekândan hem farklıdır hem de bir yönüyle bu mekânları içerir.



Tezâhürlerin (veya, benim yorumlayışımla, tezâhüratın) mekânları, Lefebvre'in deyişiyle, "toplumsal hayatın yeraltına ait" yanıdır (Soja, 1996: 67). Kodlar ve kodlamanın güzergâhı hâlen mevcuttur; fakat bu diğer iki mekândaki kadar kolay kestirilebilir değildir. Subliminalın, bastırılanın, o bastırılardan doğan duygulanımın ortaya çıktığı yerdir burası. Sanatın bilim karşısında görelî bir ses bulduğu yerdir.

Bu mekânda, hayat doğrudan yaşanır. Mekân, yaşanan yerdir; bir dolayım, dışarıdan bir sembolik müdahaleye; sembollerin, kodlamaların ara kademelerine, geçici merhalelerine, hegemonik ama kırılğan söylemin iktidarını yaşatmaya yönelik manevralarına izin vermez; bunların sönümlendiği vâkîtte doğar üçüncü mekân. İlk iki mekânda, mekânın tahakkümü söz konusu iken üçüncü mekânın sâkinleri ve kullanıcıları -Lefebvre'e göre çoklukla ressam, heykeltıraşlar, yazarlar, felsefeciler, etnologlar, antropologlar, psikanalistler ve tezâhürat mekânlarının diğer öğrencileridir bunlar- ikâmet hâlinde dirler. Tabii, bu sâkinlerin derdi, anlamak ve değiştirmekten ziyâde, tasvir etmektir. Ve asla şaşırtıcı olmayanı, bu mekânın en doğrudan tahakküm altında bulunan yer olmasıdır. Bu mekân, sadece pasif bir şekilde varolmasına izin verilen mekândır ve bu mekâna ancak hayâl gücü ile temas edilebilir - bu mekân, karşı-mekânların doğduğu, direnişin, mücadelenin, başkaldırının, sessizliğin kırılmasının, garibin ve tuhafın, bütünün reddiyesinin mekânıdır. En dışlanan mekân olduğu için -buradaki Hegelci vurguya, Lukács dolayımıyla dikkatinizi çekmek isterim- en aşağılanan ve en ezilmiş yer olduğundan ötürü, muktedirin tahakkümüne karşılık verebilecek yegâne teşebbüs burada hayat bulabilir (Soja, 1996: 67-68).

Yaşanan bu mekân, Alef'tir. İşte bu Alef, herşeyin bir araya geldiği ama bütün bu bir araya gelişin bir mekânda vücut bulduğu bu durum, bu totalite, bu oluş hâli, toplumsal varoluş mücadelesinin sırrını da içinde taşır. "Tezâhüratın mekânı canlıdır, konuşur" (Soja, 1996: 68). İçinde bütün insanlık hâlinin derdini ve sıkıntısını, endişesini ve kaygısını, mümbitliğini ve yalnızlığını, arzusunu ve eksikliğini aynı anda taşır. Burası, özgürleşmenin, kurtuluşun ve mücadelenin mekânıdır. Lefebvre, bu mekâna giden yolu, genelde hiç üslubuna uygun olmasa da şu tablonun triadlar arasındaki geçişkenliğiyle tanımlar.

**Tablo I: TRIADLAR (BİLEŞİMLER) TABLOSU<sup>32</sup>**

TOTALİTE	MERKEZİYET	YERSİZLEŞME	HOMOJENLİK
ÇELİŞKİ	PERİFERİ	İKÂME	PARÇALANMA
İHTİMAL	DOLAYIM	TEMSİL	HİYERARŞİ
ŞEY-chose	VARLIK	ÖZNE	KİMLİK
ÜRÜN-produit	YOKLUK	NESNE	ÇELİŞKİ
EMEK-oeuvre	TEMSİL	BİRLİK	FARKLILIK
BİRİNCİ DOĞA	TARİH	MELODİ	FELSEFE
İKİNCİ DOĞA	MEKÂN	RİTİM	BİLİMCİLİK
ÜRETİM	KÜRESELLİK	HARMONİ	METAFELSEFE

Benim tanımım ise daha ziyâde keskin hatlardan yoksun olacak. Mekân, kendi hikâyesini anlatırken çok cömerttir. Zamansız mekânlarda dört bir yanı aynılaşmış tüketim coğrafyaları, alışveriş merkezleri, fast-food dükkânları, otoparklar, kimliğinden sıyrılmış, benzerliğin tek kâide olduğu, kentsel dokuların tüketimin emrine amâde olduğu alanlar üretilirken bir yandan da aynılaşmış üretim coğrafyaları, sırf bu tüketim coğrafyaları yeni bir tür üretime devam edebilsin diye genişleyerek var olmaya devam eder. Yani, Merkezi İş Alanları, beyaz-yakalı plazaları, fabrikalar, atölyeler, sanayi siteleri, bu sitelerin iş çıkışı uğranan ve omuz omuza maç seyredilen kahveleri, bu üretim yerlerine işçilerini taşıyan toplu taşıma araçları, onların üzerinden geçtikleri otobanlar -salt akışın mekânları- ve bütün bu mekânları masa başında tasarlayanlar-TOKİ müteahhitleri, parti bağlantılı bürokratları, o partinin küçük ve ümitvar destekçisi KOBİ sermayedarları, üniversitelerin envâi çeşit kürsüsünde anlattığım dolayım hattının altyapılarının tasdikini canı gönülden dillendirenler, dillendirmekle kalmayıp bunu bir metaya dönüştüren doksozoflar, şehirde kendi anısını bırakmaya istekli karizmatik otorite sahipleri, belediyelerin pek pragmatik ama miyoplukla malûl siyasi kadroları- belirli bir mekânsal pratiğin ve o pratiğe ruh veren bir idrakın, bir temsilî mekân tahayyülünün peşinde hep beraber var olurlar.

İşte üçüncü mekân, gerçekliğin bu distopyası karşısında esas önemini gösterir. Üçüncü mekân, devrimlerden, mekânın devrimleştirilmesinden, kayıp arzulardan, sesini bulamayan çığlıklardan, demir parmaklıkların arkasına kapatılmış arkadaşlardan ve dostlardan, sesi olmasına rağmen sesi çıkmayanlardan, o sesi kapatıldığı hücrelerde sınırsız mekânların en sınırsız olan mektuplara döken münevverlerden, yalnızlıktan ve o yalnızlıktan doğacak

birlikteliklerden, sırf bir vâkit birileri bir mekânda bir şeye cüret etti diye, ondan seneler sonra, o faslı yaşayanların çoğu kaybolmuşken (yani, 1960'ların sonunda, yani ODTÜ kampüsünde, yani bir başkaldırma girişiminde) bir sürü genç insanın buldukları yerde yeni ve devrimci bir toplumsal kalkışmaya cesaret göstermesinden, bireysel ve toplumsal aşkınlıktan, kolektif mekânsal hafızadan ve kendini bütünün içinde, bütünün bir parçası bulmaktan meydana geliyor. O yüzden, sermaye dolaşımını ve birikimini tıkama riski var; yani, üçüncü mekân grevdeki bir fabrika, önünde barikat olan bir AVM, sokağında masalar olan, marjinal sınıfların gezdiği bir Beyoğlu demek üçüncü mekân.

Flaubert, belki de dünya romanının en parlak örneğini verdiği *L'education Sentimentale*'de (Cemal Süreya Türkçe'ye çevirmiştir), Fransa'da 1848 Devrimi esnasında Kraliyet Sarayı'na doğru hasbelkader meyletmiş iki ana karakterimizin bu üçüncü mekândaki macerasını yakıcı bir sarahatle resmeder. Kral, sarayı terketmiştir. Sinik karakterimiz, Husonnet, yukarıdan bakan bir gözle avamı, güruhu, sıradan halkın sarayı istilasını, esas kahramanımız Frédéric'le birlikte izler; istihzayla şöyle der: "Efsaneye bak ... İşte egemen halk!" Tam bunu dediği anda, kralın tahtı "eller üstünde havaya kaldırıldı ve salonda sallana sallana boydan boya dolaştırıldı. Hay allah! Kayık gibi nasıl da gidiyor! Devlet gemisi fırtınalı bir denize düştü!" Ve taht pencereden fırlatılır, "Tahttan boşalan yerde sınırsız mutluluklarla dolu bir gelecek belirmiş gibi, büyük bir sevinç al[ır] herkesi." Kahramanlarımız saraydan dışarı çıkarlar, tarihe tanık olmanın verdiği iç huzuru, kimisi rahatsızlık diyebilir, daha henüz yıkılmamış olan Tuileries Sarayı'nın bahçesinde bir banka otururlar. "Tam bu sırada sarayın çatı pencerelerinde üniformalarını parçalayan uşaklar göründü... Halk bunları yuhaladı." Husonnet -vâktinin en kaba yozlaşmışlığına mâruz kalmış karakteridir neticede- ne kadar sevmiyorsa "ayaktakımını," esas kahramanımız şunu demekte o denli dirençlidir: "Seni bilmem ama, ben halkı yüce buluyorum" (Flaubert, 1982: 390-393).

Bundan da daha fazlası demek üçüncü mekân, kralın tahtını pencereden atan avam sürülerinin muzaffer olduğu bir saray bahçesi olduğu gibi, kimin toprağı olduğuna bakmadan komünal bir biçimde toprağa el koyan 1 Mayıs gecekonducularının briketlerini yığıdıkları toprak demek, belediyenin gerçekten orada yaşayan insanların birliği anlamına geldiği bir Fatsa demek burası ve duvarın yıkılması sonrası, duvar yakınlarındaki boş terk edilmiş evleri işgâl eden yersiz yurtsuzlar da demek, işten sebepsiz yere atılan güvencesiz bırakılan işçilerin Ankara'nın orta yerinde kurdukları ve kaldırmayı reddettikleri çadırlar da. Daha doğrusu, hepimiz, ilk iki mekâna, dünyada bir üçüncü mekân olduğu için tahammül ediyoruz.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Lefebvre, 1991; Soja, 1996; Borges, 1973; Foucault, 1986; Bhabha, 2004; Debord, 1983.

<sup>2</sup> Kezâ, altını çizmek gerekir ki; post-modernin temsili başlangıcı kendini mimaride ve mimarinin kentsel mekândaki somut ürünlerinde buldu. Bunun ayrıntısına ve son derece zengin tartışmalar evrenine burada müdâhil olmayacağım ama genel bir fikir için (bkz. Harvey, 1989)

<sup>3</sup> 1994'te, Henri Lefebvre'in ve bu sorunsalın üzerine önemli bir metin yayınlandı (bkz: Mutman, 1994).

<sup>4</sup> Güven Arif Sargin ve öğrencilerinin fevkâlâde metinleri ve İlhan Tekeli'nin post-moderniteye dönük ciddi sorgulamalarının, Uğur Tanyeli'nin muhkem paradigmaya dönük ağır eleştirileri dışında -ki bunlar da bizâtihi mimarinin ve kentsel planlamanın içinden gelen yaklaşımlardı- mekânla mekânın hasletlerini odağına alan bir ilgiyi sosyal bilimlerde, ancak, Çağlar Keyder'in, Ayşe Öncü'nün, Ayfer Candan Bartu'nun çalışmalarında bulmak mümkündür. Tabii, bütün bu çalışmaları önceleyen, Türkiye'nin mekân ve coğrafya üzerinde en mühim ve eşsiz ismi Erol Tümertekin'e borcumu anmadan geçemeyeceğim.

<sup>5</sup> Ve bu yazının metoda dair önerilerini *The Urban Question* (Kent Sorunu) isimli abidevi ehemmiyetteki kitabında somutlaştırdı (Castells, 1977).

<sup>6</sup> Bu hususta David Harvey'in (2012) *Sermayenin Sınırları'nın* son kısmı fevkâlâde aydınlatıcıdır (Harvey, 2012). Daha rafine ve doğrudan sermayenin mekândaki biçimsel dönüşümleri için ( bkz: Harvey, 1981).

<sup>7</sup> Hâlâ üzerinde çalışılabilir bir konu olarak pre-modern bir kentsel mekân algısını düşünebiliriz. Ütopyaların da tanrısallığın da yoğunlaştığı, imparatorlukların dünyevi iktidarlarını envâi çeşit iktidar alâmetleriyle taçlandığı bir "iyi ve doğru" normatif kanaatinin altını doldurduğu St. Augustine'den Thomas More'a, Vitruvius'tan, Ebenezer Howard'a kadar bir yığın özgürleşmeye ve/veya kurtuluşa dair sembolleri okumak olasıdır.

<sup>8</sup> Bizdeki mantık lâfzı pek yavan ve Hegel'in meramını açıklamaktan pek uzak kalıyor; mamafih, analitik bir mantığın kuşattığı zihinsel dünyamızdan Hegel'e çıkacak bir yolun mümkün olduğunu düşünmüyorum

<sup>9</sup> Bu hususta Martin Jay -ve Hegelciliğin daha Hegel-içi muarızları da- White'a katılır (bkz. Jay, 1986: 55-59).

<sup>10</sup> Modernite ve modernizm arasındaki farklılığın sarih bir açıklaması için (bkz. Harvey, 2010) Modernizmin farklı veçhelerinin mekânsal yansımaları için (bkz. Berman, 1988).

<sup>11</sup> (Lefebvre, 1995: 1-2). Lefebvre, başlangıçta bu kadar katı hatlarla ayırdığı, neredeyse zorunlu bir diyalektik antagonizmaya mâruz kıldığı bu iki mefhumun ayırım çizgilerini muğlaklaştıracak, apolojetik bir Hegelci olduğunu bir kere daha gösterecektir (bkz. 1995: 169-237).

<sup>12</sup> Lefebvre, yapıtının hemen tamamında, profesyonelleşmiş bilimlere ve bürokratikleşmiş düşünce biçimlerine büyük bir inatla karşı çıkıp kemale ermiş rasyonalitenin, en bâriz irrasyonelite biçimi olduğunu büyük bir açıklıkla dile getirir ve artan profesyonelliğin ancak beraberinde giderek yükselen bir bilimsel iktidar oligarşisinden başka bir şey olmadığını -teknğin, teknikerlerin ve *tekhne* için *tekhnenin* sefaletini yererek- vurgular- özellikle (bkz. Lefebvre, 2003). Bunun kavramsal sebeplerine aşağıda değineceğim. Ancak, enteresan olanı, bu belli belirsiz Heideggerci tınının aksine doğal bilimlerin ilerleyişine hemen hemen katıksız bir bağlılıktan ve bu alanın verilerine özgürce referans vermekten kaçınmaz. Burada, özellikle Türkiye’de bir klasik hâlini almış *Diyalektik Materyalizm* kitabında kendini gösteren Marksistliği belirginleşir (2006).

<sup>13</sup> Fizik’in ve pozitif bilimlerin, metafor kaldırmayacağını en sahih kanıtı, 1990’ların Sokal Vakası’dır. Ölçeğin anahtar olduğu vurgusunu yaparken hem basit bir metafor yapıyorum hem de mekân üzerine çalışmaların en önemli yakın tarihli tartışmasını düşünüyorum. Bkz: Praksis, *Marksizm ve Ölçek Sorunu*, Sayı 15, 2006.

<sup>14</sup> Birinci Doğa’nın neye işaret ettiği açıktır. Hegel’in tanımını takip edersek değişmez, sabit, sonsuz ve bu nedenle durağan, klasik doğa telakkisidir bu. İkinci Doğa, 18. yüzyılın Metodist-Protestan çocuk yetiştirme metinlerinde ilk yerini bulan bir mecazdır. Nasıl biz ağaç yaşken eğilir diyorsak, ikinci doğa da, çocuğun alışkanlıkla kazandığı değerlere işaret eder. Daha sonra, 20. yüzyılın ikinci yarısında, ikinci doğa, insan yapımı, insanın çevresini oluşturan ikincil ve suni ama her halükarda doğa kadar gerçek doğayı işaret eder. Daha detaylı bir örneği için (bkz. Cronon, 1992).

<sup>15</sup> Ya da Lefebvre’in kendi deyimiyle: “Belirsiz sayıda bir mekân çokluğuyla karşı karşıyayız, her biri diğerinin üstüne yığılmış, hatta bir sonraki tarafından içerilmiş: coğrafi, iktisadi, demografik, sosyolojik, ekolojik, politik, ticari, ulusal, kıtasal, küresel.” (Lefebvre, 1991: 8)

<sup>16</sup> He ne kadar, 1941 senaryo yazarları grevine bütün gücüyle karşı çıkmış ve daha sonra McCarthyiliğin, Ronald Reagan'la beraber en yılmaz savunucusu olmuş olsa da Walt Disney 1936-1941 arasında Beethoven'ın, Bach'ın, Stravinsky'nin sesini yükseltmiş, zincirlerinden boşanmış Nazizm karşısında kendini Amerika'nın devasa popüler kültür havuzuna sığınmakla kurtaran nice eski kıta münevverine ve onların beraberlerinde getirdikleri yenilikçi fikirlere kucak açmıştır.

<sup>17</sup> Kendi hatasıdır bu, kendisi teşvik etmiştir yazmaya Daneri'yi. Şu sıradan dizelerle açılır, Daneri'nin pek uzak olmayan bir zamanda parlayacak edebi talihi: Benimki gibi gözler, Grekler gibi, şehirlerini ve şöhretini gördü insanların/ Yapıları, kehribâra düşen parıltısını günlerin/Ne bir ismi gizledim, ne de bir gerçeği sakladım/Bahsettiğim bu *seyahat odamda oldu bitti*. Çeviri bana aittir. Ve böylesi şaşaalı dizeler ve o dizelerin bitmek bilmeyen, acemilik nişânesi tarifleri doldurur günlerini. Borges, bir arkeolojik/geneolojik faaliyete davet eder. Son dize, sosyolojinin meşhum babalarından, Joseph de Maistre'nin kardeşi, yazar ve asker, Xavier de Maistre'nin aynı adı taşıyan kitabının başlığıdır.

<sup>18</sup> Nasıl Lenin'in ölümünden ve partinin yeni triumvir tarafından ele geçirilmesinden sonra peyderpey Troçki'nin bütün imgeleri tarihten -ve fiziksel gerçeklikten silindiyse- Roma İmparatorları da özellikle Konstantin, kendinden evvel gelen Tetrarkların izlerini şehirlerden silmekte pek mâhirdi. Mekân, unutmanın ve hatırlamanın, ânın ve anıların mekânıdır; kolektif hafızanın yeniden üretiminin, o üretimin diğer toplumsallıklarla harmanlanmasının aktif failidir mekân. Kolektif hafıza ve mekân arasındaki ilişkiler için Walter Benjamin'in Pasajlar'ına ve daha yakın tarihli son derece kapsamlı bir mekân analizi barındıran Christine Boyer'in *The City of Collective Memory* (Kolektif Hafızanın Kenti) kitaplarına başvurulabilir (Boyer, 1994; Benjamin, 1999).

<sup>19</sup> Alef'e referans ve bir analogik aygıt, bir zihinsel metafor olarak, Borges'in dahiyane hikayesinin kullanılması, özellikle postmodern mekân literatürünün başından beri ayrılmaz bir parçası oldu. Özellikle bu fikri, Ed Soja, hem *Thirdspace*'de hem de *Postmodern Geographies* kitaplarında sıklıkla kullanageldi (1989; 1996).

<sup>20</sup> Batı Marksizmi kavramı, Perry Anderson'ın 1970'lerde ortaya attığı, fiilen mevcut sosyalizmin düşünsel figürlerinden -Stalinizm, Maoizm, Enver Hocacılık, Titoculuk- gibi bir hattan ziyâde, Batı Avrupa'nın entelektüel çevreleri ve nispeten daha bağımsız siyâsi sol hareketinden kaynaklanan bir çerçeveyi işaret eder (Anderson, 1976). Türkçeye de İletişim Yayınları'nın kazandırdığı bu kitabın Türkiye Marksizmiyle temel bağıntılarının kurulması ihtiyacı hâlâ kendini

hissettirmektedir. Jay, Batı Marksizminden yola çıkarak, totalite mefhumunu soruşturur. Bu uzanım içinde Korsch, Gramsci, Bloch, Horkheimer, Marcuse, Adorno, Lefebvre, Goldmann, Sartre, Merleau-Ponty, Della-Volpe ve Habermas güzergâhlarından bahseder Jay.

<sup>21</sup> Jay, Karl Mannheim, Talcott Parsons ve Jean Piaget gibi farklı kuramcılarının da totaliteyi temel alan yaklaşımlar geliştirdiğini söyler. Lukacs, sadece Marksizm'in bir bütünlük algısı olduğunu iddia ederken yanılmaktadır (bkz. Jay, 1986:14). Tabii, bu isimlerin bütüncüllüğü, Marksizm'de olduğu kadar süregelen bir öneme sahip olmadı veya dünyayı değiştirme iddiasında bulunmadı.

<sup>22</sup> Burada ilginç bir etimolojik husus kendini gösterir: İngilizce fact (Türkçe'ye olgu, gerçek, vaka şeklinde çevrilegelmiş), bir gerçekliği belirtirken, Latince kökeni, factum'dur. Factum, facie (yapmak) fiilinin, isimleşmiş/edilgen hâlidir.

<sup>23</sup> Buradaki eleştiri, sinik bir istihza olarak görülmesin; hassaten, Jacques Derrida'nın, Judith Butler'ın, Gayatri Spivak'ın, Ranajit Guha'nın, Dipesh Chakrabarty'nin, Gyan Prakash'ın, Homi Bhabha'nın, Stuart Hall'un, Paul Gilroy'un vd. son derece ciddi kuramsal müdahalelerde bulduklarını düşünüyorum. (Maalesef, ne François Lyotard ne de Jean Baudrillard için böylesi müspet bir yaklaşımda bulunabilirim.) Ancak, bugün belirli bir fiili hayata ve dünya-tarihine dair kapsamlı ve dönüştürücü fikrin, David Harvey, Fredric Jameson ve Arif Dirlik'in geliştirdiği zeminde bulunduğunu; yani, yukarıda modernite olarak andığımız, sermaye birikiminin ve onun bütün eşitsiz gelişim bileşenlerinin yıkıcı etkisinin varlığını ancak küresel ölçekte kavrayabileceğimiz argümanının doğru olduğunu düşünüyorum. Bu konuda, özellikle (bkz. Dirlik, 1997: 163-185)

<sup>24</sup> Şiir Can Yücel'in, ütopya, ise son olarak ifadesini 2000'lerin ortasında Porto Alegre ve Mumbai hattında düzenlenen Dünya Sosyal Forumu'nda buldu.

<sup>25</sup> Schmitt, Leo Strauss ve Strauss'tan etkilenen William Kristol ve John Podhoretz gibi eski Troçkistler ve sonradan George W. Bush kabinesinde önemli roller üstlenecek öğrencisi Paul Wolfowitz aracılığıyla, Amerikan askeri-endüstriyel kompleksinden doğan neo-konservatizm akımının temel figürlerinden oldu (bkz. Kristol, 1995; Kristol, 2003).

<sup>26</sup> Bu konuda, bkz. Nişanyan Etimolojik Sözlüğü.

<sup>27</sup> Türkçe'de en parlak ve manzum formuna bağlı çevirinin A. Kadir ve Azra Erhat'ın Odyssea çevirisi olduğu söylenir. Maalesef Ahmet Cevat Emre'nin 3. satırdaki "illeri görüp, töreleri anlamak" bahsi, "ne çok yerler görmüş/ne çok insan tanıdı" gibi bir su-i-tercümeye kurban gitmiş.



<sup>28</sup> Hatta, bu Markus Antoniusvari kanaat, 1980lerin başında, David Harvey'in biraz da istihzayla Althussercilik günahı diye adlandıracağı bir paranoyaya kadar varacaktır (Harvey, 1987).

<sup>29</sup> Antik Grek coğrafyasının Elea kentinden gelen bu Sokrat öncesi felsefe okulunun Türkiye'de en bilineni, Zenon ve onun meşhur paradokslarıdır. Basitçe, olgunun duyularla bilinmeyeceğini, ancak mantıksal çıkarımlarla tespit edilebileceği iddiasındadırlar.

<sup>30</sup> Nazım Hikmet, Angina Pectoris şiiri.

<sup>31</sup> Vitruvius'tan bu yana, 20. yüzyılın parlak birkaç on yılını saymazsak, mimarinin temel iştiğâl alanı standartlar belirlemek, o standartları evrenselleştirmek olagelmıştır. Mimari standartlar kendi diyalektiğini içinde taşır, bu konu hakkında iki son derece zihin açıcı deneme için bkz: (Tanyeli, 2011: 203-205) ve (Cansever, 2010: 99-100)

<sup>32</sup> Soja, Lefebvre'in *La Présence et l'absence* kitabından uyarlamıştır bu tabloyu (bkz. Soja, 1996: 70).

### **Kaynakça**

Adorno TW (2006). *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Polity.

Althusser L (1977). *For Marx*. London: N L B.

Althusser L (1997). *Reading Capital*. London: Verso.

Anderson P (1976). *Considerations on Western Marxism*. London: Verso.

Benjamin W (1999). *The Arcades Project*. Belknap Press.

Berman M (1988). *All That Is Solid Melts into Air : the Experience of Modernity*. New York: Viking Penguin.

Bhabha HK (2004). *The Location of Culture*. Taylor & Francis.

Borges J L (1973). *The Aleph and Other Stories, 1933-1969*. Çev. N T Di Giovanni. Pan Books.

Boyer CM (1994). *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Cansever T (2010). *Osmanlı Şehri: Şiir'den Şehir'e*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Castells M (1976). *Is There an Urban Sociology? İçinde: Pickvance CG (der.). Urban Sociology: Critical Essays*. London: Tavistock Publications.

Castells M (1977). *The Urban Question : A Marxist Approach*. London: Edward Arnold.

Cronon W (1992). *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*. W.W. Norton.

Tankut S G (2013). *Özgürlüğün Coğrafyası: Mekânsallığın Triyalektik Praksisi ve Bütünsellik Arayışına Dair Bir Tahlil. Mülkiye Dergisi, 37(1), 31-69.*

- Debord G (1983). *Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
- Descartes R (1954). *The Geometry of Rene Descartes*. Courier Dover Publications.
- Dirlik A (1997). *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder, Co: Westview.
- Engels F ve Marx K (1941). *Ludwig Feuerbach & the Outcome of Classical German Philosophy*. International Publishers Co.
- Findlay JN (1977). *Analysis*. İçinde: GWF Hegel *Phenomenology of Spirit*. Clarendon Press, 495-593.
- Flaubert G (1982). *Gönül Ki Yetişmekte*. Çev. Süreya C. İstanbul: Adam.
- Foucault M (1986). *Of Other Spaces*. Çev. Jay Miskowiec. *Diacritics* 16(1): 22-27.
- Gouldner AW (1974). *Marxism and Social Theory*. *Theory and Society* 1(1): 17-35.
- Gouldner AW (1970). *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.
- Harvey D (1981). *The Urban Process Under Capitalism: A Framework for Analysis*. İçinde Dear M ve Scott (der.). *Urbanization and Urban Planning in Capitalist Society*. London ; New York: Methues: 91-122.
- Harvey D (1987). *Three Myths in Search of a Reality*. *Urban Studies Environment and Planning D: Society and Space* 3(2).
- Harvey D (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford; Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Harvey D (2010). *Postmodernliğin Durumu*. Çev. Sungur Savran. 5. Basım. İstanbul: Metis.
- Harvey D (2012). *Sermayenin Sınırları*. Çev. Utku Balaban. Ankara: Tan Kitabevi.
- Hegel G W F (1904). *The Logic of Hegel: Translated from the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. William Wallace, Çev. Clarendon Press.
- Hegel G W F (1977). *Phenomenology of Spirit*. Arnold V. Miller ve John Niemeyer Findlay, Çev. Clarendon Press.
- Hegel G W F (2001). *The Philosophy of History*. Çev. J. Sibree. Batoche Books. Ontario: Kitchener.
- Homer (1957). *Odyssea*. Ahmet Cevat Emre, Çev. İstanbul: Varlık.
- Jay M (1986). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. University of California Press.
- Kant I (1998). *Critique of Pure Reason*. Paul Guyer and Allen W. Wood, Çev. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Kristol I (1995). *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*. NY: Free Press.
- Kristol I (2003). *The Neoconservative Persuasion*. *The Weekly Standard*(24).

- Lefebvre H (1991). *The Production of Space*. Oxford, OX, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell.
- Lefebvre H (1995). *Introduction to Modernity: Twelve Preludes, September 1959-May 1961*. John Moore, Çev. New York: Verso.
- Lefebvre H (2003). *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lefebvre H (2006). *Diyalektik Materyalizm*. İstanbul: Kanat.
- Lenin VI (2002). *Revolution at the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917*. New York: Verso.
- Lukács G (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Massachusetts: MIT Press.
- Lukács G (1974). *The Theory of the Novel*. Massachusetts: MIT Press.
- Marx K (2005). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: Mondial.
- Marx K ve Engels F (1987). *The Communist Manifesto*. Arlington Heights, Ill.: H. Davidson.
- Mutman M (1994). Üretilen Mekân, Yokolan Mekân. *Toplum Ve Bilim* (64-65): 181-196.
- Prigogine I ve Stengers I (1984). *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. NY: Bantam Books.
- Schmitt C (2006). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Çev. G L Ulmen, NY: Telos.
- Soja E W (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London ; New York: Verso.
- Soja E W (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. NY: Wiley.
- Tanyeli U (2011). *Rüya, İnşa, İtiraz*. İstanbul: Boyut.
- Walker W T (2011). *McCarthyism and the Red Scare: A Reference Guide*. NY: ABC-CLIO.
- White H V (1973). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

