

TOPLUMSAL MEKÂN VE MEKÂNSAL BİLİNÇ

Yüksek Lisans Tezi

Azmi Recep ÖZDAŞ

Eskişehir, 2017

TOPLUMSAL MEKÂN VE MEKÂNSAL BİLİNÇ

Azmi Recep ÖZDAŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Yard. Doç. Dr. Feryal Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU

**Eskişehir
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Mayıs, 2017**

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Azmi Recep ÖZDAŞ'ın "**Toplumsal Mekân ve Mekânsal Bilinç**" başlıklı tezi **23 Mayıs 2017** tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca toplanan **Sosyoloji** Anabilim Dalında, **yüksek lisans tezi** olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Yrd.Doç.Dr.F.Ayşın K. TURHANOĞLU

Üye : Doç.Dr.Fatime GÜNEŞ

Üye : Doç.Dr.Yıldırım ŞENTÜRK

Prof. Dr. Kemal YILDIZIM
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

TOPLUMSAL MEKÂN VE MEKÂNSAL BİLİNÇ

Azmi Recep ÖZDAŞ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mayıs, 2017

Danışman: Yard. Doç. Dr. Feryal Aysin KOÇAK TURHANOĞLU

Bu çalışmada varlığın ve toplumsal ilişkilerin temel kategorilerinden biri olan mekân ve bu bağlamda gelişen mekânsal kavrayışlar, “mekânsal bilinç” kavramıyla tartışılmaktadır. Mekânın dışında değil, içinde ve onun tarafından sarılı olan özneler ve toplum için bütünsel ve ilişkisel analizler, mekân kavrayışlarının ön koşulu sayılarak, öncelikle modern öncesi düşünce biçimlerinde mekân kavramı açıklanmaktadır. Daha sonra, değişen kapitalist üretim ilişkileri ve toplumsal ilişkiler özelinde, mekân kavramının ve kavrayışlarının ele alınışı, buna bağlı olarak da mekânsal bilincin konumu tartışılmaktadır. Son olarak, kapitalist ilişkilere eşlik eden modernlik aracılığıyla çoklaşan mekânsal kavrayışların analizi ve mekânın zihinsel örgütlenişi, mekânsal bilincin çelişkileriyle tartışılmaktadır. Tüm bu izlekte ve ilişkilerde gerçekleştiği varsayılan düşünsel yarımalmalara, mekânın ontolojik konumuna bağlı çelişkilere ve toplumsal alanda görünmez kılındığı düşünülen mekân kavramına, mekânsal bilinç aracılığıyla bütünsel ve ilişkisel bir sorgulama zemini oluşturmak amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Mekân, Mekânsal Kavrayış, Mekânsal Bilinç, Toplumsal Mekân.

ABSTRACT

SOCIAL SPACE AND SPATIAL CONSCIOUSNESS

Azmi Recep ÖZDAŞ

Department of Sociology

Anadolu University, Graduate School of Social Sciences, May, 2017

Supervisor: Asst. Prof. Feryal Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU

In this study, space as a main category of existence and social relations, and spatial notions referring to the same context, are discussed with the term of “spatial consciousness”. Considering that the holistic and relational analysis are prior conditions to space and spatial comprehensions, and society/individuals are immanent and surrounded by space; firstly, spatial comprehensions are explained via pre-modern notions and thoughts. Then, in particular with capitalist relations of production and social relations, space and spatial comprehensions are discussed with the position of spatial consciousness. Finally, notional organization of space and the analysis of spatial comprehensions which are increased/multitued via modernity, discussed with the contradictions of spatial consciousness. Within this context, it is aimed to form a relational and holistic interrogative basis to the concept of space, along with the spatial contradictions and ontological positions of space, via the term of spatial consciousness regarded as invisible in social sphere.

Keywords: Space, Spatial Comprehension, Spatial Consciousness, Social Space.

ÖNSÖZ

Yıllar önce okuduğum bir röportajdan aklımda kalanlar mekân üzerine daha derin düşünmemi sağladı. Otoyol kenarlarında içki içen evsizlere sorulan, “niçin daha sakin bir yerde değil de buradasınız?” sorusuna; “burası bizim için nehir kenarı ve şu arabaların aktığı yol da nehir”, cevabını veren kavrayışta mekânın bütüncül anlamlarının ve dönüştürücü/devrimci gücünün gizlenmiş olduğunu fark ettim. Mekâna dair her okumamda yeni bir teorik hat bulduğumu düşünerek heyecanlandım. Ne var ki her an yeniden keşfettiğim şey: mekân kavrayışlarının, mekânın ve ona bağlı maddi konumumuzun dışında değil, tam da düşünce aşamasında ve düşüncenin ortasında keşfedilmeyi beklediği; hakikatin, düşünceyi sarmak yerine onu oluşturduğu, yazılmayı bekleyen her düşüncenin merkezinde mekânın kurgulandığı ve düşüncenin mekânsallaştığıydı. Herhangi bir düşünce akışının ve teorik hat oluşturma çabasının toplumun mekâna işleyen görüntüsünden ayrı olamayacağını, mekân düşüncesine dair tüm çatışmaların mekânı deneyimlemekten kaynaklandığını görmek, farkında olmadan üzerinde uzlaştığımız ama uzlaşının bilgisini kuramadığımız bir gerçektir.

Bu bağlamda “yeni” bir şey keşfetme arzusu, yeninin anlamlarının esneyerek bilinci sarmasına neden olabiliyor. Yanıltıcı bir potansiyele eşlik eden bu tehlikeli bilme ve anlama arzusu, maddi mekânsal varlığın kendisini açıklıyordur aslında. Tüm mistik, zihinsel motiflerin toplumsal üretim tarafından şekillenmesi ya da toplumsal pratiklerden soyut ve teorik bir hat oluşturma ihtiyacının maddi mekânsal varlığa işaret etmesi gibi.

Ne var ki toplumsal yaşamın teorikleşmesi, mekân düşüncesini görünmez kıldıkça, her yeni düşünce, insandan ve toplumsal deneyimden bağımsızmışçasına soyut ama “kısa” bir heyecanlı farkındalık anı yaratıyor. Oysa mekân soyutlaştıkça, kavramsal tartışmalar mekânsal ve maddi bir görünüm arz edip, düşünce üretmenin ve anlam arayışının daha değerli olduğu bir süreci tetikliyor. Kavramlar, insanın kendinden bir adım önde yürüyememesi gibi, onları oluşturan koşulların önünde yürüyemiyor ama otoyol örneğinin çağrıştırdığı üzere; düşüncenin mekânın içine aktığı, toplumsal ilişkilerin izlerinin maddi mekânsal varlığın temelinde ve ona içkin zihinsel üretimlerde arandığı anlamlı bir zemin bulup, düşüncenin hızına eşlik etmek mümkün olabiliyor.

Azmi Recep ÖZDAŞ

10/05/2017

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarından bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilemeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Azmi Recep ÖZDAŞ

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
BAŞLIK SAYFASI	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	iv
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. VARLIĞIN TEMEL KATEGORİSİ OLARAK MEKÂN.....	5
2.1. Giriş.....	5
2.2. Varlığın Merkezinde: Coğrafi Mekân	6
2.3. Bölünmez Birlik Olarak Mekân	9
2.4. Mekanik Bir Tasarım: Mekân.....	12
2.5. Algının Koşulu Olarak: Mekân	16
2.6. Sonuç	19
3. TOPLUMSALLAŞMANIN MERKEZİNDE MEKÂN	20
3.1. Giriş.....	20
3.2. Toplumsallaşmanın Sınırı: Mekân.....	21
3.3. Görme ve Mülkiyet Aracılığıyla Somutlaşan: Mekân.....	23
3.4. Mekânsal Bilincin Oluştığı Yer: Üretim ve İşbölümü.....	25
3.5. Mekânı Saran Bilinç: Değişim	26
3.6. Mekânsal Bilincin Biçimi: Meta	28
3.7. Mekânsal Bilincin Parçalanması	31
3.8. Mekânsal Bilincin Çelişkisi: Makine.....	33
3.9. Mekânsal Farkındalık: Manifaktür	35
3.10. Bilincin Aktığı Mekânlar: Kır-Kent ve Konut.....	38
3.11. Sonuç	50
4. MEKÂNIN ZİHİNSEL ÖRGÜTLENMESİ	52
4.1. Giriş.....	52
4.2. Yerden Yukarıda: Uzam ve Mekân	53
4.3. Modernliğin Zihinsel Görüntüsü: Mekân	61
4.4. Mekândan Kopamayan Zihinsel Üretim	73

4.5. Mekânsal Form, Biçim, Algı, Duyumsama.....	80
4.6. Mekânın Çelişkisi ve Sonuç	89
5. SONUÇ	95
KAYNAKÇA	105
ÖZGEÇMİŞ	

1. GİRİŞ

Mekân, içerdiği anlamlar ve üretildiği toplumsal koşullar itibariyle hem bütünlük ve ilişkisellik arz eden bir sürekli oluşma hali hem de bu halin ve kavramın kendisine içkin tüm toplumsal anlamların kolayca parçalanıp, gizlenebileceği bir yok olma halidir. Bu koşullara bağlı anlamlar ve mekânsal kavrayışlar¹ ise mekânın anlamlarına içkin çelişkileri sürekli yeniden üretir. Mekân kavramı, toplumsal mekân, mekân üzerine üretilen bilgi ve mekânsal kavrayışlar daimî bir diyalektik ve çelişki ile birlikte var olur. Bu durum, insan pratiğine bağlı bütünlüklü konumun kendisidir. Mekânı oluşturan ve onun tarafından oluşturulan toplum için, bahsi edilen çelişkileri aşabilmenin ve bu çelişkileri görünür kılabilmeyen yolu; insanın ve toplumun, toplumsal ve mekânsal kavrayışların ve her an yeniden üretilen ve evrilen düşüncenin kendi konumunun farkına varabilmesinden geçmektedir. Yine sadece insana atfedilen ‘kendi bilincinde olma’ saplantısından sıyrılıp, düşüncenin ve toplumsallığın ortasında var olan mekânsal ilişkilerin ve mekânsal farkındalığın, mekânsal bilinç aracılığıyla inşa edilerek aşılması gerekmektedir. Mekânsal bilinç²; mekânın bilgisi ve sadece onun üzerine üretilen bilgi ve envanter değildir, “tasarlanan ile yaşanan” (Lefebvre, 2014) arasındaki mesafeyi aşan, mekânın ontolojik konumunu, düşüncenin merkezinde oluşunu, kavramın üretim ilişkileri ile kazandığı yeni boyutları ve modernliğe bağlı zihinsel çoklaşmaları ve bağlantıların mesafelerini açıklayan bir bütündür. Bu bağlamda mekânsal bilinç, ontolojik bir konum olarak düşünceden ve kavramdan başlayan, düşüncenin maddi ve toplumsal anlamlarını arayan ve mekânın bütüncül anlamlarını sorgulayan bir alan geliştirmektedir. Bir soyutlama biçimi olarak mekân kavramının, somut ve maddi toplumsal ilişkilerin merkezinde gelişen mekânsal kavrayışlara eklenerek, her yeni düşünce durağında ve toplumsal süreçte uğradığı yeni anlamlar ve çelişkiler düşünsel yarımaları da beraberinde getirir. Bu nedenle, mekânsal kavrayışlarda kurulabilecek bağlantılar ve farkındalıklar aracılığıyla, toplumsal mekâna dair ilişkilerde ve maddi mekânsal pratiklerde mekânsal farkındalığın oluşması gerekir. Bu anlamda mekânsal bilinç, mekâna dair tüm çelişkileri ve düşünsel yarımaları,

¹ Bu çalışmada ‘mekânsal kavrayış’ kavramı hem bilimsel ve akademik hem de toplumsal ve bilişsel düzeylerde mekânı anlama, algılama, değerlendirme ve yorumlama biçimlerinin tümüne işaret etmektedir.

² ‘Mekânsal bilinç’ kavramının idealize edilen ve varılması beklenen bir son nokta olarak anlaşılması gerekir. Aksine bu kavramla anlatılmak istenen şey; mekân üzerine her bireyde olduğu varsayılan, akademik ve toplumsal süreçlerde/düzeylede yeniden üretilen düşüncenin analizidir. Bütün toplumsal çelişkilerin kesiştiği bir alan olarak mekânsal bilinç, çalışma boyunca bahsedilen tüm ilişkisel süreçlerin ve çelişkilerin farkına varılarak, deşifre edilmesine dairdir.

kavramın ontolojik konumuna bağlı anlam kaybını ve insanın ve toplumun egemen ideolojiler ve düşünce sistemleri karşısında kuramadığı farkındalığı inşa etmeye yarayan bütünlüklü ve ilişkisel bir sorgu alanıdır. Bu alan aracılığıyla toplumsal konuma dair farkındalık oluşturulabilir, egemen toplumsal ideolojiler ve sistemler deşifre edilebilir. Bu alan, mekânla ilgili olarak hem insan deneyimi ve eyleminden hem de deneyim ve eyleme bağlı düşünce üretiminden yabancılaşmadan ve soyutlanmadan, yeni bağlantılar ve etkileşimler kurularak, mekânın bilinci oluşturmasının yanı sıra bilincin de mekânsallaştığı bir süreç içinde, mekân aracılığıyla toplumsal konumun farkına varılan bir düşünce ile çerçeveslenir. Bireyler düzeyinde ya da bilimsel bilgi düzeyinde oluşsun, mekân üzerine üretilen bilgiyi kapsayan mekânsal kavrayışlar da böylece; mekânsal ve toplumsal farkındalığı sağlayan bir sorgu alanı olarak mekânsal bilinci oluşturabilir.

Toplumsal konumun farkına varmanın yanı sıra, sosyal eylemi mekânsal düşünce içerisinde maddileştiren, “gelecek bilincimize” (Lefebvre, 2006) yön vermesi ve mekânın bütünsel anlamlarına bağlı olarak “bütün insan” (Marx, 2011a) konumunun irdelenebilmesi açısından mekânsal bilinç, mekân kavramının ve toplumsal bir gösterge olarak mekânın kökünden kavranabileceği bir kavram seti gerektirir. Kavram setiyle “kastedilen şey kelimeler değil, mekân ve mekânsal pratiktir” (Lefebvre, 2014, s.123). Bu anlamda, mekân aracılığıyla toplumsal konumun farkına varmak sadece betimleme değildir. Yine, mekân aracılığıyla mekânı çözmeye çalışmak ve kavramsallaştırmak yerine, zihnin ve düşüncenin hızı ve potansiyelini kullanarak, toplumsal ilişkilerin mekâna nasıl sirayet ettiğini ve mekânın toplumsal ilişkileri ne ölçüde dönüştürdüğünü görmek, bir bütün olarak toplumsal kavrayışların mekândaki fiil hali ve potansiyeli ile de ilgilidir. Başka bir deyişle, mekânsal kavrayışlar onları oluşturan insan eylemi ve düşüncesinin devinimini ve dönüştürücü potansiyellerini taşırlar. Bu durum, soyut ve toplumsal ilişkilerden kopuk bir kavramsal dünya oluşturmaz. Aksine, mekânın içerdiği anlamlara bağlı olarak düşüncenin maddeleştiği, coğrafyanın toplumsallaştığı ve bilincin toplum tarafından mekânsal bir göstergeye dönüştüğü kavrayışlar oluşturur. Bu ilişkisellik içerisinde mekânsal kavrayışlar, mekân üzerine üretilen bilgilerin tümüne işaret ederken mekânsal bilinç ise bu bilgileri çözmeye çalışan bir sorgu alanıdır.

Bu çalışmada analiz edilen, tartışılan kavrayışlar ve mekânsal bilinç kavramı, yukarıda bahsi geçen bütünlüğün kristalleşmesi ile ilgilidir ve mekânın bütüncül

kavrayışı kaygısından doğmuştur. Bu bağlamda, “coğrafi muhayyile”³ (Harvey, 2016) kavramından hareketle; mekânsal düşüncenin soyut, parçalanmış ve iktidarın arkasına gizlenmiş anlamlarının görünür kılınması, “şeyleşmiş bilincin”⁴ (Lukacs, 1998) yarattığı sahte yüzeye bağlı olarak çoklaşan mekânsal kavrayışların gizlendikleri iktidar konumlarında oluşturdukları yeni kavrayışların anlaşılması ve nihai olarak tüm mekânsal kavrayışların kapitalizm ve modernlik ekseninde “yersizyurtsuzlaşması”⁵ (Deleuze ve Guattari, 1990), mekânsal bilince dair bütünlüklü bir tartışmayı anlamlı kılmaktadır.

Toplumsallığın ürettiği tüm anlamların mekâna dair yeni kavramsal tartışmalar ve anlamlar üretmesi gerekliliğiyle, bu çalışmada mekâna ve mekânsal kavrayışlara dair ilişkisel ve bütünlüklü bir analiz gözetilerek; ilk bölümde varlığın temel kategorisi olarak ve bu iddia ile anlamlandırılmaya çalışılan modern öncesi mekân düşüncesi, modernliği oluşturan tarihsel hattı değerlendirmek açısından önemli bir uğrak olarak ele alınmaktadır. Her ne kadar mekân kavramı modernliğe ait bir kavram olarak belirse de, kavramı oluşturan toplumsal bilincin uğradığı dönüşümde modern öncesi düşünce biçimleri, güncel mekân kavrayışlarını ve mekânın ontolojik konumunu anlamak açısından önemlidir. İkinci bölümde, üretimin ve toplumsallaşmanın merkezinde olan mekânın, mekânsal bilinçle birlikte evrildiği diyalektik konum, mekâna dair düşünsel yarılımlardan biri olarak, kapitalist üretim ilişkilerinin unuttuğu maddi mekânsal boyutlar açısından ele alınmaktadır. Mekânın ontolojik konumuna eklenen ve kendiliğinden oluşan bütüncül anlamların hangi tip toplumsal süreçlerle gölgelendiğini görmek, kapitalizmin güdümünde, her an yeniden üretilen bilincin etrafında, mekânın modern kavrayışlarının anlamlandırılması ile mümkündür. Üçüncü bölümde ise modernliğe bağlı ve modernlik içerisinde çoklaşan mekânsal kavrayışlar, toplumsal üretiminden kopan mekân kavramının anlam aşınmalarına uğrayarak oluşturduğu düşünce yarılımları ekseninde ele alınmaktadır. Mekânın zihinsel organizasyonlarının

³ Harvey ‘coğrafi muhayyile’ kavramını ‘toplumsal muhayyile’ ya da ‘toplumsal imgelem’ kavramlarından hareketle, mekân ve mekânsal süreçler bağlamında, toplum üzerine düşünme biçimi ve düşünsel projeksiyonlar olarak kullanır. Buradan hareketle ‘mekânsal bilinç’, toplumun kendi üzerine düşünme biçimi olarak anlaşılabilir.

⁴ Şeyleşmenin sonucu olarak şeyleşmiş bilinç, kapitalist üretim tarzına bağlı olarak, insan ilişkilerinin ve toplumsal ilişkilerin kapitalist üretimin ürünü olan nesne biçimine bürünmesine işaret eder. Nesne-mekân ilişkisi göz önüne alındığında ise mekânın ve mekânsal kavrayışların şeyleşmiş bilinç etrafında örüldüğü ve mekânın şeyleştiği söylenebilir.

⁵ Deleuze ve Guattari ‘yersizyurtsuzlaşma’ kavramını, kapitalizmin egemen bir ideoloji olarak düşünceyi, dili ve arzuyu kendi çevrimine alarak, kapatması bağlamında kullanmışlardır. Mekân üzerine üretilen bilgilerin ve mekânsal kavrayışların ‘yersizyurtsuzlaştığı’ kapitalist döngüde ‘mekânsal bilinç’ bir kaçış noktası ve toplumsal farkındalık potansiyeli olarak belirebilir.

çelişkili bir şekilde hem çoklaşıp hem de varlığın ve toplumsallığın merkezinden kopması, mekânsal çelişkilerin vurgulanarak ve mekâna dair düşüncelerin haritalandırılarak, kavramın ilişkisel anlamlarının görülebilmesi açısından önemsenmektedir. Son bölümde ise ucu açık, mekânın kapalı olmayan bir sistem olarak işlediğini öngören, insan pratiğinin mekânsal kavrayışlarda ve mekânda güncellendiğini öne süren, mekânsal bilinç kavramının neden bütünsel ve ilişkisel olması gerektiği üzerine değerlendirmelerde bulunan, oluş halinde, heterojen konumlar ve kavrayışlarla bir bütün oluşturan mekânsal bilince ve zorunlu olarak mekânsallaşan düşünceye dair analizler yapılmaktadır. Bu analizler; toplumun mekânın ontolojik konumunun farkına varabilmesi, mekânsal bilincin toplumsal, bireysel ve akademik üretim düzeylerinde hangi bağlamlarda işlendiğinin görülebilmesi ve mekânsal bilincin toplumsal konumun farkına varmada oluşturabileceği potansiyellerin kavramsallaştırılması açısından önemsenmektedir.

Tüm bu analizler yapılırken, mekânın ısrarla merkeze çağrılarak, romantikleştirilmesinden kaçınılarak, bütünlüklü ve ilişkisel düşünme gerekliliğinin sabit bir yöntem ve araç olarak kurgulanmadığı, çalışma boyunca mekâna dair başvuru olan tüm yoğunlukların ve karşıtlıkların ise düalizmi keskin bir kabul olarak varsaymadığını belirtmek anlamlı olacaktır. Mekânsal bilince dair oluşturulacak yeni konumlar ve düşünce hatları ile mekân kavramının potansiyel gücünü ve çoklukları elde tutarak belli bir haritalandırmaya gidilse de, metinsel olarak bu durumun anlatmaya çalıştığı şey, mekânın her an yeniden kurulan bir kavram olmasına ve fetişleştirilmemesi gerektiğine dairdir.

2. VARLIĞIN TEMEL KATEGORİSİ OLARAK MEKÂN

2.1. Giriş

“Bütün şeylerde, zihin hariç her şeyden bir parça vardır ve yine zihin barındıran şeyler de vardır.”

Anaxagoras

Bu bölümde, tez boyunca varlığın temel bir kategorisi olarak işlenen mekân kavramı incelenmeye çalışılacak, mekânın neden varlığa içkin ve onu oluşturan ve dönüştüren bir kavram olduğu sorusuna cevaplar aranacaktır. Bugünden üzerine konuşulan mekân kavramının maddi ve somut temellerini anlamak, mekân kavramının çağrıştırdığı soyut anlamlar dizisini çözümlmek, dolayısıyla varlığın temel kategorilerinden biri olan kavramın modern öncesi düşünce biçimlerinde hangi hatta incelendiği görmek amacıyla, mekânsal kavrayışlar aktarılacaktır. Mekân kavramına dair düşünsel yarılmaların nasıl gerçekleştiğini görmek, tez boyunca tartışılacak mekânsal bilinç kavramının tarihsel, düşünsel ve ontolojik izleklerini doğru temellendirebilmek açısından önemsenmektedir.

Mekân kavramının sosyolojinin çalışma ve çözümleme alanına görece geç girmesi ve kavramın kendinden menkul anlamlarının sosyal teoride şüphesiz ki mekânın tartışıldığı güncel rejimin diliyle anlamlandırılması kimi zaman mekân kavramının bütünlüklü analizinin önüne geçebilmekte ve mekânın çağrıştırdığı soyut anlam dünyası ile kavramın karşıladığı maddi temeller arasında bir boşluk oluşturabilmektedir. Bu bölümde işlenecek olan mekânın temel varlık kategorisi olma durumu ve bundan kaynaklanan varoluşsal varsayımlar bahsi geçen boşluğun neden oluştuğuna ve bunun doğurabileceği olası düşünsel yarılmaların ne tip düşünsel kesişmelerle kapatılabileceğine dair önemli bir alan teşkil etmektedir. Bu bağlamda ilerleyen başlıklarda, mekân kavramına dair yukarıda bahsi geçen karşıtlıklara bütünsel bakma önerisiyle sorular sorulacak ve tez boyunca tartışılacak mekânsal bilinç kavramına tartışma zemini oluşturulacaktır.

2.2. Varlığın Merkezinde: Coğrafi Mekân

“Çeşitli toplumlar arasındaki farklar, coğrafi çevrenin, iklim koşullarının, üretim biçimlerinin farklı oluşundan kaynaklanmaktadır.”

İbn Haldun

Ortaçağ İslam düşünürlerinden, İslam dünyasının ilk sosyoloğu olarak anılan İbn Haldun’un coğrafya ve iktisat ekseninde temellendirdiği toplum görüşünde, siyaset ve toplumsal düzeni var eden temel bir bileşen olarak coğrafya bilgisi, insanı içinde yaşadığı çevre ile birlikte ele alırken, üretim toplumların değişmesinde maddi bir fikir olarak değerlendirilir. Bu fikrin temel taşıyıcısı ise coğrafya özelinde toplumsal alanın taşıyıcısı olarak mekândır. İbn Haldun’un 1375 yılında yazdığı *Mukaddime* adlı eserinde toplumun ve toplumsal tiplerin (*bedevi*, *hadari*) analizine geçilmeden önce *ümran* (medeniyet) kavramsallaştırması içinde toplumsal bilgi coğrafya aracılığı ile kurulur. İbn Haldun’un yeryüzünün ümran bulunan kısımlarında dünyanın ve yer kürenin ayrıntılı coğrafi tasvirler aracılığıyla takdim edildiği (2016, s.213-276) İkinci *Mukaddime* ’sinde beşeri olan için fiziki şartlar koşul olarak belirir. Coğrafi bilgilere referansla ve ayrıntılı coğrafi temsillerle hava ve iklim koşullarının toplumsal belirleyiciliği üzerinde durulur. Coğrafi temsiller doğu, batı, kuzey, güney gibi dünyayı yönlerle bölen, ülke ve bölge temsilleri ise bölgede adı geçen nehir, göl, deniz gibi öğelerin derinlik, uzunluk gibi birimlerle tanımlandığı ayrıntılı bir tasvir içerisinde ele alınır. Burçların ve astrolojinin dahi coğrafi terimlerle ele alındığı geniş bir grafik temsil söz konusudur. Yine haritalar, iklim bölgelerine göre dağılan topluluklar, coğrafi eksenlere göre tanımlanmış beşerî bölgeler, bolluk-bereket ve üretimin iklime göre tanımlandığı toplumsal konumlanışlar belirir. Bu tanımlar içinde, nehirler, ormanlar, dağlar, göller ve denizler başroldedir (İbn Haldun, 2016) ve yedi iklim bölgesinin dini toplumsal ve devlet alanını kurduğuna dair varsayımlar bulunur.

Bu bağlamda tarih yazımının kullandığı dizin ve sıralama yöntemlerine benzer bir şekilde coğrafi bir dizin mekânsal varoluş üzerinden kurulmaktadır. Sadece harita ve grafik temsillerle değil, ayrıntılı mekânsal tasvirlerle de oluşturulan analizde “havanın insanların renklerine ve daha birçok hallerine olan tesiri” (İbn Haldun, 2016, s.259) gibi mekânsal varoluşu toplumsal alanda gösteren analiz birimlerine rastlanır. Bu analiz saf bir çözümlene gibi görünse de doğanın ve mekânın insana özellik gibi değil de

içerik olarak koşullandığı bir değerlendirme söz konusudur. Özellikle toplumsal ve dini konumlanışlar iklim ve coğrafya aracılığıyla ele alınır:

Bundan dolayıdır ki, ilimler, sanatlar, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler, hatta hayvanlar ve canlılar, ortadaki bahis konusu üç iklimde (3.4. ve 5. İklimlerde) oluşan her şey, itidal (ve kemal) hususiyetine sahiptir. Beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil olan insanlar burada yaşarlar (İbn Haldun, 2016, s.259).

Yine üretim ve üretimin niteliği de bölge ve iklim üzerinden tanımlanır. Sanatsal ve ticari üretimin koşulu olarak coğrafi şartlar, mekânsal belirlenmeyi beraberinde getirir. Mimari mekân, nesneye bağlı mekânsal formlar, üretim aracılığıyla yurda, iklime ve coğrafyaya bağlanır:

Kendilerinde itidal (ve normal hava şartları) bulunması sebebiyle bu iklimdeki halk, çok mükemmeldir... Sanata dayanan yontulmuş taşlarla inşa ettikleri yüksek binalara sahiptirler, iyi alet-edevat ve kap-kacak yapma hususunda birbiriyle çekişir ve rekabet ederler. (İbn Haldun, 2016, s.260).

İbn Haldun'a göre hem iktisadi ilişkiler ve devletlerin varlığı hem de sosyal ilişkiler ve geleneklerin varlığı toprak ile sıkı bir ilişki içindedir. İnsanı iklim şartlarına bağlı olarak dünyanın ve yer kürenin bir uzvu olarak gören bu anlayışta mekânsal kavrayışın varoluşun temelinde en çok etkilediği alan toplumsal alandır. Diğer bir ifadeyle, öznel bir mekânsal tasavvurun aksine tüm toplumsal görünümde kendini açık eden coğrafi altyapı mekânsal olarak toplumun kuruluşuna da eşlik eder. Bu durum ise sadece bilgiyi ve iktisadi alanı oluşturmaz, duygu alanını da var eder. Belli bir coğrafi bölgede yaşayanların iklimin sıcak olması sebebiyle neşeli olacağını vurgulayan İbn Haldun, daha özel bir toplumsal alan tasvirinde hamam ve sıcaklık arasındaki bağı karakter ile kurar: “Bunlar hamamın havasını teneffüs eder, havanın harareti ruhlara işler, bu yüzden ruhları ısınır, kendilerinde bir ferahlık ve keyf hâsıl olur. Nice kereler hamama girenlerin birçoğu kendini şarkı ve türkü söylemeye kaptırır, bu hal neşeden ileri gelir” (İbn Haldun, 2016, s.266). Bu tasvir tek başına edebi bir tasvir gibi görünse de, anlattığı ve içerdiği toplumsallık mekânsal bir bakışın da analizidir. Huy, karakter, deri rengi ve kullanılan gündelik nesnelerin içeriğine işleyen iklim ve coğrafi konum ikinci düzeyde de toplumsallığın temel bileşenine dönüşür:

Şimdi orta yerdeki üç iklim halkına bakalım: Bunlar vücutları, huyları gidişatları itidal üzeredirler. Çünkü maişet, mesken, sanat, ilim, başkanlık ve mülk, devletler, şeriatlar, ilimler, beldeler, şehirler, kasabalar, binalar, bahçevanlık, üstün sanatlar ve diğer mutedil (tabii) haller hep onlarda mevcut olagelmıştır (İbn Haldun, 2016, s.263).

Coğrafyadan, iklime ve özel olarak iç mekânın etkisine olan bu vurgular toplumsallaşmanın mekanik değil, yaşamsal ve mekânsal boyutlarına dikkat çekmesi açısından önemlidir. Ayrıca İbn Haldun düşüncesinde temel bir konum teşkil eden şehir, mekânsal bir öngörüye işaret eder ve evren, dünya, coğrafya tasavvurları üzerine kurulan şehirde toplumsallık, devlet, iktisat ve kültür gerçekleşir. Zaten İbn Haldun'un kurmaya çalıştığı umran bilimi de şehre ait, şehrin denetimini, yönetimini ele alan ve medeniyetin anlamını kuramsallaştıran bir şehir analizidir. Şehirsel yerleşme ve kırsal yerleşme arasında toplumsal analizin var olduğu bir ilişki biçimi öngörülür. Bu ilişki içinde İbn Haldun'un temel tipolojileri *bedevilik* (kırsal yerleşim ve kıra bağlı üretim) ve *hadarilik* (şehir yerleşimi ve şehre bağlı üretim) aracılığıyla şehir hayatının öncelendiği toplumsal analize evrilir. Tipolojiler coğrafya temelinde kurulur. Bu analizde *hadari* öncelenir ve *bedevilikten* sonra varılacak bir konum olarak belirlenir. Fakat *bedevi* ve *hadari* arasındaki konum mekânsal ayrışma üzerinden kopukluğa değil, mekân değiştirme aracılığıyla bir tür sosyal evrime, 'önceki konum-sonraki konum' ilişkisine bağlanır. Başka bir deyişle, öncelenen şey üretime bağlı yaşamsallık olsa da birliktelik, mekân analiz birimi kılar: "Hadaret, umranın gayesi ve ömrünün nihayeti olup onun çöküşünü haber verir" (İbn Haldun, 2016, s.669). Bu konum iktisadi bir evrilmeyi içerir. İbn Haldun'un (2016, s.269) "bolluk ve kıtlık itibarıyla umranın ahvalinde görülen farklılık ve bunun insanların beden ve ahlakı üzerinde meydana getirdiği tesirler" olarak nitelediği coğrafyaya bağlı üretim konumu içinde iktisadi evrim *bedevilikten hadariliğe* geçerken şehirde son bulur. Bu analiz içinde başlangıç birimi olarak coğrafya ve yerküre ile başlayan toplumsallaşma süreci, nihai konu olan şehirde yeni bir mekânsal konum yaratır. Hem başlama hem de bitiş noktasını içeren mekânsal kavrayışta beliren üretim ve toplumsallaşma her an coğrafya ve şehre dayalı betimlemeler ile analiz edilir.

Bedevileri tarım ve çiftçilik, *hadariyi* ise ticaret ile ele alan umran ilişkisinde medeniyet bir anlamda şehre evrilen sürecin de adıdır. Yerleşik hayatın öncelendiği bu süreçte şehir toplumsallaşmanın mekânı olarak beşerî olanın mekânıdır. Tabii analiz edilen şehrin Akdeniz şehri olduğu ve kırsalın da daha çok bedevi çölleri ya da Doğu Akdeniz kıyısındaki şehirlerin uzağındaki bölgeler olduğu unutulmamalıdır.

Şehrin algılanışı medeniyet ile kurulduğundan, yönetimin, iktisadın, devletin, mesleklerin ve şehre dayalı tüm şartların ve şehrin fizyonomisinin temel taşıyıcısı coğrafi dağılımdır. Beşerî umranın temellendirildiği ilk dört mukaddimede İbn Haldun

iklim, hava ve coğrafi konumlara dayalı medeniyet öngörüsünde çevreyi tamamlayan ve çevre tarafından yaratılan insan ve toplumsallığı anlatırken, devam eden bölümlerde *bedevi-hadari* ayrımına gider. Bu ayrımın kır ve kent dikotomosi içinde yapılması tamamen coğrafya özelinde ele alınır. Ne var ki toplumsal alana geçişte etkisini kaybediyor gibi görünen coğrafi bileşenler, şehir ve medeniyetin *hadari* ile ilişkilendirilmesine kadar iktisadi bir analize tabii tutulur: “Halkın refah seviyesinin yüksek ve pazarların canlı olması yönünden şehir ve kasabaların yekdiğerinden üstün oluşu, sadece umranın çokluğu ve azlığı bakımından aralarındaki üstünlük derecesine bağlıdır” (İbn Haldun, 2016, s.652). Fakat şehir temasıyla başlayan memleketlere ve şehirlere dair umran analizlerinde şehrin tekrar merkeze alınması, başlangıçtaki coğrafi-fiziki konumların ele alınışının yeni bir göstergesidir. Nitekim şehrin analizinde hanedanlıklar, devletler, şehirler ve kasabalar arasında bağ kuran, mülkü bu iki konum arasında analize tabi tutan, mülkiyetin şehirle olan yakın temasını vurgulayan, büyük şehirlerin ancak büyük üretimlerle kurulabileceğini anlatan, yine şehir planlamalarında riayet edilmesi gereken hususları üretim ve devlet bağlamında yorumlayan İbn Haldun, medeniyetin temel analiz birimini mekânsal bir bakışla ele alır. Mekânın soyutlama biçimi olarak siyaset ve devletin alanı şehirdir, toplumsallık şehirde gerçekleşir. “Doğru şehir”, “medeni şehir” gibi tanımlamalarda şehrin havası, rüzgâra olan konumu, temiz su, ulaşım gibi koşullar üzerine analiz kurulur. Hatta daha özel örnekler olarak şehirde kurulacak abideler, mimari yapılar ve mekânsal göstergelerin bile betimlemesini yapar İbn Haldun: “İslam ümmetindeki binalar ve meskenler, kendi kudretlerine ve daha evvelki hanedanlıklara nisbetle azdır” (2016, s.649).

2.3. Bölünmez Birlik Olarak Mekân

“Evrendeki dolulukta her maddenin birbirine bağlı olmasından dolayı bütün evrenin bir ifadesi olduğundan, ruh, evrenle özel bir biçimde ilgili olan bu cismi temsil etmekle aynı zamanda bütün evreni de temsil etmektedir”

Leibniz

Ünlü Alman filozof Leibniz’in (1646-1716) görüşünde mekânsal kavrayış; felsefe, din ve matematiğin birleştiği yerde, daha doğrusu onun bütünsellik kaygısı içerisinde düşünüş ve pratik arasında kurmaya çalıştığı mekânsallıkta bulunur.

Leibniz'in (2003) mekânsal düşünüşünde neyin etkili olduğu sorusu, felsefesinin temelini oluşturan matematik, simgesel kavrayış, sayılar ve dil arasında bağlantı kurularak cevaplanmalıdır. Bu kesişimde oluşan mekânsal bilgi hem bir çeşit doğa felsefesi tanımıdır hem de tüm bilgilerin işlendiği bir mekân olarak kesişim, varlığın temel birleşenlerinden birini oluşturur. Bu iki taraflı bilgi oluşturma sürecinde ise Leibniz'in pratik alandan teorik alana taşımaya çalıştığı var olma bilgisinin altyapısı her zaman bütünlük kaygısı içerisinde evrilir. Bu bütünlüğü matematikte yakalayan Leibniz, kavramsal bilginin simgesel ifadesinde de sayılarla düşünmeyi bir tür evrensel dil olarak öngörmüştür. Bu evrensel dile eşlik eden tanrısal birlik ve simgesel hatta parça-bütün ilişkisi de doğa felsefesinin özüdür.

Leibniz'in doğa felsefesi *monadlar* üzerine kuruludur. *Monad* ise Grekçe birlik, bir olan anlamında maddi olmayan, ruhani bir sonsuz çokluğa işaret eder (Gökberk, 2012). Leibniz'e (2003, s.7) göre “burada sözünü edeceğimiz ‘monad’, birleşik şeylere giren, parçaları olmayan, basit tözdür”. Dolayısıyla doğa felsefesi üzerine temellenen mekânsal kavrayış varlığın tözü ve temel parçacıkları olarak varsayılan *monadlar* üzerine kurgulanmıştır. Doğa felsefesinden ve genel, büyük bir evren tahayyülünden cisimlere ve tek tek varoluşa giden ekseninde *monadlar*; yer kaplama, şekil, hareket, cisim ve bütünlük gibi kavramlar ekseninde tartışılır: “Hiçbir parçanın olmadığı yerde ne yer kaplama, ne şekil, ne de bölünebilme vardır. Bu nedenle monadlar, doğanın asıl atomaları, tek kelimeyle, şeylerin öğeleridir” (Leibniz, 2003, s.7).

Bu bağlamda mekânın ve cismin kendisi de *monadlara* tabidir ve mekân da algılanış biçimi ile bir parça ya da *monad* olarak görülebilir. Ne var ki Leibniz felsefesinde, bağlantılar arasında keskin bir uyum içeren *monadların*, çokluk içerisinde kendine göre bir yeri ve biricikliğinin olması, mekânsal kavrayışta mekânın kendisini de hem tekil hem de tanrısal olanın birliğine işaret eder: “Her monad diğerinden farklı olmalıdır; çünkü doğada, aralarında tam anlamıyla içsel bir fark ya da ayırt edici bir adlandırma bulunmayan iki varlık yoktur” (Leibniz, 2003, s.9). Bu bütünsel kavrayış içerisinde ise mekânın algılanışı cismin ötesinde, parçasız ve bütünlüklü bir algılayışa işaret eder. Özgüllük ise *monadların* ortak sıfatı ama birbirilerine etki etme süreçlerinde ayrıştıkları bir dildir: “Her monad kendi içinde yaşar, ama bütün monadlar aynı şeyi yaşarlar; işte bundan dolayı hep birbirine etkide bulunuyorlarmış gibi görünürler” (Gökberk, 2012, s.280). Burada bahsi geçen etkide bulunma durumu tutkal gibidir, aynılaştırıcı güçtür.

“Önceden kurulmuş uyum” kavramıyla bahsi geçen bağlantının birliktelik ve özgüllük hallerini kavramsallaştıran Leibniz, rasyonel mekân anlayışını duyumsama ile birleştirerek, varlığın ve evrenin mekanik kavramsallaştırmalarını teleolojik bir bakışla yeniden ele alır. Bu birliktelik içinde ise *monad* olarak cisim ve mekân bir organizmaya bürünür. Temel bir gerçeklik olmayan, ancak fenomen olarak adlandırılan zaman ile birlikte mekân da *monad*ların dizilişine göre algılanır, *monad*ların tasarımları ve hareketleri belli bir uyum içinde sıralamaya, birbirini etkileyen mekânların oluşturduğu “bir arada bulunuş” (Gökberk, 2012, s. 280-282) ve dizilişe indirgenir.

Peki, *monad*lar arasındaki eğilimi uyuma eviren düşünce içinde cisimlerin etkileşimi ve hareket ne tip bir mekânsal öngörü doğurur? Bu sorunun cevabı mekânın hem özgül hem bütünsel olarak kavrandığı ama her zaman tanrısal bir ögeye indirgenen bir kavram olarak tartışılan ve mekânın çoklu ve parçalı bir görünüş olduğu ama asla mutlak bir varoluş biçimi olmayacağına dairdir:

Çünkü bütün evren her yönden bütünüyle birbirine bağlı olan maddelerle dolu olduğundan ve bu doluluktaki her hareket uzakta bulunan cisimlere bu cisimlerin uzaklığıyla orantılı bir etkide bulunduğundan her cisim yalnız kendine dokunan cisimleri duyumsamakla kalmaz, kendine doğrudan dokunan cisimlere dokunan cisimleri de duyumlar (Leibniz, 2003, s.26).

Bu kavrayış içinde cisme ve mekâna duyumsama üzerinden anlam atfeden Leibniz’in anlayışında mekânların birlikte varoluşu, aynı zamanda cismin ve mekânın kendinden bir kategori olarak da yorumlanmasına olanak sağlar. İnsanın temel varoluşunda mekânla ve cisimle olan temas ve birliktelik, duyumsama ile gerçekleşiyorsa eğer, mekânın kavrayışı da *monad*lar aracılığıyla insanı ‘mekânda birliğe’ götürür. Bu temel varoluşsal bir durum olarak mekânın da öncelendiği bir yorum ve temsildir: “Her monad, yetkin bir düzene göre kurulan evrenin bir bakıma aynası gibi olduğundan, temsil edende, yani ruhun algılarında, dolayısıyla evrenin ruhun algılarında temsilini sağlayan cisimde bir düzen olmalıdır” (Leibniz, 2003, s.27). Bu düzen içerisinde ise mekânla birlikte var olan insan, mekânsalın temsilidir, mekân da insanı temsil eder ve betimler. Böylesi bir birlikteliğin felsefi karşılığı sadece temsil ile kalmaz, her mekânsal görünüşte insan yeniden betimlenebilir ya da mekân ve cisim aracılığıyla insana dair bilgiye ulaşılabilir: “Evrendeki dolulukta her maddenin birbirine bağlı olmasından dolayı bütün evrenin bir ifadesi olduğundan, ruh, evrenle özel bir biçimde ilgili olan bu cismi temsil etmekle aynı zamanda bütün evreni de temsil etmektedir” (Leibniz, 2003, s.27).

Bu kavrayış içinde, yan yana bulunan insan ve mekân, iç içe geçen insan ve mekân, birbirini oluşturan insan ve mekân kavramları *monadlar* aracılığı ile düşünüldüğünde Leibniz, hareketi ve teması tanrısal olana bağlar. Bu durum tek başına mekânın bir alan ve nesne olarak algılanmasının ötesinde, onun insanla beraber algılandığı yeni bir varsayım ile anlam bulur: “Benim bu sistemime göre, cisimler ruhlar yokmuş gibi, ruhlar da cisimler yokmuş gibi etkinlikte bulunmakla birlikte, her ikisi de birbirileri üzerine etkide bulunuyormuş gibi davranırlar”. Leibniz’in (2003, s.34) bu taklit tasvirinde mekân ve cismin temel varoluşunu destekleyen ve taklitin boşluğunu dolduran tanrısal alan vardır: “Tinler bir tür tanrısal topluluğun üyesi olma olanağına sahiptirler”. Bu bağlamda, cisim ve insan arasındaki boşluğu dolduran tinsel alanlarda mekân da temel bir varoluş kategorisi olarak tanrısal bir bütünlüğün etki alanına girer.

2.4. Mekanik Bir Tasarım: Mekân

“Büyüklikler, şekiller vs.’yi renkler, acılar vs.’den tamamen başka biçimde biliyoruz”
Descartes

Kartezyen felsefe ile sosyal bilimlerdeki kavrayış biçimlerini kökten etkileyen Descartes’ın mekân bilgisi, öncelikle oluşturmaya çalıştığı felsefi yöntem anlaşılabilir olarak açıklanmalıdır. Matematiksel düşünmenin, felsefenin temel mekânı olabileceğini öngören Descartes’ın fizik ve matematik ile kurmaya çalıştığı felsefi metotta, bilimsel bilginin doğru yöntemini geometri ve matematikte bulan Descartes, yeniçağın mekân anlayışını da bu felsefi hatta başlatmıştır. Descartes’ın analitik geometri anlayışında matematik, “aritmetiğin objeleri olan sayıları son öğeleri olan birimlere böler, sonra onları bu birimlerden, belli hesap kurallarına göre (toplama, çıkarma vb.) yeniden birleştirir” (Gökberk, 2012, s.230). Bu sayısal kavrayış içinde mekânsal düşünüş de geometriye tabiidir. Gerçeğin bilgisine ulaşılacak yoldaki şüphe basamakları, ancak mekânlar da fiziksel ve zihinsel düzeyde bölünerek, üzerinde hesaplar yapılarak kurgulanacaktır:

Artık başka gerçekler aramak istiyordum ve geometriyi ele aldım; bu konuyu uzunluk, en ve yükseklik ya da derinlik açısından sınırsız olarak yayılan, çeşitli şekil ve büyüklükte ve her türlü

hareket ve yer değiştirme kabiliyeti olan parçalara bölünebilir, sürekli bir cisim ya da sınırsızca yayılan bir mekân olarak anlıyor ve geometrinin en basit kanıtlarından bazılarını bile gözden geçiriyordum (Descartes, 2003, s.39).

Felsefi çıkarımlarda, ya da düşünsel analizlerde son öge ile başlangıç noktası arasındaki çözümlenmelerin tabii olduğu formüller, kozmoloji ve evren kavrayışında da toplumsal alanı matematiksel düşünceye iter. Bu düşünüş biçimi şüphesiz ki kendi üzerine düşünebilme durumunun da sonucudur. Descartes'ın meşhur “düşünüyorum o halde varım” önermesinin yapı taşı da gerçeğin bilgisine varana dek, şüphe eden ama şüphenin varlığı ile de kendiliğin bilincine erişen insanın izlediği yöntem üzerinedir: “Descartes'ın şüphesi bir yöntem şüphesidir, doğru bilgiye varmada kullanılan bir araçtır, bir yoldur” (Gökberk, 2012, s.232). Bu bağlamda yöntemi şüphe olan bir kendilik ve bilinç arayışında, benin varlığına dair bilgi şüphenin varlığına dayanıyorsa mekânın matematiğinden nasıl bahsedebiliriz ki? Bu çelişkili gibi görünen durumda mekânın matematiksel ve fiziksel algılanışını bir son nokta ve bilincin bilgisi olarak görmek gerekir. Şüphe duyulan mekân ya da cismin varlığı değil, onların varlığına varıncaya dek aşılacak şüphe basamaklarıdır. Yani bilinci bilmek gibi, mekânın varoluşunu ve algılanışını bilmek de şüphenin koşul olduğu matematiksel bir sınamaya tabiidir.

Bu bağlamda kendi üzerine düşünen insanın rasyonalizmi, yeniden özne olan ve evrende uyanışa geçen insanın felsefi hattaki başlangıcı gibidir. Bu hat içerisinde evren tasavvuru da insanın düşünen özne olduğu, mekânın ise bu özneye zemin oluşturduğu bir algılama biçimi oluşturur. *Felsefenin İlkeleri*'nde “ruhumuzu bedenimizden daha açık bir biçimde nasıl bilebiliriz?” diye soran Descartes'ın (2004, s.56-57) evrenin tanrısı olarak düşünen insanı öngördüğü ruh-beden yarılmaları oluşmaktadır. Bu yarıma içinde düşünceden gelen bilginin bedenden gelen bilgiden önce olduğunu varsayan Descartes, nesnenin ya da dışarının bilgisini oradan gelen nitelik ve özelliklere bağlar: “Çünkü herhangi bir şeyi bize, düşüncemizin bildirdiğinden daha kesin ve açık bir biçimde bildiren başka bir şey yoktur”. Bu anlamda düşünceye ve düşüncenin varoluşuna bağlı olarak, nesnenin ve mekânın bilgisinden şüphe edilecek bile olsa, bu bilginin kendilik bilincini yarattığını savunan Descartes, yeni insanın mekâna dair kurgusunda da açık bir ayırmadan söz etmiş olur. Diğer bir ifadeyle, mekân bir zemin olarak ben içindir, benliğin ve gerçeğin bilgisine giden yolun aracıdır. Bu kavrayış hem mekânı statik kılacak bir düşünsel evrime, hem de öznel bilincin mekânsal bilinç

üzerinde kurabileceği iktidar konumlarına denk düşer: “Bütün bunlardan bir çıkarım yaptım ve gördüm ki, ben, bütün özü ve doğasıyla düşünmekten oluşan ve var olmak için hiçbir mekâna ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir Ben'im” (Descartes, 2003, s.36). Bu ayırmda dışarıda bırakılanın aynı zamanda beden olduğu düşünülürse, maddi mekânsal varlığa ilişkin soyut ve somut mekân algısı arasında ilk defa böylesi keskin bir ayrışma ve kavrayışın olduğundan söz edilebilir. “Ruhumuzun da bir bedene bağlı olduğunu nasıl biliyoruz?” diye soran Descartes'ın (2004, s.104) önermesi göz önünde bulundurulursa, beden bilginin, fiziksel alan bilgisi ve buna dayalı mekânsal bilgide de şüphe basamaklarıyla ulaşılan bilgi öncelenir, beden üzerine düşünen ruh ayrı bir töz olarak ele alınır. Düşünen öznenin mekân kavrayışında mekân orada ve dışardadır, ancak düşünen özne ve öznenin bilinci vasıtasıyla konumlandırılır, bölünüp parçalanabilir.

Düşünce ve duyumsamayı maddi mekânsal varoluşun üstünde bir konum olarak ele alan Descartes'ın mekâna dair oluşturulacak fiziksel, matematiksel ve toplumsal bilgi üretiminde yeni insanın düşünce gücüne olan vurgusu ile cisimler dünyası ve uzam ayırmıştır: “Her tözün temel (ana) bir özneliği vardır; ruhunki düşünce, cisminki de uzamdır” (Descartes, 2004, s.82). İnsan dışındaki nesnel ve cisimler dünyasının bilgisini, Tanrı inancı ile sınırlayan Descartes'ın mekânın bilgisine ulaşmada özneye sunduğu matematiksel düşünce içinde mekânı kavrama yetisi, mekânın ve cismin kendi hareket ve enerjisini tanrısal alana itmiştir. Başka bir deyişle, insan dışında cisimler ve uzam vardır, uzamın bilgisi ise bizim uzamda varoluşumuzu, ona nasıl baktığımızın belirlenmesini ve cisimden insana yansıyan bilgiyi ilgilendirir. Hesaplayarak var ettiğimiz uzam ve mekân gerçektir, bakıp-gördüğümüz uzam ve mekân ise ancak üzerine şüphe ederek tanrısal alana varabileceğimiz bir yoldur. Bilincin ruhun temel yapısı ve belirleyeni olduğu bu kavrayış içinde bedenden, mekânı kaplayan bedenden ve mekânın uzam halinden söz etmek mekanik bir varoluş gerektirir. Bu varoluş ise yer kaplamadır. “Uzamlı olan şey” (Gökberk, 2012, s.238) olarak cisim ancak uzamda yer kaplar: “Cismin özünü, sertlik, ağırlık, renk vs. değil, yalnız uzam oluşturur” (Descartes, 2004, s.105). Bu yer kaplama bilgisi ise tanrısal olanla ilgilidir ve tanrısal olanın varlığı cismin ve dolayısıyla mekânın varlığını yer kaplama olarak imler. “Cismin temel niteliğinin ‘yer kaplama’ olduğu düşüncesi, Descartes'ın fizik öğretisinde büyük bir rol oynar. Bu öğretilerde cisimde bütün olup bitenler, hep ‘yer kaplama’nın ‘modus’ları, değişik halleridir” (Gökberk, 2012, s.238).

Bu haller içerisinde mekânın temel kabullerinden olan hareket ise yer değiştirme ile karşılanır. Uzayı boşluk olarak kabul etmeyen Descartes, hareket ve yer değiştirmenin uzay içinde daimî ve mekanik bir halde var olduğunu düşünür. “Harekette olan bir cisim, kendinden daha güçlü bir şeye rastlarsa, hareketinden bir şey yitirmez, ancak harekete geçirebileceği kendinden daha zayıf bir cisimle karşılaşarsa, ona verdiği kadar kendi hareketinden yitirir” (Descartes, 2004, s.129). Newton’un evrensel ve nesnel yasalarından farklı olarak cismin mekândaki hareketini ereksel olarak nitelendiren Descartes, nedenselliği Tanrı ile açıklar: “Sınırsızla sonsuz arasında ne fark vardır?” diye soran Descartes (2004, s.67), nesnelere “sonsuzdan çok sınırsız diyeceğiz ve böylece sonsuz adını yalnız Tanrı’ya ayıracağız” der. Böylece sınırsız mekân fikri dünyevi ve nesne ile ilgili iken, sonsuz mekân fikri uhrevî ve tanrısal alana hapsedilir: “Dünyanın uzamı sınırsızdır... böylece bu mekânlarda da sınırsız olarak uzamlı bir cisim vardır, zira kavradığımız uzam fikri, hangi mekânda olursa olsun cisimden edinmemiz gereken gerçek fikirdir” (Descartes, 2004, s.113). Bu bağlamda evrenin, doğanın ve mekânın bilgisi tanrısal alana aittir, özne olarak insan ise ancak bu bilgiyi mekanik yöntemler sonucu ve cisim aracılığıyla duyumsayabilir. Sadece mekânın bilgisini değil, mekânda kurulan tüm bilgileri ve mekânın kurduğu soyut düşünceyi de mekanizm ile açıklayan felsefede mekân da büyük bir geometrik tasarımdır. Tasarımın tanrısal olduğu önermede “her şey, başka bir şey onu değiştirmedeği sürece, bulunduğu durumda kalır, bu doğanın birinci yasasıdır” (Descartes, 2004, s.126). Bu tasarımda toplumsal alanın ve öznelerin oluşturduğu toplumsal bilincin sınırlı ve statik bir mekân bilgisi oluşacaktır. Bu tasarımın kendisi ise felsefede ve Descartes’tan etkilenen tüm bilimlerde öznenin mekândan kopuşuna işaret eder. Descartes’ın cisim, uzam ve düşünceye dair sorduğu sorularda, cevaplara bakmaksızın bu kopuş ve ayrılmaya dair anlamlar bulunur:

Biri cismin diğeri de ruhun özünü oluşturan uzam ve düşünceye ilişkin nasıl seçik kavramlar edinebiliriz? Düşünce ve uzamı bu tözlerin kip-biçim (mode) ya da öznitelikleri (attribute) olarak benimseyip de nasıl seçikçe anlayabiliriz? Düşünce ve uzamın çeşitli özellik ya da sanlarını (özniteliklerini) nasıl kavriyoruz? (Descartes, 2004, s.89-91).

Cisim-mekân ve özne-düşünce ayrımı temel alınarak sorulan tüm bu sorularda, yöntem bakımından mekânın bilgisine ulaşmaya dair sorgulamalar varken, mekânın özgül bir kategori olarak varlığını sorunsallaştıran bir önerme bulunmaz, çünkü mekân hem özneye hem de dışarıda ve mekanik bir alan olarak verili nesneye göre iki şekilde kavramsallaştırılır. Hatta yer ve mekân arasında bile büyüklük ve hareket bağlamında

ayrım vardır: “Yer (lieu) ile mekân (espace) arasında ne ayrım vardır?” diye soran Descartes (2004, s.110), yeri durum bilgisi, mekânı ise şekil ve uzam boyunca açıklamaya çalışır: “Böylece; bir şey filan yerdedir dediğimizde, bundan yalnız onun başka şeylere göre filan durumda olduğunu anlıyoruz, ancak o şeyin filan mekân ya da yeri kapladığını da belirtirsek... o mekân ya da yeri tamamen kapladığını anlatmak istiyoruz”. Bu belki de toplumsal mekân kavrayışındaki ilk önemli kırılmadır. Zira mekanik düşünmeye başlayan insan için yer ve mekân ayrımında yeniçağla birlikte toplumsal mekân ve mutlak mekân ayrımına dair mekânsal bir kavrayış baş gösterir. Bu kapsamda mekâna bakan toplumsal gözün, cismi ve mekânı hem mekanik hem de diğer cismin konumuna göre kavrayışı, mekâna özgül bir yer düşüncesi de katar: “Dış yer nedir?” diye de soran Descartes’ın (2004, s.107-109) şekil ve büyüklük ile kavradığı yerin iç-dış ayrımıyla toplumsal ve bilişsel ayrımlara işaret eden ikilikler yarattığı söylenebilir. Yine “hangi anlamda yer, içerdiği cisimden farklıdır?” diye sorarak, cismin özüyle uzamın özü arasındaki farkları, cismin ve mekânın özü ile öznenin özü arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Her iki özde de cisimden mekâna ve mekândan cisme doğru bir çıkarım yapılabilir. Bu da iki ögenin de aynı öze işaret ettiğine dairdir. Ne var ki “yer (mekân) ya da iç yer nedir?” sorusuna düşüncede mekân ve bir yerde bulunan cisim arasındaki farklılık ile cevap verir. Mekân üzerine düşünen özne uzamsal bir bakışa sahiptir ve nesneyi derinlik boyutuyla her defasında mekân ile birlikte algılar. Değişim esnasında bile bilinç kendine dönük olduğu için mekânsal bilgi kendilik bilincine giden yolda bir tür zemin olarak ya da sağlaması yapılan bir bilgi bütünü olarak kullanılır.

2.5. Algının Koşulu Olarak Mekân

“Mekân algının olmazsa olmaz şartıdır”

Kant

Aydınlanma düşüncesinin taşıyıcısı ve Alman İdealizminin tetikleyicisi olan Kant’ın ilk dönem çalışmalarında eğildiği fiziki coğrafya konusu (Gökberk, 2012), Kant felsefesinin temelini oluştururken, doğa bilimi üzerinde kurduğu temel varsayımlar ve ‘yer’ üzerine düşünceleri bağlamında şekillendirdiği matematik, fizik, metafizik görüşleri onun mekân düşüncesi açıklar. Kant bu bağlamda varlığın akıl yoluyla yorumlanmasında geometri ekseninde mekânın varlığına dair sorunlar geliştirir:

“Örneğin; mutlak ve sonsuz mekân nedir? Mutlak ve sonsuz olan bir mekân, varlık yapısına uygun olarak nasıl düşünülebilir... Biz mekânı nasıl bilebiliriz?” (Abat, 2012, s.74). Bu sorunsallaştırma içinde Kant’ın duyu ve düşünce bilgisi arasında kurduğu ayrımı oluşturan duyu bilgisi ve formlar olarak uzay ve zaman kavram değil, görüdürler. Görü ise “nesnenin varlığına sanki doğrudan doğruya bağımlı olan ve kaynağını duyarlılıkta bulan bir tasarımıdır” (Kant, 1995, s.31).

“Ayrı ayrı mekânlar ve ayrı ayrı zamanlar yalnız bir ve aynı tek bir mekânın, bir ve aynı tek bir zamanın parçalarıdır. Bu parçalar her şeyi içine alan tek mekândan önce gelmezler. Mekân bu parçalardan kurulmuş değildir, aslında zaman ve mekân tektirler” (Akarsu, 1963, s.118). Bu düşünce ekseninde uzayın bilgisi de genellikle matematik bilimi ile ilgilidir. Geometri bilgisinin duyunun salt görüşü olarak uzayı incelemesi, aynı zamanda mekânın varlığını da kesin kılar. Deney öncesi varlığı kabul edilen kategorilerimizden biri olarak mekân fiziğin alanına bağlanır, fiziğin mekânı işlemesi ile de deney bilgisi var olan kategoriye eklenir. Bu bağlamda evreni mekanik bir zemin sayan anlayışta doğanın kendisi de nedenler yasasına eklenen fenomenlerdir: “Organizmanın erekli olması, kendine göre bir ‘yapı planı’, kendine göre bir görev planı olması demek” (Gökberk, 2012, s.351), mekânın bilgisinin de dışarıda, kendi içinde tutarlı ve bu bilgiye ulaşmada duyu ve deney yoluyla, insanın aklın bütünlüğüyle kurduğu ilişkide aranması demektir. Zekânın öncelendiği bilme eylemi içinde evrenin ve doğanın bilgisi hem sınırlı hem sonsuz hem parçalı hem de bütündür. Kant’ın doğa bilgisi için kurduğu antinomiler bilgiye giden yolda bir tür matematiksel formül ve koşulların kendisidir: “Evren sonludur, ya da sonsuzdur; madde bir yere kadar bölünebilir demenin bir anlamı yoktur. Yapılacak şey: Koşullar zinciri boyunca yürüyüp ‘mutlağa’ varacağımızı ummaktır” (Gökberk, 2012, s.357).

Bu bağlamda mekân “görünün formu” (Akarsu, 1963, s.117) olarak mı değerlendirilmelidir? Yoksa deneyle elde edilen bilginin kendisi midir? Ya da mekânı başlangıç olarak varsayarsak, deney ve duyumsamanın kendisi de mekânda gerçekleşmez mi? Bu soruların Kant felsefesindeki yanıtı numen-fenomen ve deney-duyu ilişkisi içinde kavranır. Düşünülür dünyayı ve evren tasavvurunu karşılayan numenler ile duyulur dünyayı karşılayan fenomenler arasında zihin, sadece fenomenlerin özelliklerini bilir, çünkü bilme yetimiz mekân kavramıyla çerçevelenen fenomenler, yani görünüşler üzerinden gerçekleşebilir. Kant’ın mekân tasavvuru “fenomenlere bağlı olan bir belirlenim değil, fenomenlerin mümkün olmasının şartı” na

(Akarsu, 1963, s.117) bağı bir belirlenimdir. Demek ki mekân, *a priori* bir görü olarak deney öncesi bilgiye bağlanır. Ne var ki mekânsal bilginin deneyimle de gerçekleştiği bir toplumsallık içinde ‘bu bilgiye insan nasıl ulaşmıştır’ diye sorulduğunda, Kant’ın ruh-akıl ikiliğinde mekânın aslında akıldan önce ruhta, ya da bilinçte var olduğunu söylemek olasıdır. Deneyime bağı bilinç ve duyumsamada ise uzam, mekânı oluşturan şeydir. “Sağ ile solu tanıyamayız ancak gösterebiliriz” (Kant, 1995, s.35). Bu bağlamda “mekân, algılanan her şeyi içine alan bir bütündür (totum)” (Abat, 2012, s.77).

Mekân bilincinin toplumsallaşması ise öncelikli bir konum olarak mekânın bilgisini unutturur, geriye sadece deneyim ve uzamsal pratikler kalır: “Bundan dolayı mekânın ve zamanın sözünü yalnız insan bakımından edebiliriz” (Akarsu, 1963, s.120-121). İnsanı merkeze alan mekân anlayışında ise öznenin konumu akıl ile sağlandığından izafi bir mekân algısı yakalamak mümkündür. Eğer nesne ya da mekân, sadece özneye görüldüğü zaman ve “objeler tarafından uyarıldığı süreçte ortaya çıkan” kavramlar ise, bu kavramların insan dışında tek başlarına bir anlamları yoktur. Bu ilişki içinde mekânsal bilincin olmadığından, sadece insandan mekâna ve nesneye akan bir tür insani merkezin olduğundan söz edilebilir. Demek ki bedenimize dair bilgiyi dahi bilebilmemiz aklın deney ve duyum şartlarının birleşmesi ile olanaklı olacaktır: “Nesnelerin kendisinde bulunan özellikler, zaten hiçbir zaman duyular yolu ile bize verilmezler”. Bu bakımdan hem görünüşün toplumsal analizine imkân tanıdığı için mekân toplumsalın merkezinde ve ona zemin olan bir kavram olarak, hem de toplumsal alandan öznenin konumuyla gittikçe soyutlanarak var olur: “Zaten biz objelerin kendisini bilemeyiz ve bizim dışarıdaki objeler dediklerimiz sadece duyarlılığımızın tasavvurlarıdır, bunların formu da mekândır”. Bu düşünsel hatta Kant felsefesinin Batı düşüncesini kökten etkileyen matematik ve fizikle bağlantılı doğa felsefesi görüşleri mekânın kavrayışına dair ciddi bir ayrılma ve bütünleşmeyi gösterir. Ayrılma numen-fenomen arasında duyularla ilişkili *a priori* bir form olarak mekânı ikincil bir kategoriye iterken, tüm önermeleri mümkün kılan *a priori* form olarak mekânın kendisi de bütünleşmeyi gösterir. Bu bütünleşme toplumsal alanda soyutlanarak mekân kavrayışını görünmez kılsa da Kant felsefesinden mekân üzerine çıkarılacak fikirlerde, mekânın bilgi kaynağı olarak “sadece duyarlılığın şartları olmakla kendi sınırlarını *a priori* olarak belirlediği” (Akarsu, 1963, s.122) göz ardı edilmemelidir. Bu bakımdan mekânı kendinde değil insanın anlama ve analiz etme yetisinde arayan ön koşulda, mekân varlığın temel kategorisi olarak sadece fenomenler

alanına hapsedilir. Mekân varlık boyutu olarak yorumlanmaz, öznenen nesneye ve mekâna bir hareket bağlamında yorumlanır: “Ama duyularla ilişkili olup da aynı zamanda a priori olan, mekândan ve zamandan başka hiçbir şey de yoktur” (Akarsu, 1963, s.122). Öyleyse mekân tasavvuru görünüşler alanındaki tüm bilgileri imkânlı kılar, bu imkân mekân dâhilinde gerçekleşir: “Zihin mekânı dolduran her şeyi hesaba katmayabilir. Fakat hiçbir halde bizzat mekânı hesaba katmamazlık edemez” (Kant, 1984, s.75).

2.6. Sonuç

Mekâna dair düşünce geliştirilirken, tarihsel izlekte mekânı bütüncül bir konum olarak değerlendiren şeyin ne olduğunu ve özellikle bu düşüncenin geliştirildiği coğrafyalara özel olarak, mekân düşüncesinin neden özgün kılındığını anlamak için başvurulmuş tüm düşünce biçimleri mekânı varlığın temel bir kategorisi olarak ele alır. Bu düşünce biçimlerini Batı-Doğu hattında değerlendirdiğimizde ise, mekân düşüncesinin temel felsefi konumundan toplumsal alana geçişinde belli istikamet değişiklikleri gözlenir. Din ve kültüre bağlı motiflerin şekillendirdiği yaşamsallık, şehir, toplumsal iyilik gibi konular Doğu’daki mekânsal düşünüşün ana izleğini oluşturur. Bu izlek içinde mekânın üç boyutlu ve mekanik olmayan, daha uhrevi ve bütünsel-evrensel ama her zaman varlığın ve boşluk tasavvurlarının ekseninde işlendiği görülür. Ne var ki bu görüş de antik felsefe geleneği üzerine kurulup, evrilmiştir.

Antik Yunan felsefesi üzerine kurulan Batı düşüncesinin, mekânı nesne-zihin birliği ve boşluk-atom tartışmaları etrafında açıkladığı görülür. Rönesans ve sonrasında Kant’ın yaklaşımında görüldüğü üzere gökbilim ve mekaniğe bağlanarak fizik-metafizik ayrımını mümkün kılan ayrışmada ortaya çıkan özne ve nesne ayrımı, akıl ve deney ile şekillenen bir ayrışmayı da beraberinde getirir. Mekâna dair kavrayışın temel yapılması da burada gözlenir. Varlığın kategorisi olan mekân, zihinde bölünerek bütünsel ya da mekanik mekân fikriyle toplumsal alana yansır. Bu düşünce biçimleri de modernliğin mekânsal tasavvurlarını etkiler; coğrafi konum ve mekân arasında, bütünsel mekân kavrayışları ile parçalı ve algının merkeze alındığı mekânsal kavrayışlar arasında ve mekânın mekanik olarak örgütlendiği düşünce ile modern kent mekânın dönüşümü arasında kapitalizmin modernliğe eklemlenen sorunlarına içkin mekânsal çelişkiler baş gösterir.

3. TOPLUMSALLAŞMANIN MERKEZİNDE MEKÂN

3.1. Giriş

Bu bölümde toplumsal alana kapitalist üretim ve modernliğin üretime dayalı görünüşleri eşliğinde giren toplumsal mekân kavramı tartışılacaktır, toplumsal bir ürün olarak (Lefebvre, 2014, s.56), mekâna dair maddi ve somut dünyadaki karşılıklar ve mekânın çağrıştırdığı soyut anlamlar arasındaki düşünsel yarılmanın izleri açıklanmaya çalışılacaktır. İlk bölümde modern öncesi düşünce ekseninde analiz edilen, varoluşun temel kategorisi olarak mekânın, toplumsal alanın özünde ve toplumsal düşünme biçimlerine içkin olduğu sonucundan hareketle kurulmaya çalışılan kavramsal çerçeve, bu bölümde mekân kavramının sosyolojik analiziyle anlam bulacaktır. Mekânsal bilince dair daha soyut ama mekânın merkezde olduğu kavrayışlara ek olarak, bu bölümde mekân kavramının niçin toplumsal alanda daha görünmez olduğu sorularak, bu bağlamda tartışma yürütülecektir. Toplumsal mekân kavramı merkeze alınarak, mekânın toplumsal olarak ne tür kesişmelere uğradığı, neden toplumsal alandan soyutlandığı ve bu soyutlamaların maddi-toplumsal karşılıklarının nasıl ortaya çıkarılabileceği üzerinde durulacaktır.

Varlığın merkezi konumundaki mekân ekseninde şekillenen analizlere bu bölümde, modernliğin en önemli toplumsal görünüşlerinden biri olan endüstriyel üretim ve kapitalist üretim ilişkilerinin oluşturduğu kavramları saran bir kategori olarak mekânsal bilinç etrafında sorular eklenecektir. Mekân kavramı yer yer en üst soyutlama seviyesi olarak tartışmanın geneline sirayet etse de toplumsal mekânın analizinde bu soyutlamanın izleri arandığından, mekânı gösterge olarak ele alan yoğunluklar bölüm boyunca değişmektedir. Başka bir deyişle mekân ontolojik bir kategori olarak tartışmanın tamamına zemin oluşturduğu için, üretim, işbölümü ya da kentleşme etrafında yapılan maddi mekânsal analizler, mekânsal bilincin tarihsel olarak karşılaştığı düşünsel yarılmaları anlamak için kullanılmaktadır.

Bu bölümdeki temel varsayım, mekânsal bilincin toplumsal, maddi ve somut alanlarda görünmez ve soyut bir hal aldığına dairdir. Bu yüzden tartışma boyunca mekân kavramı etrafında örülen soyut anlamların bütünü, mekânın toplumsal alanda uğradığı başkalaşımı ve kavramsal değişimi somutlaştırmaktadır.

3.2. Toplumsallaşmanın Sınırı: Mekân

Toplumsal mekân, fiziksel ve görünür olan ile bunun oluşturduğu soyut ve somut anlamlar dizisi içerisinde, sosyal ve ekonomik koşullarda doğmuş, fiziksel sınırlarla belirlenmiş, niteliğini toplumsal akış içerisinde yeniden belirlemiştir. Etki alanını ise en küçük maddi mekânsal birimlerden evrensel ölçüklere, nesnel ve öznel kültür, işbölümü, üretim, değer, öznenin sosyo-psikolojik boyutu ve yaşam alanındaki fiziksel-mekânsal koşullara göre belirlemiştir (Lefebvre, 2014). Bu bağlamda sosyolojik bir form olarak mekân, tüm eylem ve üretim ilişkilerinin bağlandığı, ilişkisellik üzerine kurulu, bilincin aktığı bir coğrafyadır. Bu durum “mekân ilişkilerinin insanlar arasındaki ilişkilerin belirleyici koşulları olmakla kalmayıp, bu ilişkilerin simgesi de olduklarının bir başka göstergesidir” (Simmel, 2015, s.149). Bu simgelerin etrafında olsa bile sosyolojik düşüncenin periferisinde kalan mekânsal bilinç, sezgisel ve idealist konumlara daha yakındır. İlk bölümde bahsedilen ve genellikle felsefe ve din metaforuyla anlamlandırılan mekân kavrayışları bile, o anlamların bugün tüketildiği toplumsal konumlara işaret etmektedir. İster toplumsalın simgeleri ve mesafesi olsun, isterse tamamıyla somut üretim biçimi etrafında şekillenen öznel kültürün idealist yanı olsun, mekân kavramı özne ve toplum, soyutlama ve nicel biçim, kent ve kır, değer ve değişime bağlı tüm ilişkilerin gerçekleştiği sosyal yaşamın en katı ve sayısal formlarından biridir. Bu bağlamda, bahsi geçen tüm formları içeren bir gösterge veya katalog olmak yerine, mekân toplumun varlığını ve boyutlarını içeren, toplumsal değişimin, devinimin gerçekleştiği, maddi materyal formlar ve soyut-sezgisel varoluşun ortaklaştığı bir alandır. Bu kavrayışın felsefi temelini anlatan Marx, *Alman İdeolojisi* 'ne başlarken ileride üreteceği tüm toplumsal değişim tezlerinin temelini anlatmışçasına şöyle yazmaktadır:

Şimdiye kadarki tüm materyalizmin (Feuerbach'inki dâhil) başlıca kusuru, nesnenin, gerçekliğin, duyumluluğu; duyumsal insan faaliyeti, pratik olarak değil, öznel olarak değil; yalnızca nesne ya da sezgi biçiminde kavranmasıdır. Bunun içindir ki, etkin yön, soyut olarak, materyalizmin tersine-gerçek duyumsal faaliyeti bu biçimiyle doğal olarak tanımayan- idealizm tarafından geliştirilmiştir (Marx, 2010, s.21).

Bu ifade materyalizmin mekâna dair kavrayışını açıklamaktadır. Açıklama biçimi hem bütünsel ve yetkin bir nesne-mekân kavramsallaştırmasıdır hem de mekânı somut gerçekliğinin arkasına gizleyen bir felsefi tartışmadır. Çünkü mekân düşüncesini belirleyen diyalektik yapı içinde kavramın kendisi toplumsal, materyalist bir düşünceyi

imlerken, toplumsal eylemin ve üretimin oluşturduğu anlamlar soyut ve idealist kalır. Bu konular arasındaki sınır psikolojik olduğu kadar sosyolojiktir de:

Somut, dolaysız hayatımız bir üst sınırla bir alt sınır arasında uzanan bir alan koyutlar. Ama bilinç sınırı aşarak ve böylece onun sınır olma gerçekliğini teyit ederek hayatı daha soyut ve daha ileri bir hale getirir. Hayat sınıra sarılır, onun berisinde durur ve tam bunu yaparken de ötesinde durur; sınıra aynı anda hem içerden hem dışardan bakılır (Simmel, 2015, s. 281).

Bu analizler ekseninde insan eyleminin mekânsal ve toplumsal ölçeğinin iki uçta belirginleştiği söylenebilir. Mekân, insanın kendi eliyle oluşturduğu soyut sınırlar, ülke-bölge, kent-kır ya da toprak ve toplumsallaşan somut mekânlar arasında insanın karşılıklı etkileşimi (Simmel, 1997) ile düşüncenin kendisini belirler. Mekâna dair materyalist ve idealist düşünce arasındaki temel çelişki ve görünmezlik böylece var olur. Bu yüzden mekânın ve nesnenin sınırlarıyla birlikte, düşüncenin yönleri de mekânsal bilinci belirlemektedir. İnsanın toplumsal eylemlerinin tümünü belirleyen dönüşümler ilişkisel anlamda tek bir kosmosun kesintisiz akışı içinde (Simmel, 1997), mekânsal bilinçle belirlenir. Bedenden başlayarak kosmosa varan tüm ölçeklerde mekânsal bilinci belirleyen şey sınır olarak da düşünülebilir. Toplumsal mekânın görünmezliğinin sınır kavramı ile katılaşabileceği ihtimali beden, üretimin, işbölümünün, metanın, kentin ve doğanın yeniden üretilen anlamlarını mekân düşüncesinin insana içkin boyutlarla ele alınmasını belirler: “Her yerde ve her zaman sınırlara sahip olduğumuz düşünülürse, biz aslında bu sınırlarızdır” (Simmel, 2015, s. 279).

İdealizmin mekânsal gerçekliğe ve içinde yaşanan toplumsal-somut mekâna dair geliştirebileceği etkin yönün materyalizm tarafından geliştirilmediğine dikkat çeken Marx, düşünsel ve duyumsal nesnel arasındaki farkı insanın kendi faaliyetine olan yaklaşımı ile ilişkilendirir ve bu yüzden “insan, faaliyetinin kendisini nesnel faaliyet olarak kavramaz” (Marx, 2010, s.21) der. Bu yorum mekânsal bilincimize ve somut dünyaya dair yabancılaşmanın temelini düşüncenin sınırlarıyla açıklar. Mekân düşüncesine dair yabancılaşma ve mekândan uzaklaşma da toplumsallığın içeriği açısından, bir form ve biçim olarak mekânın toplumsal farkındalığın merkezinde olduğunu gösterir. Bu yüzden toplumsal içeriklerin mekânsal bir analogi ile tanımlanması, aslında mekânın toplumsal alanın formu olduğunu hatırlatır: “Verili her toplumsal fenomende, içerik ve toplumsal biçim tek bir gerçeklik kurar. Nasıl mekânsal bir biçim, biçimi olduğu malzeme olmaksızın var olamazsa, her türlü içerikten koparılmış bir toplumsal biçim de var olamaz” (Simmel, 2015, s.48). Marx’ın ve

Simmel'in düşüncelerindeki ortaklık, hem toplumsal mekânın gizlendiği anlam dünyası hem de maddi mekânsal kavrayışın nasıl açığa çıkarılabileceğinin izlerini taşır. Çünkü mekâna dair algılanış teorik hattın içerisine sıkıştırıldığında, diyalektik yöntemin mekân düşüncesinin ikili kavrayışına dair çelişkileri açık edeceği barizdir. Çünkü “her toplumsal yaşam, özünde pratiktir” (Marx, 2010, s.23). Her pratik eylem belli bir mekânsal karşılığın içine doğmaktadır ve bu karşılıklı ilişki içinde hareketin yuvası olarak mekân, insan tarafından belirlendiği gibi toplumsal alanı belirleyen öncü bir konum oluşturur. Bu konum çoğu kez zamansal kategoriler, kapitalist kent, modernlik ve bu kavramlara için üretim koşulları ile çelişkili denklemler oluşturur.

Zamana mühürlenmiş mekân, üretimin merkezindedir ve bu haliyle “bütün faaliyetlerin ve karşılıklı ilişkilerin istikrarlı ve gayrişahsi bir zaman çizelgesi içinde gayet dakik bir biçimde bütünleştirilmesi olmaksızın düşünülemez” (Simmel, 2015, s.320). Zamanın içinde bölünen mekân, toplumsal alana girmemişçesine zihinde de bölünür. Mekânın algılanışı öznenen başlayarak duyular aracılığıyla önce tahakküme sonra da mülkiyet ilişkilerine varır. Marx'ın mülkiyete dayalı idealizm kaygılarındaki diyalektik ilişki en çok mekânda somutlaşır. Simmel'in ise duyularla, özelde görme duyusuyla açıkladığı sosyolojik ilişkiler, öznenin kendi bedeninden başlayarak, içinde var olduğu tüm mekânları mülk edinmeye başlamasıyla sonuçlanır. Bu iki izlekte çatışan mekânsal bilinç, ilerleyen başlıklarda tartışılan tüm kavramlar arasında anlamlı ilişkiler kurmayı sağlamaktadır.

3.3. Görme ve Mülkiyet Aracılığıyla Somutlaşan Toplumsal Mekân

Duyuların alanından başlatılabilecek mekânsal tahakküm ve aidiyet ilişkileri işbölümü ve üretim alanlarında kristalize olana dek toplumsal mekân ve mekânsal bilinç arasında mekik dokur. Bu alanda mekâna dair düşünceleri sabitlemek zor, belki de gereksizdir. Öncelikli olan toplumsal konuma işaret eden mülkiyet-mekân ilişkisini kurabilmektir. Duyuların sosyolojisini yaparken görme, işitme ve mülkiyet arasında keskin ilişkiler kuran Simmel mekâna dair kavrayışa da yeni anlamlar getirir: “Sosyolojik açıdan bakıldığında, bakmanın bir gözle başka bir göz arasında ürettiği karşılıklılığın olmayışı da kulağı gözden ayırır. Göz, doğası gereği, aynı anda vermeksizin alamaz, oysa kulak tam manasıyla egoist bir organdır, sadece alır, vermez” (Simmel, 2015, s.226). Görmenin toplumsal varlığa işaret eden maddi mekânsal

konumu, toplumun her bir mekânsal birimde kurduğu ilişkilerin mülkiyetten bağımsız olamayacağını gösterir. Simmel (1997) tek bir insanın bir adada yaşasa bile sonsuz okyanusu bilincinde mülk edinebileceği örneğini verir.

Mülkiyetin soyutlama düzeyi kent, yaşam alanı ya da konut gibi herhangi bir mekânsal birim aracılığıyla seyreltildiğinde, mekânın toplumsal alanları saran anlamını hem çok soyut hem de bedene ve duyulara içkin bir bakışla tartışılabilir. Mülk, üretim, işbölümü ve kapitalist kent ilişkileri mekân aracılığıyla bu bağlamda analiz edilebilir ve egemen ideolojinin görme duyusu etrafında geliştirdiği tahakkümün neden mekânı görünmez kıldığı açıklanabilir. “İnsan genelde sadece ‘görülür’ olana sahip olabilir, oysa duyulur olan ortaya çıktığı anda çoktan mazi olur ve bir ‘mülk’ sunmaz” (Simmel, 2015, s.226).

Bu durumun tarihsel örneğini Weber’in (2015, s.77) şehir analizinde bulmak mümkündür. Ortaçağ şehirlerinin kapitalist kente evriminde, şehri tüketici ve üretici şehir tiplerine bölerek, toprağın kiralınması, soyluların mekândaki hâkimiyeti ve satın alma gücü üzerinden mülkiyet ilişkisinin mekândaki merkezi konumunu somutlaştıran Weber (2015, s.106), “şehirdeki sosyal tipler karışımı, sadece her tür malikânenin şehirde bulunabileceği gerçeğinden değil, bizatihi şehrin bir bütün olarak bir lordun malikânesine ait olabileceği gerçeğinden doğmaktadır” diyerek şehrin hikâyesini analiz etmektedir. Bu anlamda mekân, özel mülkiyetin tarihsel olarak belirlendiği bir alan olarak özgürlüğün de belirleyicisidir. Kentte konut aracılığıyla mesken kuran işçi, o mekâna dair geliştirdiği özgül anlamlar içinde birey olur ve toplumsal alana bağlanır. Örneğin Simmel’in antik Yunan kentini metropolün erken formu olarak değerlendirdiği özgürlük analizinde mekâna dayalı, özel mülkiyeti içeren bir bireysellik söz konusudur:

Feodal dönemde nasıl ‘özgür insan’ ülke hukukuna, yani en büyük toplumsal çemberin hukukuna tabi olan kişi, ‘özgür olmayan’ ise haklarını sadece feodal birliğin dar çevresinden alan ve daha büyük toplumsal çemberden dışlanmış olan kişi ise, bugün de metropol insanı, etrafı küçük hesaplar ve önyargılarla kuşatılmış olan kasaba insanının tersine, manevi ve rafine anlamda ‘özgür’dür (Simmel, 2015, s.324).

Bu durum kenti mesken edinerek toplumsallaşan üretici güçler ekseninde tartışıldığında, bilincini kentin sokaklarına akıtan özgürleşmiş insan ile konut aracılığıyla kentin mekânsal tahakkümüne girmiş insan arasında mülkiyete ve özgürlüğe dair ayrışmaların oluştuğu görülür. Bu yüzden mekânın özel mülkiyete dair konumunun belirlendiği tüm tarihsel koşullarda soyutlama düzeyi sürekli değişkenlik arz eder. Özgürlük kavramı üzerine konuşurken, mekâna dair soyutlama coğrafi konum ve

toplumsal mekân ve özel mülkiyet arasında yapılırken, özel mülkiyet kavramının da ontolojik olarak maddi mekânsal bir temele dayandığı görülür. Bu temelin toplumsallaştığı kavramlar üretim ve işbölümü kavramlarıdır.

3.4. Mekânsal Bilincin Oluştığı Yer: Üretim ve İşbölümü

Mekânın zamandaki organizasyonu, işbölümü etrafında şekillenir. İşbölümü ve mekân arasındaki ilişkide “insanlar, kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşamlarını da üretirler” (Marx, 2010, s.39). Üretim ve bireylerin ilişkileri de ancak toplumsal mekânlarda bölünür ve açıklanabilir. İşbölümü biçimlerine göre aşiretsel, antik, feodal olabilen mülkiyete dayalı toplumsal biçimler mekânsal bilince referans verir. “Bir ulusun kendi içindeki işbölümü, ilkin sınai ve ticari emeğin bir yandan, tarım emeğinden ayrılmasına, öte yandan ve bunun sonucu olarak, kent ile kırsal ayrılmasına ve çıkarlarının karşıtlığına yol açar”. Siyasetin, metafiziğin ve toplumsal her tip soyutlama biçiminin temsili olarak maddi mekânsal dünyadan türeyen insan üretimi ve dili, mekânsal bir dil ile dirsek teması içindedir. Bu teması Marx; “yerden gökyüzüne çıkılır” (Marx, 2010, s.40-45), diyerek örtük bir biçimde mekânsal referansla anlatır. Simmel ise “hayatın nicel yönü doğrudan doğruya nitel karakter özelliklerine dönüşür” (Simmel, 2015, s.325) derken, sosyolojik düşüncenin geometrik yapısını anlatmaya çalışır. Bu yapı, sosyolojik olan her birimin, mekânsal bir karakter alarak, mekânda bir görüntüye bürünerek, toplumsal olarak içerildiği bir benzetmedir:

Keza, mekânda bulunan şeylerin mekânsallığının gerçekte ne olduğunu da sadece geometri belirler. Sosyoloji, yani insanın katıksız biçimde toplumsal veçheleriyle ilgilenen disiplin... ile diğer özel insan bilimleri arasındaki ilişki, geometri ile fizikokimyasal bilimler arasındaki ilişki gibidir (Simmel, 2015, s.51).

Her ne kadar Simmel bu benzetmenin sosyolojik tahayyülde biçimsel bir faydanın ötesine gidemediğini vurgulasa da mekânsal kavrayış için benzetmenin kendisi daha önemli bir yere işaret eder. Marx’ın vurguladığı öznenin materyalist kopuşu, geometri benzetmesinde sosyolojik olarak toplumsal mekânın görünür kılınması ile onarılabilir. Toplumsal mekânın geometrik bir uzam olarak içerisinde bulundurduğu sosyolojik birimleri açıklayabilmesi, insan faaliyetinin, işbölümünün, emeğin ve varoluşun idealistik konumlarını maddi mekânsal hatta tartışabilmeyi olanaklı kılar. İşbölümü ve üretim gibi temel taşıyıcı rollerin dönüştüğü anlamlar, mekânsal aidiyetin ve varoluşun niteliksel karakteri ile ilgilidir. Aslında insandan ve maddi-somut

dünyadan yola çıkarak toplumsal bilince giden yolu anlamlandıran Marx, sezgiselliği materyalist anlamda eleştirmektedir. Evrensel insan tanımını dışarda tutarak coğrafi özgünlüğün oluşturduğu bilince eleştirel bir yaklaşım sergilese de Marx'ın mekândan başlayarak oluşturduğu kategorilerde hem mekânın saklandığı hem de üretim yoluyla tamamen toplumsal alanın merkezine alınabildiği gözlemlenebilir. İnsan-doğa ilişkisini, insan-doğa savaşını ve tarihsel hattaki tüm üretim biçimlerini sanayi, ticaret ve toplumsal gereksinimlerin üretimi ile ilişkilendiren anlayışta mekân-insan diyalektiği kendiliğinden kurulur. Hatta Feuerbach'ın tarih ve materyalizmi birlikte anlamlandıramadığını aktaran Marx (2010, s.52), “Feuerbach materyalist olduğu zaman tarihten uzak duruyor ve tarihi hesaba kattığı zaman da materyalist olmaktan çıkıyor” derken mekânın zaman karşısındaki maddi karşılığının altını çizer.

Marx, zamanın ve tarihin aldatici olabilme ihtimalini Feuerbach'ın yanlış materyalizmi ile anlatırken, mekânın maddi varlığının felsefi eylemdeki eksikliğini de çelişkili biçimde ortaya koyar. Bu bakımdan Marx aracılığıyla bilinç ve mekâna ilişkin düşünürken, mekânsal bilinç üretim ilişkileri ve bu ilişkilerin mekânı nasıl dönüştürdüğü ile açıklanmalıdır. Marx'ın düşüncesinden mekânsal bilince dair özgün bir anlam çıkarabilmek de ancak maddi mekânsal pratikler ile mümkündür. Her ne kadar bu düşünce soyutlama ve dil aracılığıyla temel maddi kavrayışı yitirme tehlikesi barındırsa da, mekânsal bilinç bir kategori olarak toplumsal alanda insan pratiği, hareketi ve buna bağlı olarak üretim ve işbölümü ile kavranabilir. İnsanın üretim ve hareketine dair tüm pratikler mekâna içkin, bilinç düzeyindeki pratiklerdir. Yani öznenin algılayışı ile toplumsal mekânın öznenin bilincinde kristalize olmuş hali arasında ontolojik olarak birlik mevcuttur: “Mekânda her şey ayrı olmasına ve algılayan sıfatıyla özne de diğer şeylerin dışında olmasına rağmen, mekânın kendisi ‘benim’, daha geniş anlamda öznenin ‘içinde’dir” (Simmel, 2015, s.172).

3.5. Mekânı Saran Bilinç: Değişim

Değişimin maddi mekânsal boyutu olarak para ya da değişimin kendisi toplumsal alana soyutlama düzeyleri olarak nüfuz eden mekân düşüncesinin felsefeden doğan çelişkilerini ve bu çelişkilerin pratik hayattaki karşılığını gösterir. Bu anlamda değişim, kapitalizmin hükmettiği mekân kavrayışının maddi boyutunu anlamakta önemlidir. Değişimin mekânsal görünümü olan “para, bir değer ölçüsü olarak,

metalarda içkin değerin ölçüsüne, emek-zamanına bir zorunluluk sonucu verilmiş dışsal bir biçimdir” (Marx, 2011b, s.103). Dolaylı olarak emek-zamanı temsil eden para, değişim sırasında yeni bir toplumsal görünüm kazanır. Dışsal biçimin ve şeylerin temsili olarak özneyi dışsal olan her şeyin birbiri ile ilişkili olduğu düşüncesine (Simmel, 1997) iten değişim kavramı bu yüzden müphemdir. Mekânsallaşan değer ve emek-zamanın temel çelişkisi mekânın asli değerini unutturan bir form olarak “tamamen düşünsel ya da zihinsel bir biçim” (Marx, 2011b, s.104) halini alır. Çünkü mekânda gerçekleşen işbölümüne dayalı her eylem zihinsel bir değişime tabii kalarak değişimin kendisini mekânsallaştırır (para), mekânın kendiliğini ve değer biçimini de “elle tutulur maddi biçimlerden oldukça farklı” bir yüzeye taşır. İşbölümünün karmaşıklığı ve emek-zaman ilişkisine göre karmaşıklaşan metanın değeri, ilk değer olma özelliğinin yitirildiği, değer mekânsal dolaşıma taşınarak mekânsal bir görünüm arz ettiği yeni süreçler doğurur. “Değişim, metaların kullanım değerleri olmadıkları ellerden, kullanım değerleri olacakları ellere aktarılmasını sağlayan bir süreç olduğu kadar, maddenin toplumsal bir dolaşımıdır da” (Marx, 2011b, s.112). Bilincin değişim ile beraber toplumsallaştığı bu yeni çevrimde para gibi mekânsal bir görünüme ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. Bireyin mekânsal sirkülasyonu değişime endeksli metanın hareketleri gibi esnedikçe kapitalist ilişkiler içinde görünmez ve toplumsal bir hal alır. Toplumsallaşan şey madde iken, maddi mekânsal kavrayış değişimin soyut ve çelişkili anlamları arasında sıkışır. Mekâna, etrafa, çevreye ve nesneye, onları oluşturan temel öge olarak devinimden uzak, sadece değişim değeri ile bakan işçi veya burjuva, gittikçe karmaşıklaşan değer ilişkisinde mekânı değişim aracılığıyla, meta ve para diye (Marx, 2011b) farklılaştıran tüketici göz olacaktır. Bu başkalaşım mekânın da başkalaştığı, mekânsal bilincin satın alma ilişkisi ile silindiği ve toplumsal alana dâhil olamayan bir mekân kavrayışının baş göstermesi anlamına gelir. Dolaşım, mekânı görünmez kılar. Bu ontolojik sorun ile dolaşım “zaman, yer ve bir yerlere bağlı bütün sınırlamaları ortadan kaldırır” (Marx, 2011b, s.121). Para haline gelerek mekânsallaşan her birim, meta iken mekânsal olduğundan daha görünmezdir. Artık paraya dönüşen metanın ne olduğunu bilmek daha zor, maddi mekânsal varoluşun meta ve para ile temsil edildiği kapitalist ilişkinin zihinsel mekânına girmek de daha çetrefillidir:

Çeşit çeşit şeyin eşdeğeri olan para en korkunç tesviyeci haline gelir. Zira para şeyler arasındaki her türlü nitel farkı ‘Kaç para’ sorusuyla ifade eder. Para olanca renksizliği ve kayıtsızlığıyla, bütün değerlerin ortak paydası haline gelir, şeylerin çekirdeğini, bireyselliklerini, özgül değerlerini ve kıyaslanamazlıklarını onmaz bir biçimde çıkarıp atar (Simmel, 2015, s.321).

Mekânda nesnelere ve eylemin kendisini salınırken gören fakat kendisi ile olan ilişkilerini anlamlandıramayan birey, varoluşsal bir sorun deneyimler. Git gide tüketim alanından analize tabi tutulan mekân ve nesne anlayışı, mekânın felsefesi olarak akışkanlığın ve sürekli hareketin, tüketimin felsefesi olarak paranın akışkanlığı içerisinde erimesine neden olur. “Satış ve satın almanın hiç bitmeyen değişmesi, paranın dinmeyen devrinde ya da paranın devinmesinde” (Marx, 2011b, s.135) sonsuz bir hareket algısı yaratır. Bu algı içinde toplumsal alanda görünür olması beklenen mekân kavramı, değişimin dalga etkisiyle toplumsal alandan izole edilir: “Paranın sürekli hareket halindeki akıntısında her şey eşit özgül ağırlıkla sürüklenir” (Simmel, 2015, s.321). Görünmeyen şey maddi kavrayışa zemin olan mekân değildir sadece. Nesnenin ve metanın da ilk halinden uzaklaştığı, paranın sonsuzluk hissi veren hareketine tabii bir bilinç oluşur. Bu çelişki toplumsal alanın dışındaymış gibi görünse de değişimin kendisi toplumsalın merkezidir:

Aslında para, sürekli olarak, metaları dolaşımdan çeker ve onların yerine geçer ve bu yolla sürekli olarak başlangıç noktasından daha çok uzaklaşır. İşte bunun için, aslında paranın hareketi metaların dolaşımının bir ifadesi olduğu halde, gerçekte bunun tersi oluyormuş gibi gelir; metaların dolaşımı, paranın hareketinin sonucu imiş gibi görünür (Marx, 2011b, s.12).

Mesele bu çelişkili konunun unutturduğu ve bütün toplumsal işbölümüne eklenen mekânsal kavrayışın bir yüzey olmaktan çıkıp, duyumsanamayan bir form halini almasıdır. Bu mekânsal formun temel kavrayışı değişimle başlar, meta ve bilincin metalaşması ile devam eder.

3.6. Mekânsal Bilincin Biçimi: Meta

Üretimin nihai amacı olarak meta, kapitalist üretim tarzının merkezinde mekânsal bir kategoriye dönüşmektedir. Bu kategorinin oluşturduğu anlamlar işçi ya da burjuva için kolayca yapılabılırken, anlamların deşifresi ve aktarımı işbölümünün maddi mekânsal kavrayışından daha zordur. Toplumsal mekânda belli bir matematikle var olan ve toplumsal mekânı dönüştüren işbölümü, fragmanlar halinde açıklanabilirken bu fragmanları dolduran, toplumsal mekânda yeni bir yüzey, form, hatta mekânsal biçim oluşturan meta ve “muazzam meta birikimi” sezgisel ve idealist yaklaşıma paralel olarak kendine gönderme yapan bir kısır döngüye neden olabilir. Yani metanın mekândan ve maddi formdan uzaklaşarak işbölümünü ve böylece mekânsal kavrayışı unutturabilme tehlikesi mevcuttur. Bu tehlike içinde metanın “her şeyden önce, bizim

dışımızda bir nesne ve taşıdığı özellikleriyle, şu ya da bu türden insan gereksinimlerini gideren bir şey” olduğunun altı çizilmelidir. Metanın toplumsal mekândan soyutlanması, onu kendi hegemonik düzlemine yerleştireceği için, metanın mekânsal bilince dair keskin bir yarılmaya sebep olması kaçınılmazdır. Metanın karşıladığı insan gereksinimleri “ister mideden ister hayalden çıkmış olsun, bir şey değiştirmez” (Marx, 2011b, s.47), meta mekândan soyutlanmaya başladığında ona dair analizin zorluğu baş gösterir. Bu bağlamda metayı değişim değerini önceleyerek değerlendirmek mekânsal maddi analizin tehlike odağıdır. Fabrikada üretilen ürünün dolaşıma girdikten sonra mekânsal analizine girişmek emek-değer ilişkisinin odağında bulunur: “En sonu, hiçbir nesne, yararlı bir şey değilse, değere sahip olamaz. Eğer o şey yararsız ise, onda bulunan emek de yararsızdır; bu emek, emek sayılmaz ve bu yüzden değer yaratmaz” (Marx, 2011b, s.53). Marx’ın öngörüsündeki değer-meta çelişkisi, mekândaki çelişkileri de açıklar. Toplumsal alana kullanım ve değişim değeri ile giren metanın, mekânda üretilmemişçesine/var olmamışçasına idealize edildiği bir çelişki ortaya çıkar. Mekândan soyutlanan metanın herhangi bir yüzeye ait ve tabi olmadığı düşüncesi, metanın biri fiziksel ve doğal biçim, diğeri de değer biçimi (Marx, 2011b) olarak ilişkiye girdiği toplumsal alanda üçüncü bir biçimin çelişkisini doğurur. Bu yüzey ve biçim, metafiziğin gizlediği bir meta-mekân ilişkisinde bulunur. Mekândan nesneye ve nesneden değişim değeriyle kutsanan metaya varana dek metafizik hareket kendine göndermede bulunan metanın göstergeleri ile doludur. Öyle ki, değer ve değişimin etkisinde insanın mekândaki hareketi ve salınımı bile akışkan, mobilize (Simmel, 1997) ve metanın etkisine tabidir. Marx (2011b, s.81), nesnenin emek-değer sürecine katılımına “meta olarak ilk adımını atar atmaz, tamamen başka bir şey” olacağı öngörüsüyle yaklaşmaktadır. Bu demek oluyor ki, daha evvel işbölümü ile toplumsal alandan soyutlanan mekânsal bilinç ve farkındalık gibi, toplumsal alana emek-değer ile giren metanın aldığı metafizik boyut da nesneden, hareketten ve bunlara bağlı olarak mekândan kopuşu doğurur. Yeterince somut bir gösterge olması sebebiyle, toplumsal alana girdiğinde maddi kavrayışı gerektireceği düşünülen mekân kavramı da yeniden soyutlanır: “İnsanlar, herhangi bir biçimde, başkaları için çalışmaya başladıkları andan itibaren, emekleri, toplumsal bir biçim” aldığından, toplumsal alana daha yoğun bir şekilde, üretim ve işbölümüyle giren mekân görünmez kılınır. Bu çelişkinin emek-değer boyutu; “üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında kurulan bir ilişki olarak” (Marx, 2011b,

s.82) tanımlanır. Simmel'in gören ve görülen arasında kurduğu özne-nesne ayırımında olduğu gibi mekânda konumlanmış her şey özneyi sardığı için bilinç, nesne tarafından görme ilişkisinin çarpıtılmasına maruz kalır: “Kişi başkasını kendi içine aldığı bakışla kendisini açığa vurur, insan özne nesnesini tanımaya çalışırken yaptığı edimle kendisini nesneye teslim eder” (Simmel, 2015, s.222). Emek de böylece mekândan ayrılarak zihinden de kolayca ayrıştırılabilir bir hal alır. Mekânın belirlemediği bir görünüm olarak emeğin merkeze alındığı üretim ilişkisi içinde toplumsal mekân unutulur. Daha önce işçinin bilincinin belirlendiği işbölümüne bağlı mekânsal kategori daha somut bir biçimde önemsizleşir. İşçinin ya da öznenin kurması beklenen maddi mekânsal kavrayış, mekânın olmadığı, metanın ise kendini imlediği ve işçinin mekânsal varlığını belirleyen bir hal alır:

Emeğin ürünlerinin, metalar haline, niteliklerinin duyularla hem kavranabilir hem de kavranamaz toplumsal şeyler haline gelmelerinin nedeni budur. Bunun gibi, bir nesnede algılanan ışın, bize, görme sınırlarımızın öznel etkilenmesi olarak değil de, gözün dışında bir şeyin biçimi gibi geliyor. Oysa görme olayında her zaman, ışının bir şeyden başka bir şeye, dıştaki bir nesneden göze fiilen geçmesi söz konusudur. Fiziksel şeyler arasında fiziksel bir ilişki vardır. Ama metalarda bu farklıdır (Marx, 2011b, s.82).

Bu ilişkinin sınırı aşıldığında ise meta fetişizmi doğar. Buna kolayca mekânın unutulduğu hegemonik bir ilişki içerisinde metaların fetişleşmesi de denebilir. Fetişleşme, metanın mekânda üretildiği an başlar. “Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışverişen ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan” meta fetişizmi, niceliksel olarak işçinin ve burjuvanın bilincinde mekân düşüncesini unutturur. Çünkü insanların “kendi toplumsal etkinlikleri, nesnelerin etkinliklerinin biçimini alır ve onlar nesnelere yöneteceğine, nesnelere onları yönetir” (Marx, 2011b, s.83-85). Toplumsal bilincin mekâna yaklaşması ise materyalist kavrayışın mekân aracılığıyla açıklanmasıdır. Bu bağlamda egemen ideoloji nesnelerin bilinci yönettiği bir kavrayışı benimser ve mekândan uzak işçi bilinci, işçinin kendi farkına varabilme ve maddi mekânsal algı oluşturup zihinsel direniş hatları oluşturabilme ihtimallerini uzağa taşır. Marx (2011b, s.92) tüm bu çelişkiyi metanın merkezinden, ironik bir şekilde yeniden sorar ve deşifreyi değer alanından başlatır. “Metalara dili olsaydı şöyle derlerdi: kullanım değerimiz insanları ilgilendirebilir. Nesne olarak o bizim bir parçamız değildir. Nesne olarak bize ait olan şey değerimizdir”. Bu durum mekânı saran meta üretimi için de pek tabii geçerlidir. Mekân, işbölümü veya meta fetişizminin saklandığı maddi boyuttur. Bu ilişkiler mekâna işlediği için, mekânı aracılığıyla sorulan

sorulara bilincin mekânda gerçekleştiğinin çeşitli cevapları alınır. Bilinç ve mekân arasında kurulan her ilişki, bilincin, aynı zamanda sermaye ve nesne olarak dolaşıma girdiğini gösterir. Bu, hem bilincin mekânla bağıni hem de dolaşıma giren bilincin mekân aradığını, yeniden üretilerek çoğul mekânsal kategorilere ihtiyaç duyduğunu belli eder.

3.7. Mekânsal Bilincin Parçalanması

Adam Smith'in günlük yaşama dair öngörülerine referansla günlük yaşamdaki uğraşların insanın kendi kavrayışını da engelleyebileceğini işbölümü aracılığıyla analize katan Marx, işin durağanlaştırdığı işçi bilincinden bahseder. Hem işyeri hem işyerinde üretilen meta hem de üreten ve üretilen olarak makine, işçiyi yaşamı boyunca parçası olduğu iş konumuna hapsederken, işin aşamalarını oluşturan mekân ve bedene bağlı mekânsal konum metanın gerisinde kalır. Bu bağlamda metanın özel mekânsal boyutuna ek olarak evrensel ve daha kırılğan-soyut mekânsal boyutunu da tartışmak gerekir. Çünkü 'hiç görmediği metanın üretimi olarak işçinin bilinci' mekândan soyutlanırken, 'meta neden mekândaki temel gösterge haline gelir' sorusu sorulmalıdır. Bu sorunun cevabı mekâna dayalı bilincin parçalanmasında aranır, üretime ve metaya tabi olan işçi için emek sürecinin karmaşası devreye girer.

Mekân ve bilinç arasındaki bağ açısından diğer bir sonuç olarak yorumlanabilecek parçalanma, işçinin mekân-bilinç formülünü de parçalı bir analize götürür. Üretim sürecindeki ve ilişkilerindeki değişim mekânla kurulan ilişkide bilincin parçalandığı boyutları da toplumsallaştırır. "Son yüzyıldır nesnelere ve bilgide, kurumlarda ve hayatımıza konfor getiren eşyalarda cisimleşmiş olan muazzam kültüre baktığımızda" (Simmel, 2015, s.327) eşya ve nesnenin mekânı sararak oluşturduğu bilinç, nesnenin ve metanın üretimine yetişemeyen, zihinsel olarak bu duruma dahil olamayan bireyin zihinsel parçalanışını dile getirir. Simmel bu parçalanışı metropolü merkeze alarak açıklar:

Metropolün her türlü kişisel hayatı saf dışı bırakan bu kültürün gerçek arenası olduğu açıktır. Burada binalarda ve eğitim kurumlarında, mekân fetheden teknolojinin yarattığı harikalarda ve konforda, cemaat hayatı oluşumlarında ve devletin gözle görülür kurumlarında öyle ezici bir billurlaşmış gayrişehsileşmiş tin vardır ki kişilik onun etkisi altında kendisini muhafaza edemez tabiri caizse (Simmel, 2015, s.327).

Bilinci insanı çevreleyen şeyin oluşturduğu ilişkiler ekseninde ele alan Marx (2010, s.55) ise, bilincin “diğer insanlarla karşılıklı ilişki kurma gereksinimi ve zorunluluğuyla” birlikte değerlendirilmesinde, tüm üretim biçimlerinin gerçekleştiği mekânlardaki sınıfsal bilincin önkoşulunu analiz eder. Bu öngörü içerisinde mekânsal bağlanmayı değil de işbölümü ve maddi faaliyet ile toplumsal alana bağlanmayı önceleyen görüş mekânsal bilincin toplumsal alandan silinmesine sebep olur. Fakat tartışma bir adım daha derine taşındığında, her zaman saklanması istenen, görmezden gelinmesi beklenen bir sınıfsal hâkimiyet okuması yapmak mümkündür. Bu okumayı ise egemen sınıfın oluşturduğu egemen bilinç çerçevesinde yapmak anlamlıdır. Mekânın hâkimiyetini de elinde bulduran egemen sınıflar ve buna bağlı olan egemen düşünce, bahsi geçen körleşmenin yaratıcısıdır:

Maddi üretimin araçlarını elinde bulduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretimin araçlarını da emrinde buldurur, bunlar o kadar birbirinin içine geçmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır (Marx, 2010, s.75).

Mekâna ait ama mekân üzerinde söz sahibi olmayan topluluklar, mekân üzerinde, nesne ve alet üzerinde bilinç geliştirip, var olmanın temel kategorilerinden biri olan mekân üzerine düşünce üretebilme gücünden de mahrum kalırlar. Egemenlik sarmalının materyalist boyutu, mekânın maddi boyutunu unutturup, toplumsal varoluşun mekânsal boyutlarını egemenin ideolojisine çevirir. Bu ideoloji ise tarihseldir.

Bu bağlamda tarih eğilip bükülebilen bir ideolojik konum olarak varlık göstermez sadece, mekânsal maddi koşullar da zihinsel egemenlik düzeyinde görmezden gelinebilir. Hatta zamana bağlı tarihsel konumlar gibi görülüp, esnetilen kavramlar olmak yerine, hiçbir zaman gösterilmeyen kavramlar olarak kalırlar. “İnsanlarla doğa arasındaki ilişkiler, bu yüzden, tarihten dışlanır, bu da doğa ile tarih arasındaki karşıtlığı doğurur” (Marx, 2010, s.69). Bu ilişkide, zamana bağlı olarak tarihin ideolojik konumu egemenlik açısından aldatıcı bir toplumsal kategoriye işaret eder. Asıl tarihsel olan şeyin maddi mekânsal karşılığı ve bunun ürettiği işbölümüne dayalı toplumsal yapılanma göz önüne alındığında, tarihin maddi olmayan boyutu, yani zaman, mekânsal boyut üzerinde ideolojik olarak kullanılır. Öyle ki üretici güç ve üretici konum ile tarihsel konum arasında ilişki kurulurken, eski tip örgütlenmeler ve gelişim biçimlerinin kapitalist ilişkiler ve sermaye üzerinden temel analizi mekânsal olarak yapılır. Tarihsel alandaki sömürge fetih ve karşılaşmalarda kurulan yeni sermaye

bilincine örnekle Marx (2010, s.106), “Kuzey Amerika gibi zaten gelişmiş bir tarihsel dönemle başlayan ülkelerde, gelişme hızlı olur. Bu gibi ülkelerde, terk ettikleri ülkelerin gereksinimlerine uygun düşmeyen karşılıklı ilişki tarzları yüzünden göç eden ve buraya gelip yerleşen bireyler dışında önceden mevcut doğal koşullar yoktur” diyerek hem tarihsel birikimin mekânsal koşuluna (varılan yer için) hem de zamanın maddi mekânsal boyutuna (giden topluluğun gelişmişlik düzeyi) dikkat çekmektedir.

3.8. Mekânsal Bilincin Çelişkisi: Makine

“Artı değer üretme aracı” (Marx, 2011b, s.359) olarak makine, meta fetişizmine olanak sağlayan bir geçiş olarak mekânsal bilinci de belirler. Artı değeri hem kendi yüzeyinde işleyen hem de varlığıyla artı değer yaratan makine ve mekân ilişkisi, beden bu kavramların arasında var olduğu bir üretim ve hareket ilişkisi olarak okunabilir. Parça, üretim ve işçi ilişkisinin dolaylı aracı olan makine, tamamen makine sistemine dayanan sanayi kapitalizmde yeniden evrilir. İşçi ve üretici artık makinenin parçasıdır. Makineye eklenen beden ve üretimin uzantısı olarak beden, makineye dayalı üretimde daha çok erir: “Basit elbirliğinde ve hatta işbölümüne dayanan elbirliğinde, tek başına çalışan işçinin yerini kolektif işçinin alması, az çok rastlantıya bağlı bir şey gibi görünür. Oysa makineler, daha sonraki durumlarda, birkaç istisna dışında, yalnızca birleşmiş emek ya da ortaklaşa emekle işletilir” (Marx, 2011b, s.372). Bu ilişkide ise kolektif üretimin içinde görünmez kalan mekân, bir kat daha soyutlanmak durumunda kalır. Kolektif emeğin merkezinde mekân ve makine de meta halini alır. Meta gibi fetişleşen makine, dolaysız zararlı etkisini en çok işçi üzerinde gösterir. İşçi ile yarışan makine, kolektif emeğin görünmez kılındığı sömürü ilişkisi içinde burjuva tarafından kolektif emeğin fetişleşmiş merkezi olarak görülür: “Emek aracı, makine şeklini almaz, bizzat işçinin rakibi olur” (Marx, 2011b, s.412).

Rekabet ilişkisinde ise dezavantajlı işçinin emek gücüne daha kolay el koyulur. Kadın ve çocuk işçilerin yaş ve konum gözetilmeksizin (Marx, 2011b) emeklerine el koyan burjuva, makineyi araç olarak kullanır. Kadın ve çocuk emeği, kolektif emeğin görmezden geldiği ucuz emek olarak makine ve mekân ile doğrudan bir ilişki içine girer. Hem çocuk işçi hem de kadın işçi üretim yeri olan mekânla kurulan ilişki de mekânsal bir yarılmaya maruz kalır. Ev ve fabrika arasında çatışarak birbirini dönüştüren mekânsal bilinç ne bir çocuğun üretim mekânını içselleştirmesini ne de bir

kadının silinen kolektif emeğinin odağı olarak mekânsal varoluşu imler: “Kapitalist hesabına yapılacak zorunlu iş, yalnız çocukların oyun alanlarına el atmakla kalmamış, aile çevresinde bireylerin kendileri için diledikleri gibi harcayabilecekleri zamana ve emeğe de el atmıştır” (Marx, 2011b, s.380). Bu durum aynı zamanda doğal olarak yapılandırılan mekânsal aidiyetlerin de egemen düşünce aracılığıyla alıkonulmasına işaretler. Üretim mekânında sadece mekânın nesneleştiği bir işbölümü değil, çocuklar, erkekler ve kadınlar için farklı anlamlara gelen bir mekânsal konum belirir. İşgününün uzatılması ve vardiya sistemi de bu duruma eşlik eder. Vardiya ve emeğin zaman ile tanımlanması işçinin içinde bulunduğu mekânın farkına varmasını engeller. Günün her saati emeğin emildiği bir kapitalist zamana işaret ederken, mekânın varoluşun temel ve doğal bir kategorisi olarak işçinin emeği ile kurduğu organik bağ yozlaşır. Bu yozlaşma emek-zaman ikileminin doyumsuzluğu ile mekânı da tüketir. Makinenin yarattığı üretim açlığı “sermayenin, başkalarının emeğini sömürmek konusundaki iştahını kamçılıyarak yeni dürtüler” (Marx, 2011b, s.387) oluşturur. Bu dürtüler mekânı, işçinin üretim yapmak zorunda olduğu bir yüzey olarak yeniden kurarken, toplumsal mekân kavrayışı hiçbir zaman öncelikli bir anlam oluşturmaz. Makine ile başlayıp, fabrika ile yeniden oluşturulan toplumsal mekân, mekânsal bilincin gizlenmesine neden olur. Makine ve fabrika ile sadece elbirliğine dayalı ilişki kuran işçi, mekânsal bölünmelerin odağında yer alırken, mekânsal konumunu idrak edemeyecek kadar burjuvanın bilincine mahkûmdur:

Fabrikada işbölümünün yeniden ortaya çıkması, esas olarak, işçilerin özelleşmiş makineler arasında dağılımı ve işçi kitlelerinin, fabrikanın çeşitli bölümleri arasında gruplar halinde örgütlenmemiş olmalarına karşın, her biri, bir araya getirilmiş benzer makinelere dağılması yüzünden, aralarındaki elbirliği, basit bir elbirliğidir (Marx, 2011b, s.403).

Makinenin kullanımıyla mekânın kullanımında kısmen esnekleşebilme ihtimali doğan işçi, esnekleşme olanağını emeğinin üzerindeki tahakküm ve müdahaleler yüzünden kullanamaz. Belli bir rutinin bedensel parçası olarak mekâna fetişleştirilerek dâhil olan işçi için “aynı aleti yaşam boyu kullanmanın verdiği uzmanlık, şimdi, bir ve aynı makineye yaşam boyu hizmet etmenin verdiği uzmanlık halini alır” (Marx, 2011b, s.404). İşçi makineye biat ederken, makine işçinin ölüm aracı olur. Fabrikadaki fizyolojik konumun işçi üzerindeki ölümcül etkisi, makinenin merkeze alındığı bir mekânda işçinin bedenini daha önce belirtildiği gibi saf kolektif emeğe indirgeyerek, fabrikadan da siler. Hindistan’daki dokuma işçilerinin makine karşısındaki sefaletini, ölüm tarlaları oluşturan bedenlerini aktaran Marx, buna benzeyen birçok örnekte

makine ve işçi arasındaki çelişkili konumu açıklar: “Kapitalist üretim tarzının, işçiye karşı, bütünüyle emek araçlarına ve ürüne kazandırdığı bağımsız ve yabancılaşmış nitelik, makine aracılığı ile tam bir uzlaşmaz çelişki halini almaktadır” (Marx, 2011b, s.413). Bu durum aletlerin mekanik kusursuzluğuna bağlı olarak maddi mekânsal bir tasarım yaratır. Makineler atölyeyi, fabrikayı ve aletin devamı olan işçi bedenini birer çelişkili mekân haline getirir. Bu çelişkili konumun büyük ve genişleyen ölçekleri, üretim mekânından başlayarak, evrensel bir örtük mekân kavrayışı oluşturur. Bu mekânlar çelişkili konumunu her zaman hissettiren ama sermayenin mekândaki tahakkümüne bağlı olduğu için varoluşsal konumunu (hareket ve devinim) ve potansiyelini güce dönüştüremeyen mekânsal kavrayışlardır. Marx, bu suni boyutu, toplumsal anlamların dışında var olmaya çabalayan bireyin sadece kendi anlam dünyasına gönderme yaptığı düşünce sistemi ile açıklar:

Bireyler her zaman kendilerinden hareket etmişlerdir, her zaman kendilerinden hareket etmektedirler. Onların ilişkileri, onların gerçek yaşam süreçlerinin ilişkileridir. Onların ilişkilerinin kendilerine karşı bir özerkliğe ulaşması nereden geliyor? Onların kendi öz yaşamlarının güçlerinin, kendilerine karşı kadiri mutlak hale gelmeleri nedendir? (Marx, 2010, s.119).

Bu soruların maddi mekânsal cevabı işbölümünde arandığında, emek sürecinden mekâna dair sistematik analiz üretebilecek basamaklar her an düşünsel yarılımlara sebep olur. Ne var ki, evrensel ölçekten geriye gidip, kentler arasındaki sermaye ilişkilerinin sanayiden de önce filizlenmeye başladığı bir ilk sonuç (Marx, 2010) olarak manifaktürlerin mekânsal analizi, bahsi geçen çelişkileri anlamayı da kolaylaştırmaktadır.

3.9. Mekânsal Farkındalık: Manifaktür

Erken dönem kapitalist üretim ilişkilerinin belirlendiği bir geçiş ve üretim biçimi olarak manifaktür, maddi mekânsal belirlenmenin insan hareketi ve işçinin mekândaki pratikleri aracılığıyla oluşturulduğu bir örnek ve Marksist düşüncenin kapitalizm analizinde önemli bir mekânsal ölçek sunar. “Çeşitli bağımsız el zanaatlarına bağlı olan ama belli bir malın son şeklini alabilmesi için” (Marx, 2011b, s.327) kapitalistin denetimi altındaki mekânda üretim parçalarının teker teker işçinin elinden geçmesiyle ya da farklı zanaatkârların aynı mekânda bir kapitalist için çalışmasıyla ortaya çıkan ve işbölümüne dayalı elbirliği olarak nitelendirilen manifaktür, hem eski tip işbölümünün

mekânsallığının hem de fabrika süreçlerini doğuran mekânsal örgütlenmelerin analiz edilebileceği bir geçiş sunar. Bu ölçekte zanaatçıların aynı mekândaki elbirliğinden doğan ve uzmanlaşan zanaatçının kendi bağımsızlığından koparak aynı mekânda işbölümüne başladığı aynılaştırma ve ayrışma dinamikleri açısından manifaktür, üretim ve mekân arasında diyalektik bir ilişki oluşturur. Bu ilişkinin bir boyutu sınıfsal birlikteliğin ön koşulu olan mekânsal birlikteliktir: “Bir fabrikadaki işçiler, bir amfideki öğrenciler, bir taburdaki askerler kendilerini bir şekilde bir birlik gibi hissederler” (Simmel, 2015, s.227). Diğer boyut ise mekâna dair bilincin parçalanması ve işçinin maddi mekândan kopmasıdır.

Bu iki boyutun duyuşal anlamlarını Simmel’in sosyo-psikolojik tespitleri ile açıklamak mümkündür. Müze ziyaretçileri ile konser dinleyicileri arasında dışsal faktörler ve mekânın tüketimine dair bir analogi sunan Simmel, iki grup arasındaki ortaklaşma ve ayrışmayı, mekânsal dinamikler ve duyuşal bağlar ile açıklar. Bu bağların manifaktürdeki karşılığı üretim sürecinin son biçiminde, “parçaları insan olan bir üretim mekanizması” (Marx, 2011b, s.329) olarak değerlendirilirse, biçimin temel bileşeninde mekânın merkezileştiği görülür. Aynı mekânda benzer pratikleri gerçekleştiren ama eski zanaatın bütünlüğünden yoksun ve daha çok parçalı hale gelen üretim, emeğin zamanını kısaltır. Mekândaki birliktelik zamanın ve üretimin hızı ile gözden kaybolur. Fakat aynılaştırılan mekânsal pratikler, mekânı bir ortaklaşma alanı da kılar. Tıpkı fabrika dışındaki mekânlarda (kentte) kurulan bütünleşmenin “zihinsel ve ruhsal özelliklerin bireyselleşmesine” (Simmel, 2015, s.326) yol açması ve üretimden soyutlanan insan bilincinin parçalanması gibi yeni bir ilişki oluşur. Bu ilişkinin momentleri olarak parçalanma, bölünme, ayrışma, ortaklaşma ve rutin, işçinin bilincinde mekânı da diyalektik bir kategori kılar. Üretim için işbölümünde yapılan değişiklikler mekânsallaşır ve mekânla kurulan ilişkide her üretim biçimi yeni bir mekânsal evre oluşturur. İşçinin bilincinin ortaklaştığı ve parçalandığı klasik varsayımlar mekânı işçinin toplumsal varoluşunun da merkezi kılar. Üretimdeki mesafenin ve parça-bütün ilişkisinin yarattığı zihinsel bölünmede “bedensel yakınlığın ve mekân darlığının zihinsel mesafeyi daha da görünür kılması” (Simmel, 2015, s.324) fabrika ölçüğünde de gerçekleşir.

Bağımsız parçaların bir araya gelmesiyle, ilişkili süreçleri takip eden üretim, farklı mekânsal süreçlere karşılık gelir. Üretim süreci ve bu süreçte mekânla girilen ilişki üzerinden farklı bilinç biçimleri ortaya çıkarken mekânla kurulan ilişkiler de

çeşitlenir. Üretim biçimlerinin farklılaşması üzerinden aynı mekânda/aynı üretim biçiminde farklı konumlar belirir. İşbölümü, makine, fabrika, manifaktür, farklı konumlar için farklı anlamlar ifade eder ve farklı mekânsal varoluş biçimleri oluşur.

Marx'a göre (2011b, s.338), “çok sayıda parça-işçinin birleşmesi ile oluşan kolektif işçi, manifaktür döneminin kendine özgü makinesidir.” Üretimin işleyişi içerisinde makinanın devamı olarak beden, işçiyi makinanın düzeni olarak konumlandırır. İşçilerin toplumsallığı işbölümüne, rutin işe ve uzmanlaşmaya bağlı olarak çeşitli kategorilere maruz kalır. Parça ürünlerin, parçalanmış işbölümünün ve parça işlemlerin alanı olarak manifaktür, mekâna art zaman ve eşzaman arasında boyutlar katar. İşçinin bilincinin temel taşıyıcısı olarak iş, işçinin bedeninin bir mekânsal gösterge olarak parçalanmasından kaynaklanır. Yine alet, makine ve mekâna bağlı olarak bedenle kurulan bütünlük, parça işlemlerin birleşmesi gibi bedenden zihne doğru mekânsal bir bütünlük oluşturur. “Zaman içerisinde birbirini izleyen çeşitli parça-süreçler, bir alan içerisinde yanyana giden eşzamanlı süreç halini alırlar” (Marx, 2011b, s.335).

Çok sayıda işçinin eş zamanlı çalıştırıldığı bir süreç olarak kapitalizm, emeğin bireysel farklarını ortadan kaldırır. Bu durum belli bir mekânsal ortaklığı ve bilincin mekân aracılığıyla ortaklaşmasını doğurur. Simmel duyulara bağlı olarak, mesafenin yarattığı modern işçi konumundan bahseder, mekânı algılamanın koşulunu kavramsallaştırır:

İster top tüfek yapıyor olsunlar ister oyuncak, bütün ücretli emekçilerde ortak olan şeyi kuşatan bu muazzam güçlü kavram, önceki yüzyıllarda ortaya çıkamazdı, zira o zamanların loncaları genellikle birbirilerine çok daha yakın, birbirleriyle çok daha samimiydiler; esasen kişisel ve sözlü iletişime dayalıydılar ama fabrika işliğinden ve kitlesel toplantı imkânından yoksundular (Simmel, 2015, s.228).

Emeğe bağlı olarak bireysel farklarının yok olması mekân, işbölümü ve bilinç arasındaki bağın diyalektik analizini gerektirir. Bu durumun bir ayağı mekânsal bilincin ortaklaşması diğer ayağı ise manifaktürün biçim olarak toplumsal alanda yaratacağı farklılaşma ve karşılaşmalardır. Farklılaşma, “kastlar ile loncalar, bitkiler ile hayvanların, türler ve çeşitler içerisinde farklılaşmasını düzenleyen aynı doğal yasaların işlemesiyle” (Marx, 2011b, s.330) eşgüdümlü olarak toplumsal olarak da işlenir. Manifaktürdeki işbölümü toplumdaki işbölümüne hem değişim hem de karşılaşmanın yansması olarak yansır. En ilkel işbölümü ve aile, kabile ilişkilerinde, ürünlerin değişimi ile işbölümüne bağlı olarak boyunduruk altına alınan topluluklarda (Marx,

2011b) bile toplumsal işbölümü birbirinden farklı üretim parçalarının bağlantısı halinde, birbirini oluşturan ve üreten karşılaşmalar ve meta alışverişleri sayesinde gerçekleşir. Bu bağlamda manifaktürdeki işbölümü, toplumdaki işbölümün ön koşulu olarak bir geçiş formu ve mekânsal karşılaşmaların boyutlandırıldığı bir toplumsal ölçektir.

İşbölümüne bağlı olarak bağımsız emekleri birleştiren, toplumsal işbölümünde ayrı gibi görünen, aslında emeği tek bir hatta birleştiren şey, işbölümünün “ürününün meta olmasıdır” (Marx, 2011b, s.344-347). Bu durum ise mekânı içeren ve mekânda oluşturulan bir parça olarak işbölümünü birleştiren şeyin, aslında mekân olduğunu hatırlatır. Meta, tüm toplumsal ölçeklerde, farklı ekonomik yapılanmalarda ve birbirinden farklı koşullarda ortak bir mekânsal ayrıçtır: “Oysa manifaktürde uygulandığı şekliyle, işyerindeki işbölümü ancak kapitalist üretim tarzına özgü bir durumdur”. Manifaktürün bu boyutu hem kapitalist mekânsal örüntüleri anlamaya hem de mekânsal bilincin neden görmezden geldiğine ilişkin soruların cevaplanmasına yardımcı olur. İşçi, kapitalistin bilincine maruz kaldığı için, kendisini var edecek alanı işbölümü ile anlamlandırmaz, fakat kapitalistin ya da metanın oluşturduğu bilince hapsolür. Meta ve üretimle kurulan ilişkide bu bilinci kendinden zanneden işçi için varoluşun ve toplumsal olarak kendi konumunun farkına varabilmenin anahtarı, içinde bulunduğu mekânı algılamaktır.

Bu durumun ön koşulu olarak mekânsal kavrayış, üretimin merkezi ve modernliğin mekânı olan kentte gerçekleşir, kent-kır ayrımında keskinleşir.

3.10. Bilincin Aktığı Mekânlar: Kır-Kent ve Konut

Weber (2015), şehrin tarihsel analizini nüfusa bağlı yoğunlaşma, kentsel topluluk, askeri ve yönetsel koşullar ve ticaretin gelişmesi gibi kavramlarla yaparken, analizinde iki uçlu toplumsal ve mekânsal kavrayış oluşturmaktadır. Marksist mekânsal anlayışta temel yarılmanın idealizm ve materyalizm arasında oluşması gibi, bu anlayışta da şehri ikiye bölen şey yönetim ve organizasyonun doğurduğu somut kentsel ölçekler ile sosyal eylemlerin gerçekleştiğı şehirde davranışçılığa bağlı mekânsal ölçeklerdir. Örneğin Weber’in şehir analizinde birleşen kale-asker ve pazar-ticaret kavramları mekâna dair soyutlamaların ölçeğini betimler. Bir kaynaşma alanı olarak şehir, sosyal ilişkiler, sosyal eylemler, sosyal kurumlar ve topluluk fikrinin mekânsal önkoşullarıdır. Bu durum, doğrudan, sosyal davranışçılık biçimi olarak mekânsal bilincin toplumsal

karşılıklarını ilgilendirir. Bir karşılaşma alanı olarak şehir ise mesleklerin, farklı sınıfsal ve sosyal geçmişlere ait toplulukların birleştiği, ekonomik ve toplumsal temelli şehir teorilerini doğuracak iktisadi bir temelde var olur. Bu durumu “kentsel topluluk” (Weber, 2015, s.93) kavramıyla analiz eden Weber, bir yanı asker, bir yanı pazar, diğer yanı politik-idari otaklıklar olan kentin anlamını çok yönlü mekânsal ölçeklerle kurar: “Ne iktisadi anlamda ‘şehir’ ne de sakinlerinin özel politik-idari yapılarla donandığı garnizon, mutlaka bir ‘topluluk’ oluşturmaz.”

Bu analiz saf coğrafi bir ekseninde açıklandığında, mekânın insanla olan ilişkisi gözden kaçır. Hâlbuki kentin oluşumunu üretim ilişkilerinin de kente taşındığı kapitalist geçişte aramak kent ile kırsal arasındaki, eski tip şehir ve yeni kapitalist kent arasındaki geçişleri de doğru analiz etmekle ilgilidir. Mekânsal bilinç tarihsel olarak mekânın hangi açılardan belirlendiği ile ilgilidir ve mekânın kırsal ile kent arasında yeniden anlamlandırıldığı dönüm noktası, kapitalist ilişkilerin başlangıcında aranmalıdır. Mekânsal bilince dair “iyi gelişmiş ve meta değişimi ile ortaya çıkmış olan her işbölümünün temeli, kent ve kırsal arasındaki ayrılıktır” (Marx, 2011b, s.341), bu temel işçinin bedeni ve işbölümüyle başlayan, metanın ve makinanın toplumsal mekân algısını değiştirdiği soyutlamalar aracılığı ile var olur. Kentin kendisi de bu soyutlamaya tabidir ve metanın merkeze alındığı bir görünüm arz eder. Çünkü Ortaçağ ticaret şehrinden, modern kapitalist kente geçiş en nihayetinde ticaret ve sanayi arasındaki ekonomik geçişin sonucudur. Sanayinin merkezi görünümü, her şehirde ve bölgede kendi özgül mekânsal yapısı ile var olsa da, kapitalist ilişkilerin o kenti ekonomik yapı ile belirlediği açıktır: “Sonuçta, eğer şehirlerin ekonomik açıdan sınıflandırılması mümkünse, bu, şehirlerin hâkim ekonomik bileşeni açısından yapılmalıdır” (Weber, 2015, s.79). Mekânda en görünür ekonomik bileşen para ve değer iken, bunların yarattığı maddi mekânsal bilinç toplumsal alanın aurasını belirler, şehirde yayılan somut mekânsal yapılar olarak metalaşma da toplumsal bilince kent ölçeğinde para ekonomisi ile işler.

Simmel’e göre (2015, s.318), “Metropol daima para ekonomisinin yeri olmuştur”. Para ekonomisinin yarattığı metalaşmanın mekânı olarak, kent ve kırsal arasındaki mekânsal bölünmenin diyalektik yapısı da bu soyutlamalardan etkilenecek kısmen daha görünür sorunları açık eder. Bu sorunları belki de ilk kez ve tüm gerçekliğiyle *İngiltere’de Emekçi Sınıfların Durumu* (1845) adlı yapıtında ayrıntılarıyla aktaran Engels, proletaryayı felakete götüren nedenleri, kırsal kent çelişkisi özelinde,

büyük kentlerin durumu, tarım proletaryasının durumu ve kentteki yaşam rekabeti başlıklarıyla analiz eder ve “büyük şehirlerin kapitalizmin en karakteristik mekânları olduğunu belirtir” (Hobsbawm, 2013, s.10). Rasyonel olmayan ve tarıma dayalı eski tip üretim biçimlerinin yerini alan ve kentlerde yükselen sanayiye dayalı üretim, “nüfusu büyük merkezlerde toplayarak, kent nüfusuna gittikçe artan bir ağırlık kazandırırken, bir yandan toplumun tarihsel devindirici gücünü yoğunlaştırdığı gibi, öte yandan da insanla toprak arasındaki madde dolaşımını bozar” ve “hem kentli emekçinin sağlığını hem de kır emekçisinin zihinsel yaşamını tahrip eder” (Marx, 2011b, s.481). Tahrip edilen sadece kırdaki emekçinin zihni ya da kentteki emekçinin bedeniyle başlattığı işbölümüne dair yarılma değildir. Bedenden kente uzanan mekânsal algı içinde kapitalist kent, tüm işçilerin zihninde boşlukları doldurulamayan yeni imgeler oluşturur: “Bu yüzdendir ki şehirler aynı zamanda dünyadan bezme tavrının da gerçek mekânıdır” (Simmel, 2015, s.322). Kentin yarattığı, kente bağlı zihinsel mekânsal yarılma kır-kent özelinde, bilincin katmanlarının öznesi olan kent imgesi ile anlamlandırılabilir:

Şehir, caddeden her geçişle, ekonomik, mesleki ve toplumsal hayatın tüm temposu ve çeşitliliğiyle, ruhsal hayatın duysal temelleri konusunda kasaba ve taşra hayatıyla kendisi arasında derin bir karşıtlık kurar. Metropol farklılıklara bağımlı bir mahlûk olarak insanı taşra hayatının gerektirdiğinden daha çok bilinçliliğe mecbur eder (Simmel, 2015, s.318).

Fakat kentin ve metropolün kapitalist ilişki ağlarınınca belirlendiği zamanlardan önce de şehrin organizasyonunun iktisadi bir organizasyon olduğu unutulmamalıdır: “Bir evler topluluğuna sahip olmasının yanı sıra şehir, kendisine ait toprağa dayalı mülkiyeti, gelir ve giderlerden oluşan bir bütçesiyle aynı zamanda iktisadi bir birliğe de sahiptir” (Weber, 2015, s.83). Ne var ki erken dönem modern şehirlerde işbölümü ve üretime dayalı henüz keskinleşmemiş ayrımlar, mekânsal bilince dair de keskin ayrımlar sunmaz. Bu ayrımlar ancak işbölümünün ve üretimin toplumsal alanı kapitalist ilişkilerle ele geçirdiği zamanlarda başlar. Kapitalist ilişkilerin kır kent arasındaki ayrımı, işçinin zihinsel çelişkilerini kamusal olarak belirler.

Kır ve kent arasında kurulan ilişki çerçevesinde mekânın görünmez konumu, beden ve zihin ikiliğinde gerçekleşir. Marx’ın “bedensel faaliyet ile zihinsel faaliyet arasındaki bölünme” olarak dikkat çektiği ayrım beden-zihin ayrımının mekânsallığına da işaret eder. Beden ve zihnin ideolojik olarak ayrıldığı maddi emek ve zihinsel emek arasındaki ayrım en küçük birim olan işçi bedeninden başlayarak, kentte de mekânsal ayrımlara dönüşür: “En büyük maddi ve zihinsel işbölümü, kent ile kıran ayrılmasıdır”

(Marx, 2010, s.80-81). Bedenin işbölümü içerisinde merkezi konumunun unutturulduğu bir evrimde kent, işbölümünün yeni merkezi olmaya adaydır. Bu geçiş sanayinin Avrupa kıtasında, özelde ise kıtanın belli başlı kentlerinde yoğunlaşması ile ilgilidir.

Kropotkin (2014, s.69), işbölümünün tarımsal ölçekte yeniden yapılandırılmasını öneren iyimser analizlerinde, “dünyanın son elli yıllık sanayi ve ticaret tarihi, sanayinin desantralizasyonu tarihi oldu” derken kentin ekonomik açıdan merkezileşmesini anlatmaktadır. Fakat zihnin kent ile eşgüdümlü olarak merkezileşmesi de mekânsal çelişkinin kendisidir. Bedenin işçi için merkezi mekânsal konumu gibi, kentin toplumsal merkezi konumu da kent mekânı ile başlar ama kenti ilgilendiren tüm formülasyonlar onun dışında gelişir. Zihnin mekânı olan beden ile işbölümünün temel merkezi mekânı olan kentin hem bedeni hem de mekânsal göstergeleri unutturup yayılması, işbölümüne dair kentte oluşan mekânsal bilinç yarılmasının temel açıklamasıdır. Demek ki fiziksel koşullara bağlı bir mekânsal yoğunlaşma, işbölümü ve mülkiyet ile karşılaşınca mekân düşüncesi kolayca hegemonik bir hal alabilmektedir.

Bu bağlamda kent, “nüfusun, üretim aletlerinin, sermayenin, zevklerin, gereksinimlerin bir merkezde toplanması olayıdır, oysa kır tam tersi bir olayı, ayrı ayrı olmayı ve dağınıklığı ortaya koyar”. Buradaki temel koşul toprağa ve toprak mülkiyetine bağlı dağınıklığıdır. Sermayenin topraktan yani kırdan ayrı bir şekilde, kentte yeni dinamiklerle mekânsallaşması, maddi olarak işçinin hayatının ve bilincinin merkezinde var olan mekânları da hâkimiyet altına alır. Bu karışıklık içinde birleşme ve örgütlenme hem daha basit hem de mekânın farkına varılamayacak kadar daha zordur. Marx (2010, s.81-84), “Ortaçağın büyük ayaklanmalarının hepsi kırdan başlamıştır, ama hepsinin kaderi, köylülerin dağınıklığı ve bunun sonucu olan kültürsüzlükleri yüzünden başarısız olmuştur” derken kırın örgütlenmeye elverişli konumunu anlatır, fakat kentteki bölünmelere ve birliktelilere işbölümünü merkeze aldığı yabancılaşma süreçleriyle yaklaşır, mekândan uzaklaşan bilinci tartışmaz. Bu tartışmayı kafa ve kol emeği arasındaki ayrıma dikkat çekerek, topraktan kopmayan, bütünlüklü üretim önerisiyle yapan Kropotkin (2014) evrensel ölçekte mekâna dayalı bir denge önerisinde bulunur. Ancak ticaret ve devamında sanayinin egemenliği ile gelişen kentler arası sermaye ilişkilerinde, “kentlerin her biri ötekine ağır basan bir sanayi kolu” (Marx, 2010, s.85) işleteceğinden, mekânsal ilişkiler kent-kır ölçeğinden kent-büyük kent ölçeğine ve ulus, ulus ötesi ölçeklere taşınacaktır.

Denizlere olan hâkimiyeti nedeniyle İngiltere'nin ticaretle başlayan sermaye ilişkisini sanayi ile devam ettirmesini “bir tek ülke üzerinde” (Marx, 2010, s.91) merkezileşme olarak değerlendiren Marx, batı Avrupa uluslarının dünyayı koloniler halinde bölmelerini sermayenin mekândaki hareketliliğine bağlar. Beden ve makine ilişkisi ile başlayan mekânsal işbölümü ve mekânsal bilinç, doğanın sanayi uğruna kullanılmasından sonra evrensel ölçekte daha karmaşık işbölümleri yaratır. Ticaretten sanayiye, evrensel ölçekte mekânların sermaye içinde bölünmesi yeni merkez-çevre ilişkileri de yaratır. Artık kır-kent ilişkisi uluslar ölçeğinde yeni merkezi ilişkilere evrilmiştir. Her devlet mekânı içinde tabii ki kır-kent ilişkisi devam etmektedir ama buna eklenen yeni küçük-büyük kent kavramları da işbölümünün ve sermayenin mekânsal ölçeğinin yarattığı yeni kavramlar olagelmıştır.

“Doğal olarak oluşmuş kentlerin yerine, mantarlar gibi biten modern sanayi kentlerini” (Marx, 2010, s.94) analiz eden Marx, işgücü, işbölümü ve sermaye hareketliliği üzerinden oluşturulan mekânların maddi temelini işçiyi saran tüm mekânlarda arar, kapitalizmin eskiyi yıkıp yeniyi inşa etme arzusuyla mekânın kendisini bile arzu edilen tüketici olarak konumlayan bir düşünceyi örtük bir biçimde mekân analizine sunar. Bu analiz insanın ve insan ilişkisinin düşünce ve ideoloji çevrimine girdiği anda başlar ve egemen düşüncelerin bireyin etrafında hareketlendirdiği mutlak özerk düşünce sistemlerine karşı çıkıştır.

Tarımsal nüfusun topraksızlaşmasıyla, geleneksel mekân kodlarından kopan insan, kenti mesken edindiğinde sadece fabrika, makine ve meta ile ilişki kurmaz. Yaşam alanlarındaki işbölümüne dair çatışma, mekânsal bilincin berraklaştığı en önemli alandır. “Sizi evlerinizde görmek, günlük yaşantınız içinde incelemek” istiyorum diyerek toplumsal mekânın turnusol kâğıdı olan yaşam mekânlarına giren Engels (2013, s.17), fabrikada işçinin en görünmez haliyle maruz kaldığı bilinç yarılmasının su yüzüne çıkmasını sağlar. Bu alanda Engels'in gözlemlerinin Marx'ın analizine yaptığı en önemli katkı, mekân kategorisinin tek başına işlenmesi değil, sermayenin mekânsal algıyı hegemonik süreçlerle alt etmesinin de önüne geçilmesidir. Liberallerin sadece kırsaldaki sorunları, muhafazakârların ise aksine fabrikadaki sorunları kabullenip, iş ve yaşam alanı arasındaki bütüncül bağı ve mekânsal bilinci görmezden gelmelerini ortaya koyan Engels (2013, s.34), “işçi sınıfının sefaletini saklama sanatında büyük ilerleme” kaydeden burjuvazinin çelişkilerini mekân aracılığıyla anlatır. Eserinin girişine uzun bir kır-köy tahlili ile başlayan Engels, Marx'ın örtük bilinç tahlillerini tamamlar nitelikte

tamamı mekânsal bir betimleme olan değerlendirmeler sunar. Devamında kentleşme ve sanayileşme süreçlerinin, kentlerin özellikleri, sokaklar, haritalar vs. özelinde betimlendiği, kentsel büyümenin en ayrıntılı ölçeklerinin tasvir edildiği, karayolları, kanallar, demiryolları, deniz nakliyesi gibi sanayiye hizmet eden lojistik yapılanmaların açıklandığı İngiliz sanayi devriminin mekânsal sonuçları yer alır. Çünkü İngiltere’yi mekânsal olarak yeniden kuran sanayi devrimi, “Fransa’nın politik ihtilaliyle Almanya’nın felsefi ihtilali kadar önem taşır” (Engels, 2013, s.55). Bir mekân sorunu olan sanayinin devrimci niteliği, tarih yazımında daha çok politik ve rasyonel kalkınma hatlarıyla belirtilse de ortaya çıkan sınıf sorunu ve kapitalist çelişkiler, mekânın tahakkümü ve görmezden gelinmesiyle ilgilidir. Öyle ki, kapitalizmle kurduğu ilişkide mekânsal varlığını saklayan işçi, yaşam alanında yalnızdır. İşçinin “kendi hayatının önkoşulu olarak beraberinde getirdiği her şeyin simgesi” (Simmel, 2015, s.223) olan bedeni (Simmel bu simgeye ‘yüz’ demektedir), kapitalist mekânda ve kentte görünmezdir. Bu yüzden Engels; “dün kazandıklarını bugün tüketen, icatlarıyla ve çalışmalarıyla İngiltere’nin büyümesini sağlayan... bu milyonlarca zavallının hali ne olacak?” (Engels, 2013, s.56) diye sorar. Maddi hayattaki tahakkümün zihinsel alana doğrudan işlediği gerçeğini kapitalist kentleşme ile ele alan bu analizde işçinin hali üretim açlığının koşullarıyla belirlense de kendi üzerine düşünebilen bir mekân olarak kent, işçinin zihinsel farkındalığının da mekânıdır. “Yani metropol insanındaki artan farkındalığın ve zekâ/düşünsellik egemenliğinin temelinde metropol hayatı vardır” (Simmel, 2015, s.318).

Üretimin merkeziyetçi konumu, köylerdeki ücretlendirmelerin düşüklüğü ve merkezi imalat gücüne dayalı kent avantajları (Engels, 2013) milyonlarca “zavallı işçiyi” kır-kent çelişkisi içinde, iş ve yaşam alanı arasındaki emeğe dayalı kötüleşen yaşam koşullarının çelişkisine boğar. Bu çelişkiyi daha kapitalizmin erken dönemlerinde mekânsal olarak ayırıştıran burjuvazinin görmezden geldiği sefalet, “zenginlerin saraylarına yakın ve gizli vadilerde yaşar” (Engels, 2013, s.64). Kentteki ayırışma, büyük bir işçi topluluğunun şartlarının birbirine değdiği, ne var ki bu büyük mekânsal ölçeğin ayrıcalıklı sınıfın mekânından uzaklaştığı bir ayırışmadır:

İngiltere’nin tümünde üç ya da dört odası ve bir de mutfağı olan evler, Londra’nın bir kısmı hariç işçi sınıfının konutlarını oluştururlar. Sokaklar genellikle kaldırımsız, pis ve kaba görünümlüdür; kanalizasyon tesisatından yoksun bu yollar sebze atıkları, hayvan pislikleri ve pis su birikintileriyle doludur. Dahası, sokakların havalandırılması tüm bölgenin kötü ve karışık bir şekilde inşa edilmesi yüzünden imkânsız hale gelmiştir (Engels, 2013, s.64).

Bunun gibi uzun ve ayrıntılı betimlemelerle işçinin yaşam alanını mekânsal analize katan Engels, hikâyeleştirerek anlattığı işçi mahallelerini kentin sermaye ile kazandığı yeni yoğunluklar ile ele alır. “Londra’da her sabah elli bin insan, gece olunca başlarını nereye sokacaklarını bilmeden” (Engels, 2013, s.68) uyanırken, yatılacak yerlerden, sokaklara ve köprü altlarına burjuvanın kamusal mekânlardaki tahakkümüne varan birçok sorun, mekânın işçi için soyutlanan (fabrika, makine) konumunu bir anda tersine çevirir. Bu merkezi yaşamsal konum, işçinin tüm varoluşunu sarar, mekânda belirlenen her sınıfsal konum, dezavantajları ile birlikte mekânın da evrilmesine sebep olur, toplumsal varoluş da tüm bu eksenlerde gerçekleşir. Ibn Haldun’un iklimle tanımladığı sosyal varlık olarak insan, Engels’in işçi sınıfına dair öznel gözlemlerinde kapitalizmin aşırılıklarıyla açıklanır. Engels (2013) Manchester ve Londra gibi sanayi kentlerinde ‘iklimi kapitalizm olan’ bir vahşi doğa betimlemesi sunar. Mekândaki tahribat ve işçiyi belirleyen önemli koşul olarak kent ve konut, insanın mekânda belirlenen sosyal ve psikolojik yapısının en ince ayrıntılarını sunar.

Simmel’in (1997, s.142), Nil Nehri kenarında yaşayan toplumlarla Antik Yunan’ın dağlık bölgelerinde yaşayan toplumları, doğal mekânsal sınırlar ve coğrafi mekân ile tanımladığı insan davranışı ve çevre ilişkisine maddi bir boyut kazandıran Engels, kapitalist üretim ilişkilerinin çevrimine giren insan doğasının çelişkilerini aktarır. İklimi ve dolayısıyla işçinin mekânsal varoluşunu boyunduruk altına alan sermaye, burjuva ve kent çelişkileri, işçinin üretim alanındaki mekânsal aidiyetinin ötesinde yeni bir mekânsal felaket ile var olur. Dönemin işçi örgütlerinin “sosyal cinayet” (Engels, 2013) olarak tanımladıkları bu yaşam koşulları, üretim alanından yeniden üretim alanına taşınan mekânsal bilincin örtük karşılıkları olarak çeşitlenecektir. Yaşam hakkına eklenen, ulaşım, sağlık gibi temel kategoriler üretim alanı tarafından belirlense de kentin çelişkileri de erken dönem İngiliz kapitalist toplumu için mekânsal bir bilinç düzeyi oluşturmaya yetmez. Bilincin daha ilkel olduğu tahakküm ilişkilerinde (Simmel, 1997) mekânsal ayrışma ve yakınlığa dair yaşamın içinden maddi bir kavrayış geliştirmek daha zordur. Yeniden üretim alanına dair tüm aksaklıklar ve felaket derecesindeki işçi yaşam koşulları, ölümün ve hastalıkların istatistiklerinin yapıldığı (bizzat Engels’in raporla aktardığı gibi), kötülüğün sihrinin kentte yayıldığı bir kapitalist kır-kent analizidir. Simmel, bu sihrin para özelinde sebep olduğu, kentin üretimin odağında yarattığı yeni konumların analizini mekân aracılığıyla yapar: “Bütün İngiliz tarihi boyunca, Londra hiçbir zaman İngiltere’nin kalbi rolünü

değil, genellikle zihni, her zaman da para kesesi rolünü oynamıştır” (Simmel, 2015, s. 319).

Yine kentin gelişimini demografik olarak belirleyen tarım proletaryasının mekânsal evrimini, manifaktürün erken dönem analiziyle ele alıp, eski tip tarım işçilerin görece bağımsızlıkları ile vurgulamak gerekir. “Küçük köylülerin, büyük çiftçilerin korkunç rekabeti karşısında nasıl silindiklerini, yani küçük köylülüğün nasıl burjuvazi gibi ortadan kalktığını” (Engels, 2013, s.257) kır-kent ikililiği ile tartışmak hem mekânın bir ölçek olarak bilinci belirlediği hem de insan coğrafyasının kapitalist ilişkilerle belirlendiği bir mekânsal kavrayış doğurur. Bu kavrayışta kapitalizmin mekândaki varlığı ve yol açtığı bölünmeler zihnin fragmanlarını da belirler:

Taşrada hayatın ve duysal zihinsel imgelerin ritmi daha yavaş, daha alışılmış ve daha düzenli şekilde akar. Kasabalardaki duygulara ve duygusal ilişkilere dayalı ruhsal hayatın tersine, metropoldeki hayatın esasen düşünsel (*intellectualistic*) olduğunu görürüz. Kasabadaki ilişkiler ruhun daha bilinçsiz katmanlarına kök salmışlardır ve en rahat, kesintisiz alışkanlıkların düzenli ritmi içinde serpilirler (Simmel, 2015, s.318).

Mekânın belirlediği bu ritimler toplumsal hareketin de ritimleridir. Kır ve kent arasındaki hayat koşullarının ve mekânsal dağılımın farkları, köylü ve işçi açısından direniş ve farkındalıkların odağıdır. Marx’ın köylü bilincine dair tahlilleri, Engels’in köy ve kent arasındaki mekâna dayalı direnebilme potansiyelleri ile birleşince, dönemin ağır sanayi üretimi ile belirlenen toplumsallığının mekâna işlediği görülür. Bu anlamda Simmel’in kasaba-kent ayrımında mekânsal olarak kurulan içsel birleşmeler toplumsal hareketliliğin bireysel boyutuna işaret eden önemli bir boyuttur:

İnsanın neredeyse karşılaştığı herkesi tanıdığı ve neredeyse herkesle olumlu bir ilişkisinin olduğu kasaba hayatında sürekli dışsal temaslara içsel tepkiler verilir, ama insan aynı şeyi sayısız insanla karşılaştığı şehirde yapacak olsaydı içsel olarak bütünüyle atomize olur, hayal bile edilemeyecek bir ruhsal duruma ulaşırdı (Simmel, 2015, s.322).

Mekânın belirlediği toplumsal bilinç, toplumsal hareket imkânlarını da belirlemektedir. “Kırsal bölgelerdeki hayat koşulları, birbirinden uzak konutlar, çevrenin, işin ve sonuç olarak fikirlerin durağanlığı her türlü evrime elverişsiz” (Engels, 2013, s.261) olsa bile, üretimin belirlediği mekânsal varoluş toplumsal alanın her ayrıntısına sızar. “İngiltere’nin sessiz ve şiirsel kır bölgelerinde” suçun artmasını yoksullukla özdeşleştirerek ama ironik bir mekânsal bakışla anlatan Engels, yeniden üretim alanlarının çelişkilerinde temel mekânsal referanslar kullanır. Mekânları fethederek var olan kapitalist düzenin, maddi mekânda var olması gereken toplumsal

bilincine dair umutlarını “saraylara savaş, kulübelere barış” (Engels, 2013, s.287) diyerek mekânsallaştırır. Bu maddi kavrayış içinde konut sorunu, mekânın anlamlarını belirleyen en önemli sorunlardan biridir.

Kapitalizmin en çelişkili yeniden üretim alanlarından biri olarak konut ve konut sorunu kır-kent ikiliğinde işçinin varoluşunun temelinde bulunur ve kapitalist üretim ilişkilerinde toplumsal anlamının gerçekleştiği en önemli mekânsal harekettir ve Engels (1992, s.20) o dönemin koşullarını betimlerken geleceğin sorunlarını da betimler adeta: “Konut darlığı ile kastedilen, nüfusun ani bir şekilde kentlere akışı sonucu işçilerin kötü konut koşullarının kendine özgü bir şekilde yoğunlaşmasıdır”.

Büyük kentlerin ölçeklerinin kapitalist üretim ve yıkılma ile belirlendiği, kentlerin merkezi konumlarında değer tartışmalarının spekülâtif boyut kazandığı, kira sisteminin işçi ve burjuva arasında yeni bir sorun yarattığı ve konut darlığının sebep olduğu sosyal sorunlar mekân etrafında şekillenen maddi toplumsal göstergeler olmaya başlamıştır. Hastalık, salgın, ölüm gibi mekânsal ayrışmaya dayalı toplumsal sorunlar, kaçınılmaz olarak mekân üzerine düşünce üretmeyi doğurmuştur: “Modern doğa bilimi, işçilerin sıkışık bir şekilde yaşadığı sözde ‘yoksul semtler’ in, zaman zaman kentlerimizi etkileyen bütün salgınların üreme yeri olduğunu tanıtlamıştır” (Engels, 1992, s.42).

Buna ek olarak insanı mekâna, meskene ve toprağa bağlayan bir araç olarak konut, hareket ve devinimle yakından ilgilidir. “Büyük kentlerdeki işçilerimiz için hareket özgürlüğü birincil varlık koşuludur” (Engels, 1992, s.50) diyerek mekânsal bilincin üretim etrafında belirlendiği yeni koşulları anlatan Engels, mekânın kentte ya da kırdaki mülkiyet ile değil (konut, toprak gibi), maddi mekânsal koşulların belirlediği zihinsel alanlarda da hareket ile var olduğunu ima eder. Bu duruma hareket ve mekân ekseninde yaklaşmak kır ile kent arasındaki mekânsal bölünmelerin de analizini değiştirir. Nitekim Marx konut sorununu özel mülkiyetin odağında değil, onun devamında, tarihsel hareketlilik içinde değerlendirir:

Konut yapımı. Vahşilerde, kuşkusuz her ailenin kendi mağarası ya da kendi kulübesi vardır, aynı biçimde, her ailenin özel bir çadırı olması göçebelere de normal bir şeydir. Özel mülkiyetin bunu izleyen gelişmesi, bu yalıtık ev ekonomisini daha da vazgeçilmez hale getirmekten başka bir şey yapmaz (Marx, 2010, s.96).

Demek ki mekândaki hareketin ister tarihsel şartlara bağlı isterse mülkiyete bağlı bir koşulu olsun, konut, kentteki toplumsallaşmanın çok yönlü anlamlarını içermektedir. Kır-kent çelişkisinde ilk büyük sorunlardan biri olarak kulübe sisteminin acımasızlığına

ve burjuvanın tahakküm aracı olarak kullandığı bir sisteme dikkat çeken Engels (2013), sermayenin fabrika alanlarına yakın kulübelerle göstermelik olarak işçinin bilincini etkilediğini ve fizyolojik olarak bu sistemin sermayeye iki katı fazla kâr sağladığını belirterek, bu çok yönlülüğün haritasını çıkarmaktadır. Kulübe fiyatlarının işçi için fark edilmeyen mali boyutu, kira sisteminden bile daha acımasız olabilen itaat ilişkisi yaratması ve rekabet ile kurulan kiracı ilişkileri, mekân aracılığı ile işçinin burjuvaya karşı konumunu hem açık eder hem de üzerini örter. Egemen ideoloji nesne ve mekân aracılığıyla emeğin önüne geçer, tahakküm ilişkisi kurar:

Aradaki bütün içeriksel ve niceliksel farklılıklara rağmen, bazen bu biçim modern fabrika işçisinin durumunda da görülür, yapılmış olan belli düzenlemelerden ötürü işçinin çıkarı onu belli bir fabrikaya bağlar. Örneğin oturduğu evi bu düzenlemeler sayesinde alabilmiştir ya da bazı sosyal güvenlik harcamalarına o da kendi kesesinden katkıda bulunmuştur ve fabrikadan ayrıldığı anda bunları da kaybedecektir. Böylece sırf nesnelere yüzünden son derece kendine özgü bir biçimde fabrika sahibi karşısında güçsüz kalır, ona bağımlı hale gelir (Simmel, 2015, s.126).

Bu teslimiyet, işçinin kendi emeğine değil nesneye ve kapitalist sistemin zorladığı mekâna, sistem tarafından düzenlenen bir ‘şey’ olarak girdiği değer ilişkisidir. Böylece mekânın değeri de kaygan ve spekülatif bir zemin olarak emeği kolayca unutturur.

Kiracının ev sahibine olan konumu ile işçinin kapitaliste olan konumunu aynı varsayan Proudhon’a katılmayan Engels (1992, s.23), “ev sahibi kiracıyı ne kadar dolandırırsa dolandırсын, bu zaten var olan, önceden üretilmiş bir değer aktarılmasıdır” diyerek, değer ekseninde, kiracının her zaman konuta değerinden fazla ödemek zorunda olduğu bir sistem varsayımıyla yaklaşır. Bir burjuva aldatmacası olan kira, parça parça satış aracılığıyla değişim değerini azar azar gerçekleştirir ve kiraya dair fiyat artışları, spekülasyonlar, değeri bağlayan soyut işlemler her zaman kentte, işçinin yoğunlaştığı, emeğin görmezden gelindiği mekânda var olur:

Dolayısıyla, ev sahibi ile kiracı arasındaki ilişkinin işçi ile kapitalist arasındaki ilişkiye eş tutulması, bunun tamamıyla yanlış konulmasıdır. Tam tersine, burada iki yurttaş arasında oldukça sıradan bir meta alışverişiyle ilgiliyiz ve bu alışveriş genel olarak metaların satışını ve özel olarak ‘taşınmaz metanın’ satışını yöneten ekonomi yasaları uyarınca yürütülmektedir (Engels, 1992, s.23).

Konut sorununa metanın değeri ve Proudhon’un kentleşme ve sanayileşme karşısındaki kötümser tutumunu eleştirerek yaklaşan Engels, devrimci bir sınıfın var olabilmesi için kentleşmeyi önkoşul olarak görür. Kırdan ve topraktan kopuşun mekân aracılığı ile belirlendiği bir bilince referansla, “önceleri toprağa zincirlenmiş olan işçiyi

tümüyle mülksüz bir proleter, bütün geleneksel ayak bağlarından kurtarılmış, bir kuş kadar özgür hale dönüştüren tam da bu modern büyük sanayidir” (Engels, 1992, s.26) diyerek sanayileşme ve kentleşmenin yarattığı yaşam koşullarının çelişkisinden devrimci potansiyel çıkarır.

Aslında topraktan kopuş, gittiği yerde yabancı konumuna düşen köylü için toplumsal ve mekânsal yeni bir kategori belirler: “Yabancı doğası gereği toprak sahibi değildir—sadece fiziksel anlamda değil, metaforik olarak da mekân içinde olmasa da en azından toplumsal ortamdaki ideal bir konum içinde sabitlenmiş hayati bir töz olarak da toprağı yoktur” (Simmel, 2015, s.150). İşte bu töz toplumsal mekânın devrimci potansiyeli çevreleyen sınırdır ve Engels bu yüzden Proudhon’un toprağa bağlı insan modelinde devrimci bilincin olamayacağını öne sürer. Marx’ın köylünün bilincindeki hareketsizliğe vurgu yaptığı kır-kent çelişkisi içinde, Engels’in konut, aile ve eski tip toprak alışkınlarına getirdiği yenilik tamamen mekânsaldır. Hatta Weber’in şehir analizindeki, kapitalizm öncesi şehrin olmazsa olmazlarından biri olarak toprağa sınırlarla bağlılık önkoşulu, Simmel’in sosyal-psikolojik sınır kavramının maddi mekânsal ölçekte açıklaması gibidir: “Şehrin geçmişte (Antikite’de ve Ortaçağ’da; Avrupa’nın içinde ve dışında), aynı zamanda bir kale yahut garnizon olması çok önemlidir” (Weber, 2015, s.87). Kale ve garnizon toprağa bağlılıkta insanın da toplumsal sınırını belirler, dönemin statik toplumsallığı toprak ile belirlenir. Kapitalizm de ilerleme ve kalkınma ile bulacağı yeni anlamları topraktan kopuşla gerçekleştirir.

Bu durumun temel öznesi olarak burjuvanın mekân üzerindeki tahakkümü, ilerleme ve kalkınma kavramları üzerindeki tahakküme de yol açar. İlerleme ve kalkınma gibi kavramların burjuvanın tekeline kaldırılması, üretime yüklenen anlamların da kentleşme ve kır arasındaki ikilikten kopuşuna işaret eder. Kentliliği fetişleştirmeyen bir üretim biçimi, kırsalı dışarda bırakmak durumunda değildir. Kalkınma ve ilerlemenin anlamları her zaman kenti merkeze alan bir konumla değerlendirilmez: “Kent ile kır arasında karşıtlığın ortadan kaldırılması, kapitalistler ile ücretli işçiler arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılmasından ne daha fazla ne de daha az ütöpiktir” (Engels, 1992, s.96). Bu ayrımın baştan var olduğunu kabul eden Proudhon’un aksine, ayrımın devrimci gücüne işaret eden Engels için mekânın çelişik konumu kapitalizmin sonucudur: “Kapitalist üretim biçimi var olmaya devam ettiği sürece, konut sorununun, ya da işçilerin yazgısını etkileyen herhangi bir başka toplumsal sorunun tek başına çözümleneceğini ummak budalalıktır” (Engels, 1992,

s.77). Bu sonuç, işçinin elinde mekân aracılığıyla devrimci bir konum oluşturabilir ve varoluşun temel kategorisi olarak mekân, üretim biçimi ne olursa olsun, dünyevi olandan ve maddi toplumsal varoluştan ayrılmaz:

1872'nin İngiliz proleterleri 1772'nin 'aile ocağı ve yuvasıyla' kırsal dokumacısından ölçülmeyecek kadar yüksek bir düzeydedir. Ve mağarasıyla mağara adamı, kilden kulübesiyle Avustralyalı, ya da kendi ocağıyla Hintli, hiçbir şekilde bir Haziran ayaklanmasını ya da Paris Komününü gerçekleştirebilir miydi? (Engels, 1992, s.27).

Bu bağlamda kapitalizmin doğaya eklendiği, yeni mekânsal sorunların baş gösterdiği toplumsallaşma süreçlerinde, mekânın bir tür ayraç olduğu modernlik görünüşlerinden bahsetmek olasıdır. Proudhon'un gelenekçi mekânsal görüşleri ve adaleti merkeze alan toplumsal uzlaşma sistemi Engels'e göre maddi mekânsal dünyanın önemsenmediği soyut bir düzlemdir. "Bütün dünya yok olsa da adalet yerine gelsin" (Engels, 1992, s.29) anlayışı sadece konut sorunun çözümüne değil, mekânın toplumsal analizine dair de kötümser bir anlam taşır. Bu anlamda ekonomik ve maddi toplumsal alandan, Proudhon'a göre yasaların belirlediği ve Engels'e göre ahlakın belirlediği (burjuva sosyalizmi) alanlara varan her tartışma mekânsal varoluşu ikincil düzeyde analiz eder. Analizler iyimser olsa bile, burjuva tarafından hapsedilen mekânsal kavrayışlar konut örneğindeki gibi her mekânsal sorunu işçinin aleyhine çevirebilir.

Kapitalist toplumda "konut darlığı bir rastlantı değildir; gerekli bir kurumdur" diyen Engels (1992, s.46) konut özelinde tüm mekânsal sorunların çözümünü kapitalist toplumun çözülmesi ile ilişkilendirir. Bu sorunları ancak konut gibi mekâna dayalı sorunları herkesin sorunu olarak gören bir çözüm ile ele almak gerekir. Mekânın birçok sosyal sorunda ayraç olması, aynı zamanda bütüncül bir yaklaşım içerisinde tüm sınıflar için birleştirici bir güç olması anlamına da gelir. Bu güç içinde kır-kent çelişkisine dair çözümler de kendiliğinden gelişir. "Konut sorunu, ancak, toplum, en aşırı noktasına günümüz kapitalist toplumu tarafından getirilmiş olan kent ve kır arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılmasına doğru bir başlangıç" (Engels, 1992, s.54) olarak ele alındığında mekânın birleştirici gücü analiz edilebilir ve mekânsal farkındalık kır-kent ve konut arasındaki sosyal ve psikolojik çelişkilerin doğuracağı devrimci bir düşünce ile var olabilir:

O halde konut sorunu nasıl çözülecek? Günümüz toplumunda herhangi bir diğer toplumsal sorunun çözüldüğü gibi: arz ve talebin tedrici ekonomik ayarlanması ile sorunu her zaman yeniden yaratan ve dolayısıyla çözüm olmayan bir çözüm ile. Bir toplumsal devrimin, bu sorunu nasıl çözeceği, yalnızca her durumdaki özel koşullara dayanmamaktadır, ama aynı zamanda, en

önemlilerinden biri, kent ve kırsal arasındaki çelişkinin ortadan kaldırılması olan çok daha geniş kapsamlı sorunlarla da ilgilidir. (Engels, 1992, s.34).

3.11. Sonuç

Modernlik ve modernliğin veçhelerinden biri olan kapitalist üretim ilişkisi içinde toplumsal alana daha görünür bir şekilde giren, hatta toplumsal alanın merkezinde yer alan mekân kavramı son yüzyılda daha da kristalleşmiştir. Özneden ya da duyulardan başlatılmış bile olsa mekânsal bilinç, toplumsal alanda örgütlenmekte ve toplumsal ilişkiler etrafında organize edilmektedir.

Bu bağlamda mekân ve mekânsal bilince dair maddi ve somut dünyadaki karşılıklar ile mekânın çağrıştırdığı soyut anlamlar arasındaki düşünsel yarılmaların izleri kapitalist üretim ilişkilerinde özellikle belirir. Toplumsal alanda gömülü olan mekânsal kavrayışların düşünce dünyasındaki arkeolojisi, varoluşun temel kategorisi olarak mekânın toplumsal alanın özünde ve toplumsal düşünme biçimlerine içkin olduğu sonucundan hareketle kurulmalıdır.

Mekânın niçin toplumsal alanda daha görünmez olduğuna dair analizler tamamen ‘toplumsal mekân’ kavramını ilgilendirmektedir. Bu kavramın merkeze alınarak, mekânın toplumsal olarak ne tür kesişmelere uğradığı, neden toplumsal alandan soyutlandığı ve bu soyutlamaların maddi-toplumsal karşılıklarının nasıl ortaya çıkarılabileceği üzerinde durulan bu bölümde üretim, kapitalist üretim ilişkileri, değer, para, meta, makine, değişim, beden, mekânsal tahakküm, kırsal-kent ikiliği, konut, şehir ve bu kavramlara içkin bir kategori olarak mekânsal bilinç etrafında analizler yapılmış ve tartışmalar kapitalist ilişkiler çerçevesinde anlamlandırılmıştır.

Soyutlama seviyeleri her başlıkta değişse de mekân kavramının içinde barındırdığı materyalist ve doğaya içkin anlamlarla, maddi koşulların ötesine varan soyut ve ilişkisel toplumsal anlamlar arasında düşünce üretebilmek mekânsal bilincin teorik koşuludur. Hem fiziksel hem de nesnenin ötesinde sebep sonuç ilişkileriyle var olan mekânsal kavrayışlar bu bağlamda sabitlenebilen, determinist kavrayışlar değildir.

Bu nedenle sosyolojik bir odak olarak mekân, önemini sadece mekânsal olanın analizi ve deneyiminden almaz, toplumsal düşüncenin ve mekânsal bilincin analiz edilebildiği bir birim olmasından ötürü de önemlidir ve mekânsal bilinç, toplumsal

görünümleri hapseden ve mekânın anlamlarına bağlı olarak toplumsallığı açıklayan bir sorgu alanıdır.

4. MEKÂNIN ZİHİNSEL ÖRGÜTLENMESİ

4.1. Giriş

İkinci bölümde, kapitalist üretim ilişkilerinin neden olduğu dönüşümle birlikte toplumsal ilişkilerin merkezinden uzaklaşan mekân kavramının tartışılmasına ek olarak bu bölümde, modernlik içerisindeki mekân kavrayışlarının dönüşümü ele alınacaktır. Kapitalist üretim ilişkilerinin değişen veçhesine eşlik eden modernlikle birlikte mekân düşüncesinin ve mekân kavramının etrafında dönen tartışmaların çoklaşması bu bölümün temel tartışmasıdır. Nihayetinde, mekân kavramının bir soyutlama olarak ve kavramsal bir kalıp olarak çeşitlenmesi modern zamanlara aittir (Nalbantoğlu, 2008, s.89) ve modernlik öncesinde ilk bölümde tartışıldığı üzere mekân temel varoluş kategorisi olarak belirse de modern bir soyutlama biçimi olarak mekânsal düşüncenin toplumsal ilişkilerin odağında çeşitlenmesi yenidir. Bu bağlamda, ikinci bölümde toplumsal üretimin merkezinde olması beklenen mekân kavrayışlarının eksikliği ile bu bölümde mekân kavramına dair üretilen bilginin çoklaşması arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim “mekân içinde önceden var olan, ardından gelenin dayanağı olarak kalır” (Lefebvre, 2014, s.241). Bu tip bir devamlılık içerisinde, bahsi edilen ilişkinin ve geçişin uyumlu gibi görünen bağlantıları arasındaki temel çelişki ise, bu bölümün ana sorunsalını oluşturmaktadır. Bu çelişki, kapitalist üretim ilişkilerine bağlı olarak üretimin merkezinden kopan mekân kavrayışlarının, neden modernlik ve onun görünüşleri içerisinde çoklaştığına dairdir. Bu artış ve bolluk ise, bölüm boyunca modernliğe bağlı mekân kavramının zihinsel organizasyonları etrafında tartışılacaktır. ‘Zihinsel’ kavramı ve vurgusu, temel olarak toplumsal üretiminden kopuşu imlemektedir ve mekâna dair kavrayışların modernlikle birlikte soyut bir biçimde ele alınmasını açıklamaya çalışır. Bu durum içerisinde tartışılacak ve bir önceki bölümde kurulamadığı düşünülen mekânsal bilinç kavramının ikircikli konumu oluşmaktadır. Bir yandan mekân ve mekân düşüncesi yaygın ve görünür bir hal alırken, öbür yandan bu yaygınlaşmanın sakladığı ve gizlediği mekânın ontolojik konumu baş gösterir. Bu bağlamda, bölüm boyunca yer ve coğrafya tartışması ile başlayan, form, biçim ve algı başlıklarıyla sonlanan, somuttan soyuta bir düşünce hattı izlenmiştir.

İlk başlıkta mekân kavramının yer kavramından kopuşu sorgulanmış ve bu varsayımın gerçekliği modernlik ekseninde tartışılmıştır. Buna bağlı olarak, coğrafyanın toplumsal konumu, yer ve uzam arasındaki ilişkiler ve mekânsal bilincin karşılıkları

incelenmeye çalışılmıştır. İkinci başlıkta ise daha çok kent mekânı ekseninde, zihinsel olarak çoklaşan mekânsal düşünce ve mekânın merkezde olduğu toplumsal süreçler irdelenmiştir. Bir önceki bölümde tartışılan nesne ve mekân başlıklarının devamı olarak, nesne fetişizmi ve şeyleşme üzerinde durulmuş, bir modernleşme krizi ve örneği olarak kent ekseninde, mekâna dayalı zihinsel üretimler örneklendirilmiştir. Kapitalist kent mekânındaki gösteri, sanatsal ve zihinsel üretimler ve bunlara karşı gelişen süreçler ve dönüştürücü potansiyeller ise üçüncü başlıkta örneklendirilmiştir. Üçüncü başlıkta, mekânın soyut olduğu düşünülen ama somut çıkarımları mümkün kılan form, biçim, algı ve duyumsama gibi alt başlıkları, kentsel/mekânsal/görsel örneklerle somutlaştırılarak, bu kavramlara içkin iktidar ilişkileri ile ele alınmıştır. Finalde ise bölüm boyunca bilinçli olarak somuttan soyuta sıralanan başlıklar arasında, mekân kavramı ve mekânsal kavrayışların temel çelişkisi olduğu düşünülen ontolojik konum tartışılmaktadır. Bu çelişki, bölüm boyunca adı geçen düşünürler ve yaklaşımlar arasındaki düşünce geçişlerine işaret eder. Mekânsal bilinç kavramı ise bu geçişleri ve mekâna dair düşünce yarılmalarını kavramak için kullanılmaktadır. Sonuç bölümünde kavramlar ve yaklaşımlar ele alınırken, modernliğin ve kapitalist üretim ilişkilerinin biriktirdiği mekân bilgisinin çelişkisi vurgulanmıştır. Bu çelişkinin ise mekânsal bilinç kavramı özelinde, bütünlüklü bir kavrayışla ve mekânın ontolojik konumunun merkeze alınarak anlaşılabilceği öne sürülmüştür.

4.2. Yerden Yukarıda: Uzam ve Mekân

Uzamın yer kavramından kopuşu, mekân kavramının da epistemolojik olarak yer (*place*) kavramından kopuşunu gerçekleştirmiştir⁶. Bu durumun modernlik içerisindeki algılanışı ise iki yönlüdür: Bir yanıyla kapitalizmin metalaştırdığı mekânsal görünümle ortaya çıkan yarılma, diğer yanıyla modern ve modern öncesi arasında mekânsal bilince dair bağlantıların koptuğu ve mekânı ilgilendiren kavramlara dair bir anlam boşluğunun türemesi. Massey (1984, s.1-12,) beşerî coğrafyanın yerelliğine vurgu yaparken ‘yer’ kavramını kullanarak bahsi geçen kopuşa işaret eder. Fakat vurguladığı kopuştaki yerellik postmodern yerellik iddiasından farklıdır ve yerin hafıza,

⁶ Uzam ve mekân kavramları birçok kaynakta ve yabancı literatürde birbirinin yerine kullanılsa da uzam kavramının Türkçe dilinde daha teknik bir çağrışım yaptığı varsayılarak, bu çalışmada mekân kavramı uzamı da kapsayan şemsiye bir kavram olarak kullanılmıştır. Uzam kavramına dair bahsi geçen tüm kavrayışlar mekân kavramına da işaret etmektedir.

tarihsellik ve toplumsallık ile kurduğu ilişkiye yakındır. “Mekânın bilimi olarak coğrafya”, sosyal olayların ve toplumsallaşmanın merkezinde yeniden kurulduğu için, “mekân toplumsal bir inşadır”, der Massey. Bu bağlamda coğrafi olanın insanla bütünleşmediği bir çözümlemeden bahsetmek zordur. Başka bir ifadeyle:

Coğrafya artık çok geniş bir kavram. Sadece dağları, tepeleri, nehirleri ifade etmiyor. Her türlü mekândan dem vuruyor. İnsanın yerleştiği, hatta yerleşmediği, sadece geçtiği, iz bıraktığı her türlü mekân artık coğrafya. Coğrafya giderek toplumsallaşıyor, insanileşiyor. İnsanın doğayı istilasına paralel olarak belki de. İnsanın her yerde izi var artık. Ozon tabakasında bile (Dellaloğlu, 2012, s.144).

Ne var ki doğanın her yerinde iz bırakan insanın, coğrafya ile kurduğu ilişkideki tanımlanmamış hiyerarşik konumu, “doğayla sözleşmeyi” (Serres, 1992) reddedip, beşerî olma konusundaki ısrarını sürdüren, hatta beşerî üretim ve bilgi üretimi konusunda bile ürettiği yeni uzama hakkını vermeyen bir konumdur ve doğaya karşı toplumsal bir yönelişi sorunsallaştırır: “Bilgilerimizi edindiğimiz bilimlerimizin nesnelere örneğin, karşılık olarak ne veriyoruz?” (Serres, 1992, s.52).

Fakat toplumsallığın evrimiyle birlikte evrilen coğrafyanın ve coğrafi bilginin konumu insan eyleminin hegemonik yapısınca belirlenir: “Coğrafya değişmeyen bir şey değildir; durmadan kendini yeniler. İnsan eylemleriyle sürekli değişir” (Reclus, 2016, s.238). Hatta coğrafya ve ona bağlı yer ve mekân kavramsallaştırmaları, düzenin sosyal olarak inşa edildiği bir evrime değil, bir yanı düzen, öbür yanı kaos olan (Massey, 1994, s. 265) bir görünüme tabidir. Bu bağlamda doğa ile sözleşmeden üretilen coğrafi bilginin yaratıcı yıkımı baş gösterir. Bu görünüm içinde ise coğrafya neden radikal ya da anarşisttir? Niçin siyaset, yerelliğin temel konusu (Harvey, 2012b, s.233) haline gelir? Ya da siyasal devrimler neden coğrafi adlara sahiptir? (Livingstone ve Withers, 2010). Hatta bu sorular arasındaki kavramsal kopuşlar, coğrafya ve mekân bilgisini üretirken ne tip yeni çelişkiler üretirler? Mesela, ‘radikal’ kavramının etimolojik ve toplumsal karşılığı ile anarşist coğrafya arasındaki çelişki nedir? (Springer, 2016). Bu sorular mekânsal kavrayışın her aşmasında beliriyorsa, tarihin ve zamanın kendinden menkul anlamları sorgulanmalı, bu anlamların ise yukarıda sorulan soruların cevaplarını sakladığı bilinmelidir. Tarihin çoğunlukla muhafazakâr kavranışı, tarihte insan eyleminin hegemonik bir hal alarak doğayı da muhafaza etmesinde aranabilir. Öyle ki tarih, yere bağlı olarak hafızayı da ele geçirir (Nora, 2006). Coğrafyanın beşerî konumu ise bu hegemonik kavrayışa, özgüllükleri koruyan, doğanın referans alındığı, egemen tarihsel bilincin aksi bir bakışı gerektirir: “Coğrafi meseleler, tarihe dair bütün

materyalist yaklaşımlarda mevcuttur” (Harvey, 2012b, s.35). Mekânsal bilincin doğa ile bütünleşik ilişkisi de başka bir soyutlamaya gerek duymadan, maddi konumunu kendi aracılığıyla açıklayan bir ilişkidir:

Dolayısıyla, ‘doğa-mekân’ ilişkisi, doğallık ya da tanrısallık gibi dışsal bir kuvvetin dolayımını içermez. Mekânın yasası bu mekânın içindedir ve aldatıcı bir biçimde berrak gözükür ama aslında mekânın temsili olan ‘içerisi-dışarı’ şeklindeki bir ilişkiyle çözümlenemez (Lefebvre, 2014, 190).

Bu durum, anarşist coğrafyacı Reclus’nün (2016) coğrafya anlayışında, insanın konumunda belirir. İnsanın her anlamda doğanın bilincine varmasına dair bir görüşür bu ve mekânsal bilince dair ön koşul niteliğindedir. İnsan merkezci olmayan, yeni bir materyalist ve bütünsel bakışla, evreni kavrayışında coğrafi, biyolojik ve dilsel katmanlara ayrılmadan, ilişkiyel bir akış halinde kavranmayı bekleyen bir mekânsal konum yaratır, “ne var ki, dünyadaki hayatın bütün çağlarına, çağdaş insanlığın tecrübe ettiğine benzer bir evrim atfetmek yanlış olur” (Reclus, 2016, s.278). De Landa “çizgisel olmayan tarih” diyerek kavramsallaştırdığı, yerin, tarihin ve insan eyleminin bir bütünlük arz ettiğini ve heterojen konumların birbirini gerçekleştirdiğini öne sürdüğü çalışmasında bu konumu açıklar:

İnsanlık tarihinin farklı ‘aşamaları’ gerçekten de faz geçişleriyle ortaya çıksa, aslında ‘aşama’ falan değildirler-yani her biri bir öncekinden daha iyi olan, önceki durumu geride bırakan, ileriye uzanan gelişme basamakları değildirler. Tam tersine, nasıl ki suyun katı, sıvı ve gaz fazları bir arada bulunabiliyorsa, insanlığın her yeni fazı da yalnızca diğerlerine eklenir, önceki fazları geçmişte bırakmaksızın onlarla bir arada, etkileşim içinde bulunur (2006, s.14).

Tamamen bütünlük arz eden bu konumda, coğrafya ile kurulan ilişki, insani tavır olarak belirir ve toplumsal ilişkilerin çevre ile bütünleşik konumunda beliren ‘eko-politik’, “etiko-politik” (Guattari, 2000) gibi yaratıcı öznellik kavramları beşerî coğrafyanın merkezinde gelişir. Modernliğin yıkıcı görüntüsüne karşı, “sosyal ekoloji” kavramıyla, insanlığı 20. yüzyıla girmeden uyaran Reclus, coğrafyadaki radikal ve anarşist anlamları, onu siyasetin içine sokarak tanımlar ve günümüz toplumlarının vardığı nihai coğrafi konumu, bu toplumlardan önce gelen bütün toplumların oluşturduğundan bahseder, “çünkü her biçim, kendisini belirleyen evrenin tüm yasalarının bir özeti, bu sürecin muhteşem sonuçlarından biridir” (Reclus, 2016, s.290). Coğrafyanın insana atfettiği beşerî anlam da çağlar boyunca kurulan bir biçimin kristalleşmiş halidir. İnsan da kendini ancak bu biçimin bir parçası olarak gördüğünde öz bilinç geliştirebilir. Mekân bilimi de tüm bu disiplinlerin arasında kristalleşerek var

olmaya çalışır. Lefebvre'nin (2014, s. 116) dikkat çektiği üzere, “mekân bilimi, felsefe, epistemoloji, ekoloji, jeopolitik ... antropoloji, etnoloji gibi çeşitli yollarla yıllardır aranmaktadır”. Fakat tüm bu karmaşıklık içinde modern zihinsel organizasyonlar mekânsal bilinci saklamaktadır. Hatta Reclus “ikincil olgu” olarak gördüğü modern sonrası kurumsallaşmış coğrafyada, tüm hareketlerin çok daha karmaşık, aynı zamanda insanı yerden ve coğrafyadan koparan bir yüzeyselliğe işaret ettiğini belirtir. Reclus'nün (2016, s.247) “çobanlar çiftçi oluyor, çiftçiler bahçıvan” tanımında, coğrafi kavramlar kullanılmadan, modern, bürokratik dünya ve toprak arasında kurulan ve ikincil olgular aracılığı ile tamamen birincil olgulara, yani coğrafyaya ve yere referans verilen keskin bir analiz bulunur. Bu tanımla, coğrafya özelinde tartışılması gereken şey, kentlerin ve yapıları çevrenin “eko-topluluklar” (Bookchin, 1999) olarak da coğrafyaya içkin olmasıdır. Bu analizi bütüncül kılan ise, tüm betimlemelerin parçalara ayrılmadan bütünü görebilmesidir: Başka bir deyişle “bir bütünü parçalarına ayırarak incelemek, ardından bu parçaları birbirine ekleyerek bütünün modelini çıkarmaya çalışmak karşılıklı etkileşim sonucu ortaya çıkan her türlü özelliği gözden kaçırmak demek olur” (De Landa, 2006, s.18).

İnsan, sosyal olarak tarihsel ve kümülatif bir konumdaysa, yeryüzünün ve coğrafyaların belirlendiği tüm ilişkiler diyalektik ve bütüncül bir konuma işaret eder: “Modern insan, yeryüzünde kendinden önce gelenlerin tüm erdemlerini kendi varlığında bir araya getirmelidir” (Reclus, 2016, s.158). Yeryüzünü işleyen toplumsallık içinde toplumun o ‘yer’ ile belirlendiği varsayımı kaybolursa, modernliğin tüm kurumlarında anlam aşınması oluşur. Ibn Haldun’un coğrafi betimlemelerine benzer bir şekilde, Reclus'nün de, Sami ülkeleri gibi, çöl ve ufuk çizgisinin oluşturduğu uzamlarda ve büyüleyici bir sükûnet içinde tektanrıcılığı, bu basit ve tekdüze formda, arazinin ve coğrafyanın özelliklerinde aradığı örnekler mevcuttur. Ve bu örnekler saf bir sembolizmle işlenmez. Aksine insan emeği ile doğanın emeği arasında maddi bir uyum aranır. Bu durum sosyo-mekânsal diyalektiğin (Soja, 1989) açıklamasıdır. Başka bir deyişle, insan emeğinin belirleyicisi olan zaman ve doğanın emeğinin göstergesi olarak mekân arasında bölünemez bir ilişki mevcuttur:

Zaman ve mekân dokuları bakımından birbirinden ayrılmaz: Mekân bir zamanı içerir, zaman da bir mekânı. Bu ağlar hiçbir yerde kapalı değildir. Tuhaf ve yabancıyla, tehditkâr ve yararlı olanla, düşman ya da dostla her yerde karşılaşılır. Açık ve kapalı (sonlanmış) şeklindeki soyut ayırım bunlara uygun düşmez (Lefebvre, 2014, s.141).

Bu bakımdan coğrafya tamamen özgürlük vadeden, saf doğacı bir kavrayışla algılanamaz, emeğin görünümüne bağlı olarak eşitlik ve başkaldırının varlığını gerektiren bir bilimsel alan olarak belirir. Hatta emeğin ve sermayenin ayrılmasıyla, ilgili yer ve coğrafi konumun önemi açıkça ortaya çıkar (Harvey, 2012b). Coğrafyanın radikal ve anarşist konumu böylece oluşur. Ve bu konum, ilerleme ve kapitalist ilişkilerin mekândaki varlığınca hem belirlenir hem de ilerlemenin kapitalist olmayan anlamlarını sorgular: “İlerleme kelimesi, düz anlamıyla ele alındığında, hiçbir şey ifade etmez çünkü dünya sonsuzdur ve biz her zaman onun sınırsız enginliğinin başlangıcından olduğu kadar sonundan da çok uzaktayız” (Reclus, 2016, s.277). Demek ki hem sosyal bir inşa olarak mekânın hem de kendinden bir direniş ve alternatif sergileyen coğrafyanın konumu insan ile birleşince, yukarıda bahsi geçen düzen ve kaos arasındaki konumlar da yeniden belirlenir. Ve ilerleme, bir anlam arayışı olarak coğrafyanın ve mekânsal bilincin merkezine sosyal ve ekolojik olarak yerleşebilir:

Kıtalara, denizlere ve bizi çevreleyen atmosfere düzen vermek, yeryüzündeki ‘bahçemizi işlemek’, bitki, hayvan ve insan hayatını, her münferit yaşam biçimini desteklemek için çevreyi yeniden düzenlemek; insan dayanışmasının tam olarak farkına varmak, gezegenle yekvücut olmak, kökenlerimiz, şimdiki halimiz, acil hedeflerimiz ve uzaktaki idealimizi görmek: ilerleme budur (Reclus, 2016, s.308).

Gezegenin bütün alanlarını işgal eden insan, evrende zihinsel/toplumsal inşa sürecine giriştiği için, insanın zihninin değmediği bir ‘yer’den bahsedilemez. Bu durum ise eski tip ‘yer’ kavramı ile yeni ‘yer’ kavramsallaştırması arasında bir ikililik oluşturur. Auge’nin (1997, s.39) “uzamsal aşırıbolluk” olarak tanımladığı yeni yer tasavvurlarında, onun kavramsallaştırmasıyla “yer-olmayanlar”, yani modernliğe bağlı yeni tip bir yer algısı oluşur. Bu algı içerisinde ise Auge (1997, s.43), “uzamı düşünmeyi yeniden öğrenmemiz gerekmektedir”, der. Fakat bu öğrenme biçimini oluşturacak farkındalık, egemen kapitalist süreçlerin, mekânı, önce kültüre indirgeyip sonra kültürün kendisini de bir manzaraya dönüştürdüğü (Urry, 2015) gerçeği akılda tutularak geliştirilmelidir.

Her toplum için farklı sembolik anlamlara gebe olan mekân düşüncesinin ‘yer’ kavramına içkin bir eğilim olarak genişlemesi, yine modernliğe bağlı bir esnemedir. Bu yüzden yerin, coğrafyanın, uzamın ve mekânın, sosyal ilişkiler konuşulurken, uğradığı anlam aşınmalarına karşı Massey (1984), radikal coğrafyanın yükselişini bir anlamda ‘haritalandırmıştır’. Sosyal ve coğrafi olan arasındaki diyalektik ilişkide ise bir süre sonra “sadece mekânın sosyal olarak inşa edilmediği, toplumsallığın da mekânsal olarak

kurulduğu” (Massey, 1984, s.6) gözlenmiştir. Bu durumda ‘yer’ yok mu olur? Tamamen sosyal ya da ilişkisel olan mekân kavramsallaştırmasında ‘yer’ nerededir? Massey (1994) bu sorunun kısmi cevaplarını, kapitalizmin sorunlarını ‘bölgesel ya da kentsel sorunlar’ olarak mekâna mal edişinde, bir bütün olarak da kapitalist ilişkilerin kentleri ve mekânı suçlayarak, problemleri görmezden gelişinde arar. Kentleri ‘tersyüz’ eden (Bayat, 2014) kapitalist ilişkilerin günah çıkardığı bir alan olarak mekân, bilincin görmezden gelişine aracılık eder. Yer ise bu bağlamda pür ve saf bir ideal olarak algılanır. Auge’nin antropolojik analizinde gösterdiği gibi ‘yer’, artık herkesin birbirine tutunduğu ve her şeyin birbirini tuttuğu ilkel toplulukların mekânsal bilincinden oldukça farklıdır. Toprağın toplumsallıkla olan sıkı ve fiziksel temasından, ‘yer-olmayanlar’da aradığımız uzamsal ve mekânsal bakışa varana dek ‘yer’, toplumsal anlamlardan da uzaklaşmıştır. Nihayetinde “uzamın düzenlenişi ve yerlerin oluşturulması, aynı toplumsal grubun içindeki kolektif ve bireysel pratiklerin kipselliklerinden ve hedeflerinden biridir” (Auge, 1997, s.58). Mesela modern öncesi toplumsallaşmada, toprakla bütünleşen uzamsal bakış, bir kimliklenme süreci olarak da işler. O topraklarda ölenlerin, yani yerin altındakilerin dahi, grubun yaşadığı topraklarla kurduğu ilişkinin bitmediği, aksine ölüm ve yaşam, yer ve toplum arasında kurulan uzamsal ilişkilerde ‘yer’ hem merkezi hem de kendiliğinden ve özeldir:

Doğmak bir yerde doğmaktır, ikamete tabi tutulmuş olmaktır. Bu bağlamda, doğum yeri, bireysel kimlik/özdeşliğin yapı taşıdır ve Afrika’da, rastlantı sonucu köyün dışında doğan bir çocuğa, doğduğu çevrenin öğelerinden birinden alınmış özel bir ad verildiği görülür. (Auge, 1997, s.59).

Yerin anlam aşınması ve modern kopuş da bu ekseninde gerçekleşir. Mekânları işgal eden modern topluluklar ile işgal ettikleri yerin dışında bir tasavvuru olmayan modern öncesi topluluklar arasındaki mekânsal bilince dair ayırım, ilkinde soyutlama, ikincisinde ise mistik bir ayırım olarak gerçekleşir. Bu bağlamda ilkel topluluklarda, “birey, toplum tarafından yabancılaştırılmadığı için toplum, işgal ettiği yerden bağımsız olarak kavranmaz, bireyler de topraktan yabancılaşmaz” (Sack, 1984, s.38). Modernlikle birlikte oluşan mekân-uzam kavrayışlarında ise coğrafi olarak ya da toplumsal olarak mekânı konuşurken, bahsettiğimiz anlam aşınmasından ötürü neye işaret ettiğimizi ya da anlamın ardındaki mekânsal konumun ne olduğunu bilmeyiz. Mesela, ‘toprak bütünlüğü’, ‘aynı topraklarda yaşamak’ gibi yaygın mekânsal ifadelerdeki temel kopuş, mekânın ve coğrafyanın soyutlama biçimi olarak modern bir anlam aşınmasına uğramasıdır. Dilde aranan bu argümanların, bütünlüğün anlamının ne

olduğu bilinmeden, toprak aracılığı ile sloganlaşması, modernliğe bağlı yer dönüşümünün (ulus devlet gibi) uzantısıdır. Söylemlerdeki çelişkiler de bu uzantıda belirir ve yeniden üretilerek mekânsal bilincin kopuşuna işaret eder. Modernlikle beraber “uzamların bağdaşımına, belli bir kurumsal karmaşıklık tekabül etmektedir” (Auge, 1997, s.64). Bu karmaşıklık hem mekânda var olan bütün ilişkilerin zaman ve süre ile kurduğu karşılıklı ilişki hem de Auge’nin savunduğu biçimiyle ‘üst modernlik’ kavramının ürettiği ‘yer-olmayanlar’ ile ilişkilidir. Modernliğin uzamları olarak ‘yer olmayanlar’, bütünleşme ve kimliklenmeye fırsat tanımaz, bu yüzden de ‘yer’den hem daha soyut hem de daha karmaşık bir anlam oluşturur:

Uzam teriminin kendisi ‘yer’ teriminden daha soyuttur, zira bu ikincisini kullandığımızda en azından bir olaya (bir yerde cereyan etmiş olan), bir söylenceye (anılan yer) ya da bir tarihe (olay yeri) göndermede bulunuruz. Uzam terimi, fark gözetmeksizin, bir düzliğe, iki şey ya da iki nokta arasındaki bir mesafeye, ya da zamansal bir büyüklüğe uyarlanabilir. (Auge, 1997, s.90).

Yine modern mekânların ve buna bağlı uzam kavrayışının çokluğu, kavramları betimlemeye ve analiz etmeye dair çokluk oluşturur, “bu çokluk, klasik bir (Öklidyen-Kartezyen) matematiksel mekânın homojenliğinden-izotropisinden ziyade, ‘yaprak yaprak açılma’ya (‘milföy’ denen hamura) benzer” (Lefebvre, 2014, s.112) ve mekânsal analizin önündeki en önemli zorluğu oluşturur. Kavramın çağrıştırdığı ontolojik boşluğun, öylece doldurulmaya çalıştığı bir tutarsızlık belirir. Mekâna dair “çok farklı nitelikteki görüngü ve olgulardan dem vurulduğunda, sanki açıklama, çözümlenme yetersizliğinin, boşluğunun üstünü örtermişçesine sözcüğün aceleyle, kolayca sarfedildiğine sıklıkla tanık oluruz (Nalbantoğlu, 2008, s.89). Bu durum içerisinde ise, mekânsal aidiyet tedirginlik doğurur. Yani eski tip yerlerde, her yerin kutsallık atfettiği, her dönemecin keskinlik arz ettiği bir kavrayışta uzama dair tedirginlik yoktur. Hac yolculuklarında olduğu gibi, varılacak hedefe gelene kadar o güzergâh ve uzamı ilgilendiren her durak ve noktaya atfedilen anlamlar dini, mistik konumlarla birlikte keskin bir bakış taşır. Oysa modernlikle birlikte manzaraya sabitlenen çoklu uzamsal bakışlar, içerikten yoksun olmanın tedirginliğini taşır, “nitekim üst-modernlik, yalnızlığın, doğrudan doğruya yer-olmayanların ortaya çıkışına ve yayılmasına bağlı olan çok yeni deneyim ve sınavlarını bireysel bilinçlere dayatır” (Auge, 1997, s.101). Bu bilinçte özel bir kimlik, organik toplumsal bir bağ ve geçmişe aidiyet kurulmaz. Modernliğin en önemli özelliklerinden biri olarak ‘şimdiki zamanın içinde yaşamak’ fikri belirir. Şimdi içinde ise Auge’nin (1997) belirttiği gibi, uğranılan ve kullanılan her mekânda, uzamda kimlik göstermek, kart uzatmak, kredi kartı okutmak gibi toplumsal

sözleşmenin üst-modern yorumları türer. Uzamların aşırılığı, olayların çokluğu ile birleşerek, yerden yukarıda yeni bir mekânsal bilinç oluşturur. “Ama yer-olmayanlar hiçbir bireşim kurmazlar, hiçbir şeyle bütünleşmezler, yalnızca bir yolun katediliş süresince, birbirine benzeyen ve birbirinden farklı, ayrışık bireyselliklerin birlikte yaşamalarına izin verirler” (Auge, 1997, s.119).

Yer-olmayanların oluşturduğu bu yeni mekânsal kavrayış ise kapitalizmin dolaşıma soktuğu meta dilinin ve mekânının dili olarak tipografi ya da görsel kültürün ortaya çıkması ile sonuçlanır. “Bu mekân, gösteren bir süreç içerir. Mekânın dile ya da dillere içkin genel bir kodu olmasa da belki de özel kodlar tarih boyunca yerleşmiş ve çeşitli etkileri de beraberinde getirmiştir” (Lefebvre, 2014, s.47). Her türlü reklâm ile söylencelere tabi tutulan mekân ve meta, bakışa odaklı dili, “uzamın metin tarafından istilasına” (Auge, 1997, s.108) çevirir. Victor Hugo (2007, s.66) iki yüz yıl önce mimarlığın (dolayısıyla mekânsal formların) basılı kitap karşısında öldürüldüğünü anons ederken modernliğin mekândaki çelişmesine işaret eder. McLuhan’ın 20.yüzyılın ortalarında, iletişimin ve reklâmın toplumsallığı derinden etkilediği bir yüzyıl içinde, yazılı ve görsel kültüre dair öngördüğü analizlerin mekânsal konumu da uzam ve metin arasındaki ilişkiyi buna benzer bir şekilde açıklar. Tipografik kültürün, yazının üretiminin mekanikleşmesi sonucu görsel kültürün merkeze alındığı bir mekân anlayışına evrilmesi, ikinci bölümde Marksist analiz çerçevesinde, üretimin mekânla kurulan ilişkide metalaşmasının ve mekânı dönüştürmesinin tartışıldığı gibi ele alınmalıdır. McLuhan (2001, s.178), bu durumun mekânsal boyutunu teknolojik indirgemecilik tehlikesinde değerlendirirse de metanın mekânla olan ilişkisine değinir: “Baskının, tıpkı kitlesel olarak üretilmiş ilk şey olduğu gibi, birörnek ve yinelenebilir ilk ‘meta’ olduğunu da göreceğiz”. Manifaktür ve sonrasında zanaatın ve sanatın mekanikleşmesi gibi, yazının üretiminin mekanikleşmesi de yazılı kültürün mekân eğilimli ve geleceğe yönelik olmasını, ‘bakışın sabitlendiği bir mekânsal öngörü’ içinde kurgulanmasını gerektirmiştir. Kapitalizmin ilerlemeci mantığı ‘gelecek’ kavramını fetişleştirdiği için, zamandan daha çok mekân aracılığıyla işgal edilen yeni bir mekânsal tasavvur tipografi, metin ve yazı aracılığıyla oluşur. “Tipografi, dili bir algı ve keşif aracından, taşınabilir bir metaa dönüştürme” (McLuhan, 2001, s.227) eğilimindedir. Uzamda taşınabilir hale gelen dil, perspektifin ve görselin mekân boyunca dolaşıma girdiği “bireyciliğin teknolojisi olarak matbaanın” ürettiği yeni anlamların da tamamen bireyselleştiği, simgesel bir mekânsal bilinç oluşturur.

Ne var ki “simgeler çok şey ifade etse de, daha fazlasını yitirir ve unuttururlar; uzaklaştırırlar, parantez içine alırlar” (Lefebvre, 2014, s.160). Yerden ve coğrafyadan kopuşun bir aşaması olarak uzamın kapitalist ilişkilerce işgal edilmesi, uzamla, yazıyla ve her türlü görsel iletişimle mekâna eğilimli kılınan bir toplumsal örgütlenme yaratır. Fakat bu eğilim gerçekten mekânsal bilincin oluşturulabildiği bir eğilim midir? Reclus’nün (2016), McLuhan’dan çok önce gördüğü, “insanın gezegen ölçeğinde bütünleşmesi” varsayımı, McLuhan’ın “küresel köy” kavramsallaştırmasından coğrafya, yer, mekân ve uzam bağlamında farklıdır. Çünkü iletişime dayalı bir bütünleşme ikincil düzeyde gerçekleştiği için, dilin alanında, yani uzam ve mekânın yerden ve coğrafyadan koptuğu bir alanda gerçekleşir. Oysa dilin tarihinin de jeolojik tarihle iç içe gelişmesi (De Landa, 2006), mekânsal kavrayışın maddi temelini anlama konusunda önemli bir konum oluşturur. Ne var ki dilin tarihi coğrafyanın ve mekânın anlam haritasını çıkarmak üzere soyutlana gelmiştir: *Pasajlar*’ın “modernin kalbinde, anavatanında” Paris’te yazılabilmesi gibi, *Kapital*’in de sadece sanayileşmenin kalbinde, Londra’da yazılabilir olması gibi (Dellaloğlu, 2012, s.145). Bu anlamda kenti yaratan ve kent mekânında gerçekleşen modernliğin mekânsal kavrayışları nasıl dönüştürdüğünü görmek ve mekânsal bilincin ne tür kesişim kümelerine tabi olduğunu analiz etmek önemlidir.

4.3. Modernliğin Zihinsel Görüntüsü: Mekân

Ekonomik, toplumsal ve siyasal alanın modernleşmesiyle bitlikte bu alanlara içkin mekân düşüncesi de yeni bir görünüm kazanmaktadır. Kapitalist üretim ilişkileri ekseninde belirlenen mekânsal bilinç, modernliğin toplumsal görünümü içerisinde zihinsel alana çoklu düşünce rejimleri, farklı katmanlar ve zihnin soyut belirlenimleriyle birlikte yoğun bir şekilde girerken, mekân kavramı, mekân düşüncesi ve mekânsal bilinç, toplumsal mekânı betimleyen ve belirleyen karmaşık bir alan olarak belirmektedir. “Çokluğun kendisini kurduğu” (Negri, 2014, s.57) kent mekânları da bu karmaşıklığın öznelidir. Toplumsal alanın modernleşmesiyle birlikte bir zemin olarak mekân düşüncesinin modernleşmesi, mekânsal bilincin yeni bir katman olarak zihinsel anlamda baskın ve belirgin, maddi ve toplumsal anlamda ise haritalandırılmayan ve uçucu bir hal almasına gebe dir. Modernliğin mekândaki geometrik, Kartezyen organizasyonlarının aksine, mekânsal bilincin modernlik içindeki görüntüleri

öngörülemezdir. Mekân düşüncesi modernlik içerisinde anlık ve görüntüsü andan ibaret, hızla kaybolan bir zihinsel fragmana işaret eder. Bu bölünmüşlük emeğin bölünmüş hallerini de açık ettiği için, mekânın zihinsel organizasyonu, modernlik içerisinde toplumsallaşan tüm öznelerin kendilerini mekânsal olarak da izledikleri/gözledikleri anlamına gelir. Üretimin görünmez niteliğinin ardından nesneye, dolayısıyla da mekâna dışarıdan bakan toplumsal bilinç, bakanın deneyimine sabitlendiği için mekân edilgen ve statik bir ‘şey’ haline gelir, metanın yapısına indirgenir, “çünkü burjuva toplumundaki tüm nesnelleşme biçimlerinin ve bu biçimlere denk düşen öznellik biçimlerinin kökünü ancak bu durumda, yani meta ilişkisinin yapısında bulmak olanaklıdır” (Lukacs, 1998, s.157). Nihayetinde Marx’tan bu yana meta fetişizminin oluşturduğu kültürel bir görünüm olarak mekân düşüncesi kültürel alanın ışığında resmedilmektedir ve bu resim toplumsal alanın içinden sökülmeye çalışılan mekânsal düşüncenin de resmi sayılır. Demek ki nesnenin mekânla olan diyalektik konumunda da iki tip kavrayış, yönelim belirir. İlki meta ilişkisinin yapısına işleyen nesnelleşme biçimi, ikincisi ise insana ve insan deneyimine ait olan her şeyin nesne ve mekânda içerilmesi: “Maddi veya tinsel insan yapıtı her nesne, kendisinde insanın düşüncelerini, duygularını, yaşam tarzını dolaylı olarak da olsa yansıtır (Soykan, 2008, s.37). Bu durumda mekân düşüncesinin kültürel yapı ve ekonomik belirlenme arasında zorlaşan kavrayışları, mekânın ontolojik ve her toplumsallaşma sürecinde yeniden üretilen konumu ile ilgilidir. Bu anlamda “canlı mekâna dönüşen ölü emek” (Merrifield, 2012, s.187), mekânın kültürel düşünce içindeki dönüşümünü de emek kavramı gibi yeniden statikleştirir. Mekânı kültürel alanın arkeolojisine tabi tutmak da kültür tarihinin mekân düşüncesini soyutlaması ve edilgen bir yüzey, resim olarak kurgulamasıdır. Oysa “mekânı aşabilme, mekânın üretimine dayanır” (Harvey, 2012b, s.393).

Bu durum diyalektik bir mekânsal farkındalığa işaret eder: “Mekân kavramı tek başına bırakılamaz ve statik kalamaz; diyalektikleşir” (Lefebvre, 2015, s.24). Diyalektik boyutu mekân düşüncesinde, daha önce hiç kimsenin öngörmediği, devrimci bir şekilde kavramsallaştıran Lefebvre, algılanan (fiziksel), tasarlanan (zihinsel) ve yaşanan (toplumsal) mekân üçlemesiyle maddi üretimden, toplumsal bilince ve tüketime uzanan mekânsal çizgide sistemli bir hat kurarak mekânı tartışırken, yukarıda beliren temel kültür ve üretim çelişkisini açıklar ve en temel düşünce duraklarını belirler. Son ve nihai durak, eylemsel olarak toplumun ve insanın mekânı sahiplenmesi ile ilgilidir. Ne var ki

mekânın üretimi bu son, nihai çağda da bitmeyecektir. “Mekânın henüz sonuca ermemiş üretimi” (Lefebvre, 2015, s.28), modernliğin özüne benzer şekilde zamanın devingenliğine eşlik etmektedir. Her ne kadar Lefebvre'nin zihinsel mekân⁷ tanımlaması mekân temsilleri ile soyutlaşan, ideolojinin ve iktidarın tasarladığı mekânlar olarak belirse de modernliğin ruhuna bağlı olarak mekânın zihinde bir temsil ve imgeye dönüşmesi, varlığın temel kategorisi olan mekânın modernlik içinde organize edilerek çoğullaşması ve katmanlaşması ile ilgilidir. Lukacs (1998, s.161), doğrudan mekânı analiz birimi olarak belirlemese de keskin ve bütüncül analizinde bu durumun betimlemesini meta ile ilişkili olarak “şeyleşme” kavramıyla yapar. Ve kapitalizmin ortaya çıkardığı yeni toplumsal görünümünün yıkıcı etkilerini “ikinci doğa” olarak kavramsallaştırır ki bu durum modernliğin yarattığı zihinsel mekân ile yakından ilişkilidir. Bu ilişki ise mekânsal bilinç dair modernliğin oluşturduğu önemli bir yarılmadır.

Kapitalist üretim ilişkisi içerisinde metalaşan mekân, şimdi zihinsel alanda yeni katmanlar yaratmış ve metalaşan mekânsal bilinçten, yani zihinsel üretim alanlarından mekânın iki yüzüne dair modern kopuşlar ortaya çıkmıştır. Bu kopuşların mekân düşüncesindeki en belirgin hatları; mekânın metalaşması kadar, metanın da artık mekânsallaşan yeni ifadelerinde aranmalıdır. Giddens'ın “düşünümsellik” olarak adlandırdığı, modernliğin temel taşıyıcı karakteri olan ve insanların “yaptıkları şeyin nedenleriyle onu yapmanın ayrılmaz bir parçasını oluşturacak biçimde” (Giddens, 2014, s.42) bağlantılı kaldıkları toplumsal ilişkilerde bu ilişkinin mekânsal açıklaması bulunur. Meta ve mekânın birbirini dönüştüren, öznenin de bu hareketten bağımsız olmadığı ama bu ilişkiyi çözecek mekânsal düşünceye dair bir kısır döngüde kısıtlandığı gözlenir:

İnsanların, birbirleriyle ve kendi gerçek *ihtiyaçlarını tatmin* ... konusu olan ... gerçek nesnelere kurduğu, ama doğrudan meta ilişkisi içinde gizli kalan ilişkileri, işte bu biçimler altında tam da algılanamaz ve tanınamaz hale geldiği içindir ki, *şeyleşmiş bilinç* için bu ilişkiler artık bilincin toplumsal yaşamını gerçekten temsil eder duruma düşüyorlar. (Lukacs, 1998, s.171).

Modern mekân kavrayışları, üretim ilişkileri ile belirlendikten sonra, felsefedeki mekânsal bilinç onarılmaz bir hal alır ve mekânsal bilinç yeniden belirlenir: “Felsefi-

⁷ Bölüm boyunca tartışılan ‘zihinsel mekân’ kavrayışı Lefebvre'nin ‘zihinsel mekân’ kavramından farklıdır. Lefebvre, ideolojilerin ve iktidarların mekânı planlamalarını ve mekân tasavvurlarını zihinsel mekân kavramıyla açıklar. Bu çalışmadaki zihinsel vurgusu ise mekânın oluşturduğu anlamlar ve zihinsel olarak imlediği durumlarla ilgilidir. Bu bağlamda ‘zihinsel’ kavramından mekân kavrayışlarındaki tüm düşünce kipleri anlaşılmalıdır.

epistemolojik kökenli mekân fetişleşir ve zihinsel mekân, fiziksel mekânla toplumsal mekânı kapsar” (Lefebvre, 2015, s.37). Başlangıçta doğanın ve kosmosun oluşturduğu mekânsal kaynaklar felsefi hattan kapitalist hatta üretim ve meta ile taşındıktan sonra, şimdi ve her an modernleşen düşünce biçimleriyle birlikte mekân düşüncesi, zihindeki deneyime, zihnin gözlerine ve öznenin bilincine devredilmiştir. Artık öznenin ve bireyden başlatılan mekânsal düşünce ve ona ait kavramlar, yepyeni kopuşlar, mekânsal kategorilere dair yarılmalar, akışkan anlamlar, bütünsellik çabaları ve karışık toplumsal ilişkilerin mekândaki sabitleme biçimlerini yaratacaktır.

Bu bağlamda geçmişin gelecek için temellük edilmesi (Giddens, 2014, s.25) gibi mekânsal bilinç de boş bir uzama sabitleme: “Zamanın boşaltılması büyük ölçüde, ‘uzamın boşaltılması’ için bir önkoşuldur”. Bu koşulun sonuçları coğrafya ile mekân arasında bir çizgi çeker. Uzamın boş bir alan olarak “namevcut (absent)” karakteri, ilk bölümde, modernlik öncesinde tartışılmalı mekân fikrinin düşüncenin merkezinde olabilme ihtimallerinden tamamıyla farklıdır. Bu durum beden ve ruh yarılmasının ve maddi mekânsal kavrayışın düşsel bir konuma hapsedilmesiyle ilgilidir. Modernliğin mekân düşüncesinde oluşturduğu temel yarılmalardan biri de budur: “Ruh adı verilen şeyin beden adı verilen şeyle olan sürekli bağlantısı; ‘maddi’ olan her şeyin, kendisinden türediği maneviyatı nasıl yansıttığını ve hep yansıtacağını gayet güzel açıklar” (Baudelaire, 2007, s. 216). Bu durumda ‘auranın kaybı’ (Benjamin, 1995) modernliğe ve kapitalist üretim şekline bağlı bir durum olabilir, ama bu kayıp mekânın kaybedildiği anlamına gelmez her zaman. Bir anlamda mekân maddi önkoşulunu korur. Yine de, Giddens’in vurguladığı üzere modernliğin mekânı sabitlediği yerlerden biri düşsel alandır. Düşselleşen mekânda ise toplumsal ilişkinin maddi mekânsal bilince evrilmesi gereken düşünce sistemi, düşsel alanın sihrine kapılır ve orada zenginleşir. Baudelaire (2007) bu yüzden zamana hükmeden insana, mekânda özgürleşme konusunda yeni bir uzam yaratma çağrısında bulunur. Kentin yarattığı yeni insan tipini sahte bulan Baudelaire, bir kentli olarak, sanat aracılığıyla zamandan ayrılmayı ve örtük bir şekilde mekânsal olarak modernliğin yeni bir görüntü oluşturmasını umar. Bu durumda, “zamanın uzamdan ayrılması” (Giddens, 2014, s.24) başat bir açıklama olamaz. Uzamı oluşturan şey insan eylemi ve deneyimidir. Zaman, aksine bir gösterge olarak yeni bir niteliğe, “toplumsal emeğin ölçüsüne indirgenir” (Lefebvre, 2015, s.329). Uzam ve mekânın zihinsel organizasyonu kapitalist ilişkilerce belirlenmiş olduğundan, bu ilişkilere tabi tüm görüntüleri hem form hem de içerik olarak mekân

aracılığıyla okumak, modernliğin kapitalist üretim şeklinin yatağında ve ondan etkilenecek oluşturduğu açılımlarla mümkündür. De Certeau'nun (2008, s.185) New York'un anıtsal ve parlak yapısını vurguladığı üzere: “bir izleyici, bu kentte, havaya uçuşan bir evreni okuyabilir”. Mekânın maddi ve toplumsal konumu, onun aracılığıyla toplumsal düşünce geliştirebileceğimiz bir maddi mekânsal kavrayışı da beraberinde getirir.

Böylece, kent mekânı ve kente yapılan müdahaleler, mekânsal kavrayışların merkezi olmuştur. İkinci bölümde tartışılan kentin kapitalist ilişkiler aracılığıyla belirlendiği gerçeğine ek olarak, kentin zihinsel çevresine yapılan iktidar müdahalelerin tartışılması, mekânsal bilincin toplumsal alanda yeniden üretilmesi açısından önemlidir. Modernliğin her zaman kentlerde, daha çok zihinsel alanda örgütlendiği mikro ölçeklerin en büyük belirleyicisi makro kent müdahaleleri olmuştur. Paris'in modernliğin mekânı olarak bir proje gibi kurgulanması⁸, kentin yeniden oluşturulması, “Haussmannizasyon” (Harvey, 2012a, s.315), kavramının küresel ölçekte referans alınması, sanatsal alanlarda mekânsal bir örnek olarak kentin oynadığı başrol, “modern zamanın hem makinesi hem de kahramanı” (De Certeau, 2008, s.190) olan kente yapılan makro ve ideolojik müdahalenin zihinsel anlamda ve toplumsal ölçekte örgütlenmesine dairdir. Napolyon-Haussmann ve modernlik üçlüsünün “biraraya geldiği yeni ekonomik, toplumsal, estetik zeminler” (Berman, 2011, s.207) genel olarak kentin ve özelde Paris'in mekânsal bir imge olarak toplumsal alanda yeniden yaratılmasıyla ilgilidir:

Hausmann'ın kentsel ideali, birbirini izleyen uzun caddeler boyunca perspektif ağırlıklı bir bakışı sağlayabilmektir. Bu ideal, kaynağını On dokuzuncu Yüzyıl'da kendini sürekli belli eden bir eğilimde, teknik zorunlukları sanatsal hedefler aracılığıyla soylu kılma eğiliminde bulur. Bu eğilim doğrultusunda, burjuva sınıfının dünyasal ve tinsel egemenliğinin simgesi olan kurumların, caddelerin sağlayacağı çerçeve içerisinde yüceltilmesi öngörülmüştür; caddeler, yapımları bitmezden önce çadır beziyle örtülüyor, sonra anıtlar gibi törenle açılıyordu. (Benjamin, 1995, s.90).

Tüm yapısal ilişkilerin mekânda gizlendiği bu örnek gibi, mekânsal bilince dair kapitalist üretimde başlayan görünmezlik, aslında kentin toplumsal varlığında kristalize olmuştur. Kentin ise makine metaforuyla tanımlanması, şüphesiz endüstriyel üretimle

⁸ Paris kentinin 19. Yüzyılda, Georges-Eugène Haussmann'ın makro ölçekli kent planlaması ile geçirdiği büyük dönüşüm, modernliğin en belirgin ve yıkıcı mekânsal görünümünden biri olarak işlenir. Hatta Haussmann'ın adından hareketle kavramsallaştırılan “Haussmannization” terimine, geniş ölçekli kent müdahaleleri bağlamında sıklıkla referans verilmektedir.

mümkün olmuştur (Özbek, 2002, s.189). Fakat toplumsal varlığı da makine ile mecazlaştırmak, toplumsal mekân ve mekânın teorik-soyut tartışmaları arasında kırılma yaratır ve mekânsal bilincin bütünlüklü konumu imge ve imaj olarak parçalanır. Sonuçta kentler anlam yaratmak için de oluşturulmuşlardır ve kent okunaklı bir imgedir (Lynch, 2016). Sadece zihinsel alanlarda maddileşen ama mekâna dair düşünce üretilirken sönmüş kent mekânının toplumsal görünümü modernliğin imge bilimi olarak mekânsal bilince dair önemli bir sunuş niteliği taşır. Bu yüzden mekânsal bilincin bütünlüklü konumu indirgemeci herhangi bir analizle çelişir.

“Bugün orta malı olmuş bu imgeler 19. yüzyıl kent yaşamında bir devrimi ifade ediyordu”, diyerek kentin dolaşım sisteminin yeniden yapılandırılmasını tartışan Berman (2011, s.206), bir yanıyla da mekânın imge olarak çarpıştığı önemli bir ayrımı, yani modernliğin mekândaki hareketini vurgular. Paris’i “*flaneur*’ün⁹ peyzaj dekoru” olarak betimleyen Benjamin’in (1995, s.232) kentin insanlar gözünde zihinsel bir peyzaja dönüşmesini fark edişi de, üretim alanından zihinsel alana doğru mekânın hareketi ile ilgilidir. Benjamin’in Marksizm’i şehir yoluyla keşfetmesidir bu (Merrifield, 2012, s.105). Pek tabii bu duruma üretimin kentteki görünümü olarak insan hareketi (Negri, 2014) de denebilir. Böylelikle mekân doğrudan üretici bir konumun merkezi olur.

Flaneur’ün neden Roma’dan değil de Paris’ten çıktığını/çıkması gerektiğini anlatan Benjamin, cevabı kapitalizmin peyzajında arar. Mekânı imgeye indirgeyen şey Paris’in yeni Parisli yaratması ve yaratılan insanın da yeni bir mekânsal bilince hapsolması ile ilgilidir. “Üstünde yürüdüğü zeminin, asfaltın altı boştur” diyerek modernliğin yarattığı insan tiplerinin mekânsal varlığına işaret eden Benjamin (1995, s.231), modernliğin coğrafyasından bireyin bilişsel mekânına iner, bu iki alandaki geçişleri ve hareketleri analiz eder. Zaman ekseninde belirlenen modernlik, kent ve uzmanlaşma gibi kavramlar, *flaneur*, *dandy*, *boheme* gibi simgesel öznelerde adeta mekânsallaşır. Onlar kentten zevk alır: “Kenti seyredilemek iradesi, kentten zevk alma araçlarının öncülüdür” (De Certeau, 2008, s. 186). Ama zevke eşlik eden, kente duyulan yabancılaşma, mekânla kurulan simbiyotik ilişkinin boyutudur. *Fantazmagori*¹⁰

⁹ Flaneur, Benjamin’in modernliğin kentte yaşayan simgesel tiplerinden biri olarak kavramsallaştırdığı, özünü Baudelaire’in şiirlerinden alan, 18. yüzyıl Paris’inin büyük dönüşümünden sonra ortaya çıkmış, kenti deneyimlemek için kent mekânlarında gezinen ve bir yere ulaşma amacı taşımadan yürüyen, insanlardan çok sokaklarla, nesnelere, vitrinlerle, pasajlarla ve kentin gizli-saklı mekânlarıyla kurduğu zihinsel ilişki ile tanımlanan modern insandır.

¹⁰ Benjamin’in kullandığı bir terim olarak fantazmagori; kendisine ve toplumsallığa yabancılaşan modern insanın, renkli ve şaşalı modern kent hayatı içerisinde deneyimlediği sarhoşluğu ve yanıltıcı deneyimleri anlatır. Daha çok

zamanın uzmanlaştırdığı modern insandan kaçış mekânıdır aynı zamanda. Modernliğin mekânları kent ve evi birbirinden keskin bir şekilde ayırsa da mekânsal bilinç şimdi ev ve kent arasında daha muğlak bir kod oluşturur. Zamanda umarsızca gezinen modern insanlar gösterilerini bir kaçış, bazen de direniş olarak mekânda kurgularlar (Baudelaire, 2007). Modernliğin başat kavramı olan zaman, *fantazmagoriyi* üretim yoluyla belirlerken, bu kavram karşı estetiğini mekânsal olarak belirler ve mekânın zihinsel olarak katmanlaştığı *fantazmagori* metanın fetişleştiği mekânda, mekânın yeni anlamlar içermesine yol açar. Mekânın bu yeni anlamları ve organizasyonu ise tüm üretim biçimlerine etki eder, özellikle de zihinsel üretime ve duygu üretimine. Harvey (2012a), Flaubert, Balzac, Baudelaire gibi yazarların modernliğe geçişle birlikte yakaladıkları ivmeyi ve geçişi, romantizmden sonra gelişen yeni üsluplar ve tıkanmalar olarak analiz ederken, Paris'in bir bütün olarak değişen çehresinin bu geçişler üzerindeki etkisini ve önemini açıklar. Kent mekânı, bedenin ruhu etkilediği gibi, zihinsel üretimi etkileyip, dönüştürmüştür her zaman.

Bu tip analizler modernliğin coğrafi ve mekânsal bir hareket ve nitelik taşıdığını açıklamaktadır. Başladığı ve geliştiği coğrafyalarda oluşturduğu yeni mekânsal boyutlarla da hem makro ölçekte kentlerin hareketini hem de mikro anlamda zihnin mekânsal haritalarını belirlemiştir modernlik. Bu hareketi “yanıltıcı bir sürekliliğe sahip” (Giddens, 2014, s.14) kentsel görünümle tartışmak modernliğin mekân kurgusundaki felsefi kopuşu açıklar. Hareket felsefede tartışılan ontolojik bir konum değildir artık. Mekân düşüncesinin zihinsel kısımları anlatılır daha çok. Baudelaire'in *Yoksulların Gözleri* şiiri aracılığıyla kentte ortaya çıkan bir ayrımı modernliğin öteki yüzü olarak anlatan Berman, şiirdeki atmosferin tüm metodolojik ve sınıfsal konumlardan nasıl anlamlı bir şekilde ayrıldığını betimler, farkın peşine düşer. “Fark, bu sahnenin geçtiği kent mekânında yatmaktadır” (Berman, 2011, s.205) ve fark mekânda süzülen enerji ile mekânın bütünleşmesidir. Mekân düşüncesinin modern görünümü de bu farkın anlamlarını açıklar ya da mekândaki farklılaşmalar açıklanmayı bekler:

Enerji'den söz eden birisi, bu 'enerji'nin mekân içinde yayıldığı da hemen eklemiştir. 'Mekân'dan söz eden birisi, 'mekân' içinde neyin nasıl bulunduğunu da hemen söylemelidir. (Lefebvre, 2015, s.43).

eğlence ve kültür endüstrisi içerisinde, modern insanın maruz kaldığı ve yaşadığı illüzyonları ve yabancılaşmayı betimlemek için kullanılır.

Zihinsel olarak kurulan mekânsal bilinç, herhangi bir ölçekte kent mekânı, yol ya da ev aracılığıyla ayrışıp, berraklaşabilecekken, bir görüntü olarak zihinsel alanda çoklaşır. Modernliğin tüm alanlarında mekân düşüncesine daha çok rastlanması bu iki uçlu ilişkiden, bir önceki bölümde ayrıntılandırılan kapitalist mekânsal çelişkiden kaynaklanır. Baudelaire şiirinde yoksul çiftin gözü mekânı anlatırken, sanatsal alanda sonsuz formlarla betimlenebilen mekân kavramı teorik hatlarda kısırlaşma tehlikesine maruz kalır. Simmel'in göz aracılığı ile toplumsallaştırdığı mekânsal farkındalık, Benjamin'in (1995, s.115) vurguladığı üzere "büyük kentlerde yaşayan insanlar arası karşılıklı ilişkileri belirleyici bir öge" olarak yeniden kurulur.

Mekânsal bilince dair bir formül ya da çıkış yolu sunamayan maddi mekânsal formlar, zihinsel alanda sonsuz ve çeşitlenebilen bir bilinç kopuşuna işaret eder. Bu kopuşun anlamı kent mekânına dair bir ayraç olarak Paris ve Haussmann ile ele alındığında, mekânın zihinsel organizasyonu ideolojiye kolayca sabitlenebilir. Çünkü "Haussmann Parisinin bulvarları, hızla modernleşmeye, üretici güçleri ve toplumsal ilişkileri geliştirmeye, Fransız toplumunda ve dünyada emtia, para, insan akışını hızlandırmaya kararlı, dinamik bir burjuvazi ve aktif bir devletin araçlarıdır" (Berman, 2011, s.307). Böylece mekân ideolojiyi belirler. Bu yüzden Lefebvre (2015, s.73) şöyle sorar: "Gönderme yaptığı, tarif ettiği, söz dağarını ve bağlantılarını kullandığı, kodunu içerdiği bir mekân olmasa bir ideoloji nedir?" Tek bir örnek gösterge ve hikâye olarak Paris hem modernliğin merkezi konumunu hem de mekâna gizlenen toplumsallığı anlatırken, Baudelaire şiiri mekânsal bilincin zihinsel alandaki zirvesi ve mekânın zihinsel organizasyonunun taşıyıcısıdır:

Baudelaire'in şiirlerindeki Paris, bir batık kenttir ve yeraltında olmaktan çok denizin altındadır. Kentin topografik yapı, Seine nehrinin eski, artık terk edilmiş yatağı gibi- yeraltına ait öğeler, büyük bir olasılıkla Baudelaire'de birtakım izler bırakmıştır (Benjamin, 1995, s.88).

Bu izler toplumsallığın ve modernliğin izleridir ve sadece Baudelaire'de değil, metalaşan mekânın artık zihinde baskın bir güçle parladığı tüm sanatsal, zihinsel üretimlerde, metanın kristalleştiği mekânsal görüntülerde belirecektir. Bu durum diyalektik bir yarılma olsa da mekânsal bilince dair yeni bir örgütlenme, modernliğe dair yeni bir umut ve gösterge olarak mekânsal bilincin ayraç olabileceği imalar taşır. Parislileri kentlerine yabancılaştıran, "artık o kent yerlisi oldukları duygusunu" (Benjamin, 1995, s.90) unutturan yapısal müdahale, modernliğin mekânsal bilinci oluşturan diğer yüzünde başka bir sızıntıya ve mekânsal farkındalığa yol açar.

Nihayetinde “mekânın uzamsal olarak gerçekleştirilmesi” (De Certeau, 2008, s.193) fikri toplumsal olarak yapılır.

Bu iyimser halleri Benjamin’in modernlik içindeki diyalektik yarılmayı bir tür gösteri, bu gösterinin sarhoşluğu ve şimdiki zaman içerisinde tarihten kopuş bağlamlarında tartıştığı mekânsal göstergelerde yakalamak mümkündür. Modernliğin mekânsal görüntülerinde şimdiki zamana yaslanan yeni bilme biçimleri, Benjamin’in kültür diyalektiğinde ve “*flaneur*’ün kendini verdiği mekânsal *fantazmagoriler!*”de (Benjamin, 1995, s.90), düştü uyanma umutları taşır. *Flaneur* simgesi ile kent mekânını mesken edinen modern insan için mekânın zihinsel katmanları hem değişir hem de iç içe geçer: “Cadde *flaneur* için konuta dönüşür; sokaktaki adam, kendi dört duvarının arasında nasıl evinde olduğunu duyumsarsa, *flaneur* de bina cepheleri arasında kendini evindeymiş gibi duyumsar” (Benjamin, 1995, s.115). Kapitalizmin nesneye ve mekâna atfettiği fantazmagorik evren, modernliğin mekânlarında yepyeni zihinsel anlamlar taşımaya başlar: “Bir ayakkabı dükkânı bir şekerinin komşusuysa eğer, kundura bağları meyankökünü andırıyor” dur artık (Benjamin, 1995, s.224). Bu anlatım modernliğe bağlı mekânsal belirlenmenin en maddî, aynı zamanda en lirik halidir. Maddidir, mekânda gerçekleşir; düşseldir ve bu yüzden liriktir. Çünkü “hatırlanabilir olan, mekânda düşlenebilendir” (De Certeau, 2008, s.208).

Bir önceki bölümde tartışılan ve toplumsal mekâna dair kavrayışları belirleyen meta ve mal fetişizminin yapısıyla belirlenen mekân düşüncesinin modernlik içerisinde sihirli anlamlara bürünmesi, bir anlamda *fantazmagoriyi* mekânın kendisi kılar. Kapitalizmin üretimin doğasında, doğa ile savaşarak edindiği yeni görüntü toplumsal mekânla bütünleşerek yeni zihinsel hatlar sunar. “Yozlaşmış denebilecek, dev yaratıkların yanında, yarım kalmış, biçime dönüştürülmesi bitirilmemiş hammadde” (Benjamin, 1995, s.226) bulunmaktadır. Yani mekânın maddî yapısı üretim alanında biçimlendirilmeyi bekler. Biçimlenmeyi bekleyen maddî mekânsal düşünce de metafiziğin etkisiyle metanın fetiş konumuna eklenir ve Paris gibi simgesel bir mekân modernliğin şimdiki zaman görüntüsü içerisinde diyalektik bir boyut kazanır. Bu boyut mekânsaldır ve Benjamin’in modernite analizinde Haussmanizasyon, barikatlar, sokaklar, pasajlar, trenler, cam ve demir, panoramalar, dünya sergileri, sergi salonları, iç mekânlar olarak belirir.

“Hem yuva hem de cadde olan pasajlar” (Benjamin, 1995, s.88) modernliğin zihinsel fragmanlarını mekân aracılığıyla anlatan en önemli örneklerdir. Modernliğin

form ve biçim aracılığıyla toplumsal alanda yarattığı yeni mekânsal konumlarda “pasajlar, ansızın ‘modernizmin’ içine döküldüğü kalıplara” (Benjamin, 1995, s.226) dönüşür. Modern bilinç, modern kentin ve toplumsal mekânın formlarını oluşturan cam ve demir gibi yeni tekniklerin kullanıldığı pasajlarda kalıplaşır ve pasajlar en maddi göstergeler olarak mekânsal bilince işaret eder: “Kentin binalardan oluşma labirenti, gündüzleri bilince benzer” (Benjamin, 1995, s.228).

Demir ve camın oluşturduğu yeni estetik, pasajlar gibi kamusal alanlar ve sanayi kapitalizminin mekânlarını toplumsal bilincin iç mekân süslerine dönüştürür. Zihinsel alandaki bu parlaklık dışarının coşkusuyla ilgilidir. “Yükselen burjuva insanı, yakını ve uzağı kendine içmekân kılmaya” (Benjamin, 1995, s.231) çalışırken, coğrafi mekândan boşalan uzamı iç ve dış kavramlarını yerle bir eden burjuva ideolojisi doldurur. İlk başlıkta yerden ayrışması tartışılan uzamın, ideolojik olarak doldurulması gerektiği fikri de böylece belirir. Bu durum kapitalizm özelinde yer ve uzamı bilinçli olarak ayırıştırmak olsa da yer ve uzam aslında bütüncül ve ayırışmaz bir ontolojik konum taşırlar. Ama modernliğin mekânlarındaki iç ve dış ayrımı gibi yeni ayrımlar da yer ve uzam arasında oluşturulduğu üzere zorunludur neredeyse. Bu yüzden pasajlarda “her kapı, aynı zamanda hem giriş hem de çıkış kapısı” (Benjamin, 1995, s.223) gibi algılanır ve bu yeni ideolojinin mekânsal karşılığı belirir. Bu durum muğlak bir düşünce gibi görünse de hem pasajın geçmişten gelen yapısı hem de her an evrilen mekânsal varlığı, ikinci bölümde manifaktür analizinde açıklanmaya çalışılan mekânın diyalektik boyutuyla yakından ilgilidir. Pasajlarda, “bu iç mekânlarda artık eskimiş zanaat dalları barınıyor” diyen Benjamin’in (1995, s.223) analizinde, bir geçiş aşaması olarak manifaktür ve zanaata bağlı üretim sürecindeki süreklilik ve kopuşlarla pasajların oluşturduğu mekânsal algı arasındaki ilişkiler okunabilir. Pasajların giriş ve çıkış kapılarına benzeyen, iç ve dış ayrımının mekân aracılığıyla benzetildiği üretimin içi ve dışı, manifaktürün mekânsal birlikteliğe olanak sağlayan ve onu ayıran diyalektik yapısıyla yakından ilgilidir ki Benjamin’in kültürel analizlerinde ekonomik olarak belirlenen toplumsallaşmanın kültürel olarak ya da mekân aracılığıyla yeniden analiz edilmesi tam da işçi sınıfının mekânsal bilinci ve sınıf projeksiyonu ile ilgilidir. Çünkü işçi sınıfı fabrikanın kentten uzaklaştırılmasıyla beraber kendi mekânında etkisizleştirilmekle (Negri, 2014, s.58) kalmamış, mekânsal bilincinden de uzaklaştırılmıştır.

Bu bağlamda, zihinsel alanda çeşitlenen, üretime dayalı her mekânsal görüntü ‘panoramalar’ gibi, toplumsal bilincin mekânsal aynasına dönüşür. “İşçi, son kez kendi sınıfının dışında, bir idilin süsleyici ögesi olarak ortaya çıkar”, derken hem kırdan kente göç eden işçinin modernlik içerisindeki mekânsal bilincini hem de panoramanın plastik bir görüntü olarak ev duvarlarında ve işçi sınıfının zihninde oluşturduğu yeni plastik yüzeyi ve mekânı anlatır Benjamin (1995, s.81). Yine “kullanım değerinin arka plana itildiği bir çerçeve” yaratan fuarlar, “insanın zaman geçirmek için içerisine daldığı” (Benjamin, 1995, s.83) şimdiki zamanın düştü kurtulma mekânlarıdır. 19. yüzyılın erken mekânsal görünümünü kapitalizmin ruhuyla beraber ele alarak, yukarıdaki temaları da çeşitlendirerek mekânın fotoğraflarını çeken Benjamin (1995, s.230), bu zihinsel ve fotografik düşüncede kapitalizmin kültürel üretimini ve temelini arar: “Bu toplum için firmaların parlak emaye tabelaları, bir burjuvanın salonundaki yağlıboya tablo kadar iyi bir duvar süsü niteliğindedir”.

Mekânsal bilinç kavramı artık toplumsal mekân kavramının ortasında değil, zihinsel ve duyumsal alanın merkezindedir: “Bu fantazmagori içerisinde kent, kimi zaman bir peyzaj, kimi zaman da bir iç mekân görüntüsündedir” (Benjamin, 1995, s. 87). Zihinsel olarak organize edilen bu mekânsal kavrayış, şimdiki zamanın mekânsal görünümünde, geçmişten bugüne katılarak yeni birleşik konumlar oluşturur. Bu bağlamda sunulan her mekânsal görüntü, toplumsallaşmanın mekâna işlediği şimdinin şeffaf görüntüsü olarak belirir.

“Mekânın yanıltıcı şeffaflığı, netice itibariyle, sahip olduğu şeyin içinde kendini belli eden ama sahip olduğu şeyin arkasına gizlenen iktidarın şeffaflığıdır” (Lefebvre, 2015, s.326). İktidarın şeffaflığı kent ve şehir analizlerinde daha berrak bir şekilde ele alınabilirken, analiz birimi olan mekânın değişkenlik göstermesi ve buna bağlı ilişkisel açıklamalar gerektirmesi kaçınılmazdır. Ne var ki tözcü bir mekân analizinin tehlikesine düşmeden, mekânın gizlediği anlamları şimdiki zamanın merkezinde açıklayan modernliğe bağlı mekânsal tasavvurların, kent ve şehir analizinde, şehri kendine gönderme yapan bir konumda tartışma tehlikesi belirir. Bu konum kentteki organizasyonu kavramsallaştırmaya çalışırken, kentin toplumsal organizasyonunu kurma tehlikesidir. Chicago Okulu’nun 20. yüzyılın başlarında yaptığı gibi şehri bağımsız bir birim olarak ele almak (Park ve Burgess, 2015), o birimin kendisini tözleştirir, mekânsal ve toplumsal bütünlükten koparır. Chicago Okulu’nun ekolojik ve operasyonel yaklaşımlarında gözlenen “mekânın şehirden ayrılma fikri” de Benjamin’in

çektığı kent mekânı fotoğrafından başka bir zamana işaret eder, şimdinin zamanına değil.

Şimdinin en berrak görüntüsü kente ve özneye sonsuzluk hissi veren camlar ve pasajlara yayılmış aynalardır. Toplumun konutu olan caddelerde (Benjamin, 1995, s.230), toplumsallaşan mekânın yeniden parçalandığı öznel görüntüler aynalar aracılığıyla mekânsallaşır: “Paris, bir aynalar kentidir” (Benjamin, 1995, s.229) ve bu kentte özneleşme her bir insanın kenti ayna kılarak kendi projeksiyonunu oluşturduğu biçimlerde gelişir. Kendi görüntüsüne ve bu görüntünün bir başkası için içerdiği anlamlara kent aracılığıyla daha kolay ve çabuk kavuşan kadınlar ve erkekler hem birbirilerine olan imajlarını hem de narsistik varoluşlarını aynalar ve pasajlar aracılığıyla belirler. Tüm bu ilişkilerde ise özneleşmenin sonsuzlaştığı suni bir görünüm belirir: “İki ayna karşı karşıya geldi mi, şeytan hemen en sevdiği numarasına başvurur ve (...) perspektifi sonsuza kadar genişletir” (Benjamin, 1995, s.230). Pasajların da tekrar eden bir mekânsal form olması (Harvey, 2012, s.30) ve modernliğin yüzeyi olarak işlenmesi, ayna metaforunun kentte yarattığı yanılsamanın, yeniden içerildiği yeni bir yanılsama türüdür. Toplumsallığın, iktidarın sınıf savaşının ve siyasetin Paris simgesinde, modernliğin yatağında, şimdiki zamanda görüntülediği mekânsal bilinç, aynalardaki anlık görüntü gibi şimdiki zamanla doludur:

Her şey, sanki uzam zaman tarafından yeniden ele geçirilmiş gibi, sanki her bireysel tarih gerçeklerini, sözcüklerini ve imgelerini şimdiki zamana ait ve ardı arkası kesilmez bir tarihin tükenmez stokunun içinden devşiriyormuş gibi cereyan etmektedir. (Auge, 1997, s.113).

Tarih yazmayı, onu alıntılama olarak değerlendiren Benjamin (1995), nesnenin ve metanın *fantazmagorik* anlamlarını diyalektik görüntü ile mekânsal analize tabi tutarken, bir yüzyıl önce üretim alanında görünmez kılınan maddi mekânsal bilincin şimdi üstyapıda belirlenerek zihinsel alanda çok daha parlak ve çeşitli bir hal almasını yeni yüzyılın görüntüsü olarak açıklar: “Bireyin salonu, dünya tiyatrosunda bir locadır” (Benjamin, 1995, s.85). Salondan izlenen tiyatro, mekân düşüncesinin yoğun olarak işlendiği her tip sanatsal ve kültürel üretimin mekânsal kategoriler aracılığıyla sızıntılar keşfettiği bir alan olarak modernliğin altın yüzyılına eşlik etse de toplumsal mekândan kopuş gerçekleşir. Bu durum bir anlamda gerçeklikten kopuşun da ifadesidir. Mekânsal bilince dair bu önemli ayrımı Benjamin (1995, s.86) şöyle ifade eder: “Gerçeklikten kopan ise mekânını kendi evinde hazırlar”. Bir anlamda özgürce öznelleşen her toplumsal dolayım mekânsal bilincin kaybolmasına, zihinsel üretimin de dolaylı olarak

boş bir gösterene işaret etmesine neden olur. Ve özne kendini ideolojik olarak konumlandıramaz, kamusal olarak silinir.

Ne var ki kapitalist ilişkilerin bireyi hapsedtiği zihinsel evlerde, modernizmin diyalektik yapısı gereği ve yine modernlik adına, toplumsal mekân ve zihinsel mekân arasında geçişler oluşur. Aslında bu ayrım mekân düşüncesinin bütünlüğüne işaret eden bir ayrımdır. Toplumsal mekânın modernlikle birlikte zihinsel alana hapsedilmesi, zihinsel alanın modernliği dönüştürmek üzere kuracağı yeni hareketleri belirler. Mekân aracılığıyla ve mekânda gerçekleşen tüm bu hareketler, meta ve mekânın metalaştırdığı bir sistem içinde mekânı bütüncül bir sahne gibi kurgular. Makro kentsel müdahalelere karşı bulvar ya da barikatların (Berman, 2011) kapitalizmin bilincine hapsolan bireyleri ‘halk’ olarak bir araya getirdiği, zihinsel mekânda ortaya çıkan yeni bir umut ışığı belirir. Her tip farkındalık nihai olarak kent ufkunda başlar (Merrifield, 2012, s.186), bir anlamda modernliğin çelişkisi olan mekânda. Her yeni direnişte daha güçlü bir şekilde kurulan barikatlar, toplumsal mekân kavrayışının kendine özgü devrimci potansiyelini ve geleneğini açığa çıkarır böylece. Kuşaktan kuşağa, çeşitli görünüm ve düş kırıklıkları eşliğinde evine çekilen bireyin, kent mekânını da kendi evi gibi kurgulamasının potansiyel gücü baş gösterir.

4.4. Mekândan Kopamayan Zihinsel Üretim

Bu güçler 19. yüzyıldan 20. yüzyıla en çok kültür ve sanat alanında kendini göstermiştir. Bireyin dizginlenemeyen zihinsel enerjisine, sanatın kendi içerisinde geliştirdiği biçimsel devrimci tutumlara ve yaşamın zihinsel olarak yeni formlarla içerilip, örgütlenmesine hem kaynak hem de düşman olan modernlik, kültür ve sanat alanlarında mekânsal bilincin potansiyel bir direniş olarak belirmesine sebep olur. Bir anlamda sınıfın öznesi olarak (Merrifield, 2012) kent ve kentte kurulan kurtuluş düşleri, mekânın zihindeki çeşitlenmelerine ve sanatsal alanlarda yeniden yaratılmasına bağlı olarak gelişir. Benjamin’in meta ve nesneden başlayarak analiz ettiği pasajların bir yanıyla da belleğin ve zihnin mimarisini belirlemesi bundandır. “Zamanın astarını bir çırpıda tersyüz etmeyi” (Benjamin, 1995, s.233-235) ancak rüyanın ve düşün başaracağına inanan bu düşüncede “bütün rüyalar, bu dünyayla bağıntılıdır”. Bu bağlamda zihinsel alana hapsedilen mekânın zihinden kurtulma şansı, bir bütün olarak zihnin ve bedeninin mekânsal bilince eşlik etmesine bağlıdır.

Mekân (sadece gözlerle ve zihinle değil, bütün duyularla ve bedenin tümüyle) ne kadar çok incelenir ve ne kadar iyi ele alınır, mekânda işleyen, mekânın parçalanmasına ve başka bir mekânın üretimine yönelen çatışmalar o kadar çok ve o kadar iyi kavranır (Lefebvre, 2015, s.390).

20. yüzyıla girerken kapitalizmin mekân düşüncesindeki tahakkümüne karşı zihinsel alanda örgütlenen, sanatsal ve kültürel göndermelerle mekânsal bilince ve kavrayışa dair öneriler sunan Sürrealizm, Dadaizm ve Sitüasyonizm gibi akımlar yeni bir mekân üretme fikrinin kentlerdeki taşıyıcıları olmuşlardır. Düşünsel ilerlemeye eşlik eden kent mekânının da bu anlamda düşüncenin merkezine dönüşmesi kaçınılmaz olmuştur. Hâlbuki garip ve çelişkili bir şekilde tarihin ve ilerlemeciliğin mekânsal farklılıkları önemsiz kılan (Massey, 1985) anlayışı ve ilerlemenin tarihe olan sıkı inancı (Soja, 1989) bu durumun tam tersini gösterir. Demek ki ontolojik bir konum olarak mekân her iki eğilimi de kendinde saklar, unutuşu engeller. Tarih nasıl olaylara bağlanıyorsa hafıza da mekânlara bağlanır (Nora, 2006, s.36) ve kent mekânı gibi kapitalist modernliğin mekânları turnusol işlevi görür. Kent hem rüya görülen hem de rüya görmeyi sağlayan gösterge mekânı olarak baş gösterir. “Kentte yaşamak her zaman onun fetiş güçlerine tabi olmak anlamına” (Harvey, 2012a, s.78) geldiğinden, bu tabiiyet de beraberinde zihinsel bir çelişki getirecektir.

Bir bütün olarak kapitalist üretim ilişkilerinin zihinsel tahakkümüne karşı çıkış olarak Sürrealizm, nesnelere ve metanın doyumuna ulaştığı toplumsal ilişkilerdeki zihinsel yarılmalarla ilgilenir. Tahakkümün kendisini kapitalist gerçeklik ekseninde ele alan akım, rüya ve gerçek arasında bir analogi kurmak yerine, düşler ve rüyaların serbest bırakılmasını, zihinsel tahakkümden azade bir sanatsal üretimin gerçekleşmesini öngörür. Bu kapsamda çalışma ve boş zamanın, kentin yoğun imajlarına eşlik ettiği bir toplumsal görünümde birey, maddi mekânsal varlığına devrimci bir güç olarak rüyalar ve düşlerle ait olur. Breton bu durumu, 1924 yılında yazdığı ilk sürrealist manifestoda şöyle ifade eder:

Her geçen gün kaderinden daha çok hoşnutsuz olan müzmin hayalperest insanoğlu kullanmaya yöneltildiği nesnelere, kayıtsızlığının yoluna çıkardığı veya en azından şansını (ya da şans dediği şeyi!) denemeyi reddetmeyip çalışmayı kabul ettiğinden, hemen hemen her zaman kendi çabalarıyla kazandığı nesnelere değer biçme sıkıntısı yaşar (Breton, 2009, s.7).

Modernliğin ürettiği imgelerden, yine bu imgeleri kullanarak özgürleşmeye çalışan zihin, modernliğin oluşturduğu zihinsel mekân organizasyonlarında devrimci bir ışık arar. “Özne ile nesnenin yanılıcı kaynaşmasını” (Lefebvre, 2015, s.49) şiir

aracılığıyla formüleştiren Breton, daha sonra Troçki ile birlikte girişeceği evrensel, kültürel direniş hatlarının ve sosyalist idealin çözümlemesini, metanın ve nesnenin ikinci bir boyut olarak zihinde gerçekleştiği dönüşümde arar. Dilin temsil ettiği bu idealde toplumsal mekân daha az görünürken, zihinde işleyen tüm mekânsal kavrayışlar yeni bir sosyalist mekân kurmaya çabalamaktadır.

Yine Tristan Tzara (2004) öncülüğünde, modernliğin sanattaki kapsayıcı görünümüne ve bütünselliğin tahakkümüne karşı, dili ve anlamı parçalayarak, mevcut düzenin mantığını mantıksızlıkla ele geçirmeye çalışan, sarsıcı ve şaşırtıcı olma çabasındaki bir akım olarak Dadaizm, 1918’de yayınlanan ilk manifestonun ertesinde, büyük savaşın yol açtığı toplumsal kötümserliğe karşı, kenti sanatın nesnesi haline dönüştürür. Kentte anlamsızca yürüme, kentin olasılıklarının ve ihtimallerinin modernliğin anlam bütünlüğüne karşı bir dolambaç gibi kurgulanması ve bu labirentte özgürleşen karşı hareketler, modernliğin hapsettiği zihinsel mekânın kent aracılığıyla yeniden kurulmasını öngörür. Dadaizm, kent mekânının öznenen bağımsız üretimini, kenti yıkıma uğratarak ve kentin imgeleriyle oynayarak eleştirir: “Kenti çoğaltan ve bir araya getiren amaçsız gezinti, kenti, mekândan yoksun olmanın büyük toplumsal deneyimine dönüştürür” (De Certeau, 2008, s.201). Sürrealizm ise kenti mekânı yıkıma uğratmadan, onların gerçekliğini ve imgelerini sorgulayarak sanatsal üretim gerçekleştirir.

Zihinsel alana imlenen mekân düşüncesinin toplumsallıktan kopuşunu, sokağa, kente ve kamusal alanlara dönüş aracılığıyla formüleştiren Sitüasyonist hareket de taşıdığı devrimci dönüşüm iddiaları ve gündelik hayatın politika ile birleştirilmesi gibi gayelerle, mekânsal bilincin kapitalizmin gelişmiş formlarını bozuma uğratar ve iktidar ilişkilerinin açığa çıkarılmasıyla ilgilidir. Çünkü “otonom ve tarihsel bir kolektif mekânda değil, içi boşaltılmış, iktidarın işaret ve mesajlarıyla doldurulmuş soyut bir mekânda” (Amoros, 2014, s.129) yaşayan kentli insanların tek çıkış yolu kendi mekânlarını ele geçirmektir. Modernliğin kent mekânındaki zamansal formlarını, yine kent mekânında anlar ve sitüasyonlar yaratarak alt etme fikri Guy Debord’un 1974 yılında yayınlanan *Gösteri Toplumu* eserinde kuramsallaştırdığı fikirlerle uyumlu bir şekilde, gerilla hareketler olarak kente yansımıştır. Fakat bu akımı diğerlerinden daha etkili ve mekân düşüncesinin merkezinde anlamlı kılan şey, Sitüasyonizmin 68 hareketlerini etkilediği düşünülen pratik çerçevesidir. Sürrealizmin kentin imge ve imajlarından rüyaya akan düşsel gerçekliğinden sonra, Sitüasyonizmin kenti sanatın

nesnesi olarak değil, aksine sanatın gerçekleştiği bir oyun alanı ve sanatın hayatla birleştiği bir mekân olarak kurgulaması, ikinci bölümde tartışılan metanın mekândaki varoluş biçimine eklenen niteliksel kaybın (Debord, 1997, s.10) onarılmasına dairdir. Kent artık eskisi gibi “dünyevi olanı kutsal olandan, çalışmayı eğlenceden, kamuya ait olanı özel olandan, erkekleri kadınlardan, aileyi ona yabancı olan her şeyden ayıran sınır çizgilerinin” (Aymard, 2015, s.120) kesiştiği bir yer olarak kalmaz, bu çizgilerin bulanıklaştığı bir harita görüntüsü sergiler. Tüm bu karşılaşma alanlarında ise oyunun ve karşılaşmanın potansiyel yıkıcı gücü gözlenir. Bu güç ise kentin “psiko-coğrafyası” (Harvey, 2013, s.31) ve onun oluşturduğu özne bilinci ile ilgilidir.

Bu işlem ise bir oyun alanı ve oyun parkı olarak kent mekânında gerçekleşir. Barikatların ya da bulvarların modernlik içerisinde oluşturduğu diyalektik imgeler şimdi zihinsel alanın mekân aracılığıyla örgütlenmesine yol açmıştır. “Politikada anladığım tek şey, ayaklanmadır” (akt. Benjamin, 1995, s.97,) diyen Flaubert’in modern öznesine eklenen bilinç, mekânın tahakkümüne karşı, mekânda oyun aracılığıyla yeni bir bilinç oluşturma çabasıdır. “Kentın öznenin mekânı oluşu” (Dellaloğlu, 2012, s.145), bu bağlamda daha anlaşılır bir hal alır. Modernliğin yarattığı ve birbirini dönüştüren iki kavram olarak kent ve özne arasında kurulan ilişki, modernliğe bağlı mekânsal görünümünün, bu iki kavram arasında nasıl örüldüğüyle ilişkilidir. İlk bu ilişkiyi nesnenin dönüşümüyle, meta fetişizmiyle ve mekânın durağanlığıyla kuran kapitalist üretim ilişkisi, şimdi ise modernliğin kavramsal çerçevesi içinde zihinsel alanlarda yeni bir görüntü oluşturur. Üretimden değil de nesneden başlayarak analize tabi tutulan mekânsal kavrayışlar, kültürel alanın ışıltısı içinde gittikçe daha da görünür bir hal alır. Bu tip bir görünürlük ise modern dünyanın temelini oluşturan kapitalist biçimin toplumsal ilişkilere gömülü göstergelerinde ışıldar (Gottdiener, 2005). Bu ışıltının gölgesinde, üretim alanından yeni kavrayışlar geliştirmeye çalışan sityasyonistler “metanın ‘altyapısal’ mantığına gönderme yapmakta” (Baudrillard, 2013, s.110) ve bir anlamda metanın gösterge olarak kent mekânında oluşturduğu yanlış bilincin çözülmesini beklemektedirler. Bu bilincin temel referans noktası ekonomik toplumsallıktır ve ekonominin belirlediği gösteri kavramı mekânın tahakkümü çerçevesinde analiz edilir: “Gösterinin kökeni zenginleşmiş iktisat alanında yatar ve nihai olarak gösteri pazarına hâkim olmaya kalkışan ürünler buradan kaynaklanır” (Debord, 1997, s.11).

Gösteri, modern üretim ve tüketime bağlı olarak gerçekliğin yerini temsil araçlarına bırakarak evrildiği, ele geçirilmez ve durdurulmaz bir mekânsal organizasyona işaret eder. Mevcut üretim olarak kapitalizm ve onun egemen dilinin esneyerek devraldığı tüm kültürel alanlarda var olan bu biçim, iktisadi temelde toplumsal mekânı ve mekânsal bilinci oluşturan, zihinsel olarak da mekânın görünümünü kapitalizmin ışıklarıyla belirleyen biçimdir. “Gösteri, günümüzde üretilen nesnelere kaçınılmaz süsü, sistemin rasyonelliğinin genel açıklaması olarak sayıları giderek artan imaj-nesnelere doğrudan doğruya biçimlendiren ileri bir iktisadi sektör olarak güncel toplumun esas üretimidir” (Debord, 1997, s.17). Bu bağlamda kültürel ve zihinsel alanlarda gittikçe görünür bir hal alan mekânsal göstergeler metanın asıl anlamı eşliğinde mekânı imler, toplumsal mekândan zihinsel alana kayan mekânsal bilinç ise bu bariz görünümün arkasına, gösterinin ve kültürel kodların arkasına gizlenir:

Bilinçten bağımsız olarak insanın faaliyetinden etkilenmeksizin işleyen (...) kontemplatif (seyredici) davranış, insanın dünyaya karşı doğrudan davranışlarının da temel kategorilerini dönüşüme uğratmaktadır. Böle bir seyircilik mekân ile zamanı ayrı paydaya getiriyor, zamanı mekânın düzeyinde düzleştiriyor (Lukacs, 1998, s.166).

Bu noktada mekân düşüncesinin karşılaştığı çıkmaz kültür-ekonomi, sanat-hayat ya da beden-zihin gibi modern diyalektik ilişkilerde çeşitlenir. Baudrillard’ın erken dönem eserlerinden *Üretimin Aynası*’nda (1973), kökten bir karşı çıkışla analiz etmeye çalıştığı ve Marksist çözümlemedeki boşluklarda aradığı budur: “Marksist çözümlemenin en güçlü ve en zayıf olduğu konu değişim değeri ve kullanım değeri ayrımıdır” (Baudrillard, 2013, s.16). Fakat bu ilişki modern diyalektik ilişkiyi sekteye uğratmaz, aksine anlamlı kılar. Modernlik bir güzergâh olarak mekânı kapitalist ilişkilerin uzağında tutamaz. Geçişli ve katmanlı bir ilişki olarak modernlik ve kapitalizm mekân düşüncesinin belirlenmesinde kullanım-değişim ve nesne-mekân ekseninde bir doyum yaratsa da bu doyum halen diyalektiktir. Mekân düşüncesinin karşılaştığı çıkmaz bu ikililiklerin kendisidir ve bir bütün olarak bu kendilikler toplumsal işleyişin temsilleridir. Baudrillard bu temsili, antropolojik ve tarihsel yeniden adlandırmalarla alternatif arayışlara sürükler:

Üretim ve üretim biçimi kavramları Doğa ve Tarih kavramlarını hem kendi uzantılarına benzeyen bir zaman/mekân olarak ‘üretmekte’ hem de bir model olarak ‘yeniden üretmektedirler’. Bu model zaman içinde Doğa adlı bir mekân ve zamansal anlamda da Tarih denilen ikili bir perspektif içine yerleştirilmiştir (Baudrillard, 2013, s.63).

Kapitalizmin ürettiği nesnelere dayalı açıklama ve düşünce biçimlerinin, düşüncenin başladığı konumu kaybettiği düşünülür. Nesne tarafından belirlenme tehlikesine maruz kalan düşünce içinde ise mekânsal kavrayış toplumsal mekândan başlatılamaz. Ancak bir görüntü olarak mekânın temsilleri esner, kavrayışı imkânsız bir hal alır. Sitüasyonistler gibi mekânı zihinsel fragmanlar içinde açıklamaya çalışanların varsayımı da zaten budur: Kapitalist üretim ilişkisinin esneyerek, kavrayışı zorlaştıran bir hal almasının önüne momentler ve durumlar aracılığıyla geçmek, mekânın bilinçaltına inmek. Bir anlamda mekânsal bilince eşlik eden bir oyun alanı yaratmak: “Durumlar, bağlamı bağlama ekleyerek özellikle statükonun hüküm sürdüğü bağlama saldırarak ya da onu parodileştirerek dönüştürmek üzere tasarlanmış, gerçekçi ve etkin durumlar olacaktır” (Merrifield, 2012, s.203).

Baudrillard’ın kültürel alanın bir devrim niteliğinde politik alanın önüne geçtiğini vurgulaması, kapitalist mantığın Marksist çelişkiyi yenmesi gibi, kentteki büyüme ve mekân düşüncesindeki genişlemenin de aslında mekânsal farkındalık ve bilincin önünde olduğuna işaret eder: “Kültürel devrim ‘materyalist’ mantığın yıkılmasıyla gerçekleşmiştir” (Baudrillard, 2013, s.131), fakat mekânsal bilinç ve maddi mekânsal kavrayış saf bir soyutlama düzeyi olarak gerçekleşmez. Soyutlamalar ve somut yaşamın kendisi arasında bütüncül bir doku oluşturur ve buna yakın bir analiz gerektirir: “Gösteri, felsefeyi gerçekleştirmez, gerçekliği felsefeleştirir. Spekülatif evrende değerini yitirmiş olan şey, herkesin somut yaşamıdır” (Debord, 1997, s.18). İkinci bölümde konut ve kira kavramları ekseninde Engels’in çözümlemelerine eklenerek açıklanmaya çalışılan tahakküm ilişkilerinin spekülatif boyutu bu durumun maddi karşılığı niteliğindedir. Yani kapitalist ile kiracı arasındaki ilişkide de nesnenin ve değerinin aldığı hallere bağlı olarak maddi mekânsal varlığın önüne geçtiği bir mekânsal yabancılaşmadan söz edilebilir. Bu tip yabancılaşmanın Engels’ten neredeyse 100 yıl sonra yaşandığı boyut, sanki nesnelere, metanın ve mekânın insanı saran yeni bir evrensel boyut olarak kurgulandığı gösteri toplumunda ortaya çıkar. Bu boyutta ise insan mekândan soyutlanarak zihinsel alana hapsolmuştur: “Tecrit üzerine kurulu olan ekonomik sistem, döngüsel bir tecrit üretimidir” (Debord, 1997, s. 21). Bu üretim içinde çoktan beri aurasını yitirmiş olan mekân ‘düşüncesi’ de (mekânın kendisi değil), Benjamin’in öngördüğü üzere kentteki tüm imgelerin kendilerini değil aslında başka bir sistemi ve o sistemin (kapitalizm) görüntülerini imlediği gerçeğine işaret eder. İşçi kendi dışındaki bir sistemi üretir.

Ürettiği şeyden ayrılmış olan insan, kendi dünyasının bütün ayrıntılarını giderek daha güçlü bir şekilde bizzat üretir ve böylece kendini dünyasından giderek daha fazla ayrılmış hisseder. Yaşamı kendi ürünü olduğu ölçüde yaşamından ayrı düşmektedir (Debord, 1997, s.23).

Bu durum toplumsallığın merkezinde, üretime dayalı ilişkiler çerçevesinde belirlenen modern mekân algısının zihinsel hatlarda hem çok parlak ve yoğun hem de bireyden uzak görüntüsünün açıklamasıdır. Sitüasyonistlerin gösteri olarak mekânın kendisini özneleştirdikleri oyunlarda, bu tip yarılmaların kapatılmasına dair kavramsal bir öngörü bulunur. “Hem duyumsal şeyler hem de duyumüstü şeyler” (Debord, 1997, s.25-33) ile belirlenen, toplumsal mekânın tamamen işgal edildiği, metanın yarattığı dünyanın bir gösteriye dönüştüğü yeni sistemde “gezegeni kendi alanı haline getiren yegâne hareket, yani kapitalizm” ve kapitalist bilinç, mekânın ontolojik anlamı olan hareketin hem yerini almış hem de hareketin kendisi olmuştur. Bu harekete karşı alınacak tavır ise kapitalizmin müzesi halini alan kent mekânının iç dinamikleriyle oynamaktır. Müzenin statik varoluşunu toplumsal eylemlerle ve kentteki oyunlar aracılığıyla bozmak, kent mekânının bir ortak nokta ve merkezi konum olarak kapitalist güdümden kurtulmasıyla ilgilidir: “Yerel ve ulusal sınırlardan kurtulmuş insanları bir araya getiren şey aynı zamanda onları birbirinden uzaklaştıran şeydir” (Debord, 1997, s.40). Coğrafi mesafeyi ortadan kaldırıyormuş gibi görünen bu sistemde, uzaklık mekânsal bilince işaret eden bir ölçüm değil, aksine gösterinin teması olarak şehirciliğe, kentin hâkimiyetine ve kentin kendiliğinden bir dekor olarak sunulmasına olanak veren şeydir. Kent, toplumsallığı önce bir araya getirip sonra parçalayan, oyun ve taktiklerle örgütlenme zeminini hem kurup hem de mücadeleyi tecrit eden bir özne konumundadır. Kentin tarihi de özneyi özgürleştiriyormuş gibi görünürken, onu kent mekânında yabancılaştıran, mekânsal farkındalığından yoksun özneler yaratan suni bir tarihe işaret eder: “Kentlerde özgürleştirilmek zorunda olan tarih henüz özgürleştirilmediği içindir ki tarihin yokluğunda ortaya çıkan güçler, kendi özel alanlarını oluşturmaya başlar” (Debord, 1997, s.96). Bu bağlamda zaman ve tarih kent imgesini yaratırken mekân aracılığıyla da mevcut sistemin tahakkümü sabitlenir. Yaşanan mekân ve soyut mekân (Lefebvre, 2014) arasında beliren kapitalizmin baskıcı güç unsuru gibi, kent imgesinin algılanışında da tarihin baskıcı gücü gözlenir: “Bu alacakaranlık dünyayı tehdit eden tarih, aynı zamanda da mekânı yaşamış zamana boyun eğdirebilen güçtür” (Debord, 1997, s.96). Bu güç, tarihin ve ideolojinin maddileşerek mekânı işgal ettiği, maddi mekânsal kavrayışların ise Marx’ın materyalizm ve idealizm ayırımına dikkat çektiği

felsefi ve ontolojik ayrımların mekânsal bilinçte belirmediği bir güçtür. Bir temsil olarak görülen kent mekânı gibi, tüm mekân kavrayışlarının gösteri haline geldiği toplumsallaşma sürecinde idealizmin mekânsal pratikleri zihinsel alana dayatan konumu, yukarıda sıralanan tüm alternatif akımların da idealist düzleme sokulması gibi bir tehlike arz eder. Fakat düşüncenin kendisi zihinsel bir uzam olarak (Soykan, 2008, s.35) kavrandığında yeni bir materyalist bakış ile kapitalizmin yanıltıcı hakikat rejiminden kurtulma imkânları belirir. “Tersyüz edilmiş hakikatin maddi temellerinden kurtulmak” (Debord, 1997, s.16) için, kentle ve mekânla kurulan ilişkinin, zihinsel alana gömülmüş mekân düşüncesinden sıyrılarak, ilkçağ felsefesinde olduğu gibi yeniden hareketle ve düşüncenin merkezinde anılmasını sağlamak amaçlanmalıdır. Mekânın hareket ve eylemle teması onu maddi bir düzleme ve insan deneyiminin odağına oturttuğu için, bütünlüklü konum yeniden belirlemektedir: “Mekânsal pratikler her durumda insanların dünya üzerindeki, kendi dünyaları üzerindeki algılamayla ilişkilidir” (Merrifield, 2012, s.190). Bu bütünlüğün kavranabilmesi için ise mekânın başkalaşmış halleri olan form, biçim ve algı gibi soyut ama maddi mekânsal düşünceyi gösteren kavramların analizi, maddi mekânsal pratikleri anlamak için önemlidir.

4.5. Mekânsal Form, Biçim, Algı, Duyumsama

“İktidarın mekânsallığı” (Massey, 2016, s.38) yer, mekân ve uzam kavramlarına dair ayrışma içinde, mekânsal bilincin bütünsel analizine dair engeller oluşturur. Bu nedenle de mekânsal formlar, biçimler ve mekân algısı da bu çevrime uyarak iktidarın görüntüsünü oluşturur. Mekân kavrayışlarının çokluğu, kopukluğu ve modernlikle beraber oluşan yeni zihinsel yoğunluk, yerden uzaklaşan toplumsallaşmayı mekânsal bilincin aşındığı bir teorik hatta sürükler. Bu durum şüphesiz ki kendi konumuna yabancılaşan bireyin, mekândaki ontolojik konumuna dair yabancılaşmasının da sebebi ve sonucudur. Bu çelişki içerisinde ise mekân kavrayışı ‘yer’ kavramsallaştırmasından uzaklaştıkça, iktidarın ve iktidar düşüncesinin mekânı zihinsel alanlara hapsederek, form, biçim ve mekân algısı üzerinde oluşturduğu baskı ve hegemonik süreçler belirir. “Bir iktidar aracı ve biçimi olan toplumsal ilişkiler zorunlu olarak mekânsallaşır” (Massey, 2016, s.38). Bu süreçler her an mekâna dair kavrayışları form, biçim, estetik ve yüzeyler aracılığıyla belli ederken, bir yandan da mekânın ontolojik konumunu saklarlar. Bu görünüm içinde zaman gibi, mekân da sonuçları saklar (Berger, 2006).

Sonuçları gizleyen mekânın, her analizde ona gönderme yapılan bir konumda belirlediği durum çelişkilidir. Lefebvre'nin (2014, s.35) vurguladığı gibi, “temel ya da epistemolojik denen bu araştırmalarda ‘bulunmayan’ şey sadece ‘insan’ değil, aynı zamanda mekândır, ama yine de her sayfada bundan söz edilir”.

Kapitalist ilişkilere ve modernliğe içkin iktidar konumlarına tabi olan bütünün somut kavrayışı, soyut anlamlar (dolayısıyla mekân) üzerinde bir direnç oluşturur. Mekânsal bilincin zihinsel kavranışı ise iktidarın biçimleri ve formu ile dizginlenir: “Akademiyanın tatmin olması için, evrende her şeyin bir biçiminin olması şarttır. Bütün felsefenin de tek derdi budur, mevcut olanı bir kalıba sokmak, matematik bir kalıba oturtmak”. Bataille'ın (2013, s.67) form ve biçime dair bu analizi, iktidarın tüm üretim biçimlerinin, merkezi üretim alanı olarak mekâna sabitlenmesi ve mekânda iktidarın kendini gizlemesini anlatır. Ve içsel deneyim mekânını fiziksel doğanın mekânıyla ve toplumsal mekânla birleştirmek ister (Lefebvre, 2014, s.50). Özel olarak mimari form ve biçim üzerinden, tüm bu form ve biçimlerin iktidarın buyrukları ve yasaklarıyla olan ilişkisini açık eden Bataille (Hollier, 1992), her bir biçimin toplumsal alanda sabitlenişini, iktidarın sabitlenmesi olarak açıklar. Bir örnek olarak, “Haussman'ın mekânsal koordinasyona olan katı tutkusu” (Harvey, 2012a, s.148), tutkunun hırsla dönüştüğü bir konum olarak gücün sabitlenmesini açıklar. Güç ise mekânı, metabolizmanın işlevleri doğrultusunda, bedenin bir hiyerarşisi varmış gibi, hiyerarşik olarak kurgular. Bu tip kurgu Haussman'ın kullandığı “temsil stratejisi” (Harvey, 2012a, s.335) iken, Bataille'ın biçim anlayışında bedene dair bir sıralama belirmez, aksine ‘baş’ın olmadığı bir temsil söz konusudur. Nihayetinde ise baş formu kapitalizmin metaforudur ve forma içkin olmayan bir iktidardan söz etmemek mümkün değildir.

Daha çok bedenin ruhu ele geçirmek için biçim aracılığıyla kurduğu baskıdan, tüm mekânsal biçimlerin toplum üzerinde kurduğu baskıya doğru bir eğilimden söz etmek de ayrıca mümkündür. Her mekânsal görüntünün edilgen bir şekle bürünmesi gerekir ki, o şekli oluşturan sınıf ya da iktidar egemenliğini sürdürebilirsin. Mimari bir araç olarak taş dayatılan geometrik düzenlemeyi, şehrin oluşumunu ve yapılı çevrelerin genişlemesini toplumsal şekle bürünmenin son aşaması olarak değerlendiren Bataille (Hollier, 1992), bir örnek olarak taşın, benzer biçimde tüm mekânsal biçimlerde de aynı şekilde analiz edilebilmesinin fikrini verir. Sennett'in (2006, s.11-13) “mekândaki duysal yoksunluğun”, beden ve kent arasındaki kopuşta araması da iktidarın biçimi

olarak mekândaki her bir formun insandan kopuşu ile ilgilidir. Mekânsal deneyimlerimizi ve mekândaki fiziksel özgürlüğümüzü daha çok konuşuyor olsak bile, mekâna dair duyumsamalarımız aynı ölçüde gelişmez. Sennett “insanların birbirilerinin farkına daha çok varmalarını, fiziksel olarak daha duyarlı olmalarını sağlayacak olan nedir?” diye sorar bu noktada. Bu sorunun diğer bir yüzü ise şudur: insanların yaşadıkları mekândaki bilinci ve hegemonik ilişkileri duyumsamalarını sağlayacak olan nedir? Kent mekânı “salt hareket amacının aracı” haline gelmişse, felsefi olarak tartışılan mekân-hareket ilişkisi bu deneyime mi denk düşer? Bu soruda iktidarın hareketin biçimini belirlediğine dair bir cevap vardır. Teorik tartışmalarda mekândaki hareketin özünden uzaklaşarak, analiz edilmesi bundandır. Kapitalizm ve modernliğe bağlı yeni düşünce biçimleri mekân kavrayışında zihinsel hareketi önceleyerek, süreksiz bir mekânsal bilincin oluşmasına sebep olur.

Bu durumda ise bedenin mekândan kopuşu ve zihnin fazlaca mekânsal göstergeye maruz kalışı çelişkili bir zihin-beden konumu oluşturur: “Modern çağda bizler zihin-beden bölünmesini çoğunlukla kuru zihinsel kurguların bedenin duyumsal yaşamını baskı altına alması meselesi olarak görürüz” (Sennett, 2006, s.57). Beden ve mekân arasındaki ilişki ise mekânsal bilincin iç ve dış arasındaki ilişkinin görülebilmeye olanak sağlar. Her çağda mekânı, beden analogisi ile kuran düşünce sistemleri bu ikililiğin çelişkili konumunu da yeniden kurar: “Her şeyin öncüsü olduğu düşünülen bedenin ta kendisi, onu yaratan güçlerin çarpışma alanıdır” (Harvey, 2015b, s.164). Örneğin Aydınlanma fikrinde “şehrin sağlıklı bir beden gibi” (Sennett, 2006, 237) planlanması şeffaflığa ve bütünlüğe işaret etmez, tenin ve bedenin mekândan ayrılması gerektiği fikri, garip bir şekilde beden ve mekân arasında benzerlik kurularak yapılır. Bu benzerlikte ise eksik olan şey mekâna dair duyumsama ve bilinçtir.

“Biçimle içeriğin sanki belirsizleşip birbirine bulandığı” (Merleau-Ponty, 2005, s.21) bu yeni dünyada mekânsal bilinç niteliksel konumunu her zaman gizler. Nesnenin tabiiyetindeki özne, hareketi ve algıyı otantik bir biçimde kuramaz: “Algılayan özne yargı veren, kestirim yapan ve sonuç çıkaran bir bilimci gibidir az çok; algılanan büyüklük de aslında hakkında yargı verilen bir büyüklüktür” (Merleau-Ponty, 2005, s.25). Bataille’in vurguladığı toptan ve kesin iktidar biçimlenişine karşı bireyin mekânı algılayışındaki temel modern kopuş burada belirir. Yer ve uzamın kopuşuna benzer bir şekilde bedenin mekândan kopuşu da diyalektikleşir. Merleau-Ponty (2005, s.26) “insan bir vücut ve bir ruh değil, bir vücut *ile* bir ruhtur” diyerek bu kopuşu açıklar. Ruh ve

beden birlikteliği gibi, mekânın ve modernliğin bütün biçimlerinin özne tarafından algılanışı, mekândaki bütünlüğe, üretilmiş nesnelere ilişkisel konumuna ve formların bir bütün olarak algıyı bastırmasına işaret eder. Ne var ki “biçim ile zemin, söylenen ile söyleyiş birbirinden ayrı var olamaz” (Merleau-Ponty, 2005, s.63). Bu bağlamda iktidarın biçimine göre şekillenen öznel mekânsal kavrayışları da ilişkisel olarak okunmalıdır. Kendisini mekândan ayrı bir konum gibi, mekânı ise öznenin dışında oluşan boş bir konum olarak gören modern ya da kapitalist düşüncenin varlığı da iktidarın konumunu belirler. Ve mekânın algılanışı iktidar tarafından belirlenir. Oysaki “insan tutumlarına ayna tutan belli bir varolma biçimi bulgu(larız) neye baksak” (Merleau-Ponty, 2005, s.35). İçerisinde konumlandığımız mekânın bilgisine de bu tür varoluşun sorgulaması ile başlarız. Merleau-Ponty (2005, s.41-59), “gözümüze takılan”, “bakışımızı sorgulayan” bu anları Cezanne gibi ünlü ressamın resimlerindeki doğa algılanışında arar. “Nice ressam, şeylerin kendilerine baktığını söylemiştir”. Modernliğin mekân algısındaki temel kopuş da formun ve biçimin iktidarın yüzeyi olarak mekâna işleminde aranmalıdır.

Bu bağlamda Harvey’in (2012, s.336) kente dair sorduğu soru çeşitli cevaplar gerektirir: “Kentten bedeni kökten yeniden planlanıyorsa ruhuna ne oluyordu?”. Bu sorunun cevabı kısmen de olsa, mekânın organizasyonunda söz sahibi olan iktidarın, toplum tarafından onun biçimine ve formuna indirgenemeyeceği fikrinde aranmalıdır. Çünkü “maddi denemeler belirleyicilerle algı, tasarım ve kurucu eylem arasındaki ilişki” (Özbek, 2002, s.185), iktidarın aşılması için önemlidir.

Bu ilişkideki direnç noktalarından biri, belleğin topoğrafyaya bağlanmasıdır (Connerton, 2012, s.14). Biçime ve forma işleyen iktidar ilişkileri beden ve mekân bütünlüğünün duyumsanabilirliği, sürekliliği ve modernliğin etkileri bellek bağlamında gözlemlenebilir bir hal alır. Belleğin, duyumsanabilenin somut çıktısı olarak var olduğu tarihsel ilişkilerde, yapıların öznel kurdukları temel çelişki mekânda ve bellekte aranır. Mesela uluslar, iktidar ilişkilerini belleği yapılandırarak ve mekânları temsil aracı kılarak gerçekleştirir: “Ülkeler artık hatırlara kazınan bir tarihin inşa edildiği görkemli yerler olmadıklarını sezdiklerinde, kendilerine dönerek kendi anıtlarını geliştirirler” (Connerton, 2012, s.38). Demek ki güç de güçsüzlük de mekânsal olarak işlenebilir bir hâldir. Aslında belleğin mekân ile kurduğu bu simbiyotik ilişkiye modernliğin ruhu sızmıştır. Belleğin, gelecek projeksiyonu olarak kullanılması, kurgulanması ve nesneleşmesi hem iktidar hem de toplum için bir çıkış yolu ve umuttur. “Umut

arzulayan bellektir” (Harvey, 2012a, s.73) ve bellek kavramı toplumsal bir öngörü ve umut aracılığı ile var olur. Hatta devletler ve uluslar, iktidarın bir formu ve yüzeyi olarak, bellek aracılığıyla mekânsal göstergelere bürünür. Anıtlar ve mimari yapılar gibi daha özel örneklerde ise bellek iktidar aracılığıyla mekânda sabitlenir. “Anıtlar, geçmiş hatırlamamızı sağladığı kadar onu saklar” (Connerton, 2012, s.39). Lefebvre’nin (2014) sembolik olana atfettiği silme işlemi, bu sefer anıtsal olanın sakladığı mekânsal bellek ile işlenir. Tüm bu ilişkilerde beliren mekânın soyut olarak kodlanması, kodun dahi bir düşünüş biçimine gönderimde bulunduğunu anlatır: “Baktığımız şeyi meydana getirmiş olanlar, onu şifreli bir şekilde meydana getirmiş olsalar da aslında alışlageldikleri pratiklerin izini sürmüşlerdir” (Connerton, 2012, s.41). Bu bağlamda topoğrafyayı bir tür formüller, biçimler ve söylemler kümesi olarak okuyan Connerton, Merleau-Ponty’nin bedeninin mekâna olan konumunda aradığı alışkanlıkların ve algıların ölçümünü yapar. Bu ölçümün sonucu, mekânsal bilincin yitirildiği, “hipermenzi” ve “toplumsal amnezi”dir (Connerton, 2012).

Temel çelişki, ikinci bölümde nesne ve üretim ekseninde tartışıldığı üzere mekândan kopuş, bu bölümde ise daha önceki başlıklarda tartışıldığı üzere de zihinsel üretimin mekândan kopuşudur: “Modern dünya devasa bir emek sürecinin ürünüdür; buna rağmen modernitenin unuttuğu ilk şey o emek sürecinin kendisi olur” (Connerton, 2012, s.47). Emek sürecinin unuttuğu öz bilinç, nesnelere olan hâkimiyeti de doğrudan unuttuğu için, nesne ya da mekân bir form olarak hegemonik alana kolayca girer. Bu alandaki güç ilişkisi ise kapitalizmin lehine gelişmiştir. Parçalı mekân duygusu, sürekliliği siler ve mekâna bağlı süreklilik duygusu yok olur. Böylece önce işçi, devamında ise bütün toplumsallık mekânı dışarıda konumlandırır ve kökü mekânda olan süreklilik duygusu (Nora, 2006, s.17) ontolojik bir çelişkiyi doğurur. İnsanlar artık mekânı dışsal bir bilince göre kodlar, içeriden duyumsamaz.

Türkiye’nin görsel kültürünü tarihsel olarak analiz eden Tanyeli, tarihsel olanın yeni olması gerektiğine dair totolojik görüşü açıklarken, Türkiye’ye özgü yerel görsel kültürün süreklilik ile ilişkisini bu bağlamda açıklar:

Tarihsel olan yeni gözükmelidir. ‘Gerçekten’ tarihi olan yeni gözükürken, tarihselliğin temsili niteliğindeki, yani tarihselci olanın yepyeni olması da bu durumda tabii ki şartırtıcı olmaz. Bunun açıklaması basit olmayacak. Ama şu kadarı yine söylenmek zorunda: Yepyeni, patinasız bir tarihsellik hali düşlemek, belirli bir mimari ürünün inşa edildiği tarihsel dönemin üzerinden yüzlerce yılın geçmiş olduğu gerçeğini kabul etmemek veya edememek demektir. Buysa, tarihin

o aradaki yüzlerce yıllık dilimini yaşamamış olmayı dilemek anlamına gelir. (Tanyeli, 2009, s.119).

Mekân tarafından sarılı olma hissi böylece kaybolur, tarihin mekânla olan çelişkili ve ideolojik konumu bellek etrafında şekillenir. Ve süreksizlik hissi, mekânsal bilincin kopuşunu ve modern kaygıyı tetikler, çevre dışsallaşır. Hâlbuki dünya bir bütün olarak çevremizdedir, bizi sarar, karşımızda değildir (Merleau-Ponty, 2003, s.59).

Mekânda yitirilen sürekliliğe bağlı olarak yabancılaşan modern insan, geçmişini şimdide kodlayamaz, şimdinin analizini ise mekânları kodlayarak gerçekleştiremez. Birbiriyle ilişkili, birbirini doğuran anlatılar dizisi olarak yaşamın ana anlatısı da (Connerton, 2014, s.41) parçalanır. Bu durum da mekânda kristalleşen öznel geçmiş ile mekânı hapseden iktidarların çarpıştığı bir algı ve duyumsama alanı yaratır. Bachelard'ın analiz ettiği ev gibi simgesel mekânlarda tam da bu karmaşa gelişir, duygu ile sembolleşen mekânların direnci, iktidarın form ve biçimlerine karşı kendiliğinden bir direnç oluşturur. Bu direnç anıların ve belleğin, yani duyumsanabilir olanın direncidir. Çünkü “anılar hareketsizdir; mekânsallaştırıldıkları ölçüde sağlamlaşırlar” (Bachelard, 2013, s.39). Fenomenolojik bilgiyi düşsel olandan başlatan Bachelard (2013, s.44-45), “bir odanın yazıldığını”, “bir odanın okunduğunu” dile getirirken, mekânsal bilincin saklandığı hegemonik ilişkileri de açıklar. Nihayetinde bu ilişkiler şimdi ‘nerede’ olduğumuzun kanıtıdır. Toplumsal olarak nerede konumlandığımız da mekân kavrayışının şeffaflaşmasıyla belirlenir. Toplumsallaşmanın arşivlendiği bir form olarak mekânsal konum, anıların canlandırıldığı bir araç haline dönüşür. En bilimsel, nörolojik haliyle bile mekânın algılanışı, analizi toplumsal olarak ölçülür:

‘Nerede’ bilgisi farklı zaman ve mekân hesaplarının yanı sıra hem dışarda ne olduğu hem de o ortamda nerede olduğumuz algısını içerir. Belli bir anda görebildiğiniz, duyabildiğiniz ve hissedebildiğiniz şeyler, bulunduğunuz yere gitmek için yaptığımız hareketler, o hareketlerle ilgili anımız ve o bölge hakkındaki coğrafi bilginiz, hepsi dünya içindeki konumunuzla ilgili algınıza katkıda bulunur. (Groh, 2016, s.17).

Bu anlamda bilinç, mekândaki hareketi mekânın bilgisine dönüştürürken, bebeklikten beri toplumsal olarak öğrenilen bir şemanın algısını oluşturur (Tuan, 2001). Bu şema çoğu zaman içselleştirilen, uzmanın da yeniden öğrenildiği bir bilgi birikimine dönüşür ve mekân algısı hegemonik bilince tabi kılınır. Oysa mekânsal bilinç, taşıdığı çoklu anlamlar ve mekân kavramını fiilleştiren bir potansiyel taşır.

Mekânsal düşünmek tam da bu tür mekânsal çeşitlemeleri olanaklı kılmaktadır-yeni ilişkiler kurmak, yeni bağlantılar sergilemek, farklı biçimler hayal etmek, bir başka biçim ya da desenin mekânsallaşması için yer açmak (Dikeç, 2016, s.63).

Bu aşamada ise mekân ve uzamın fiziksel algısı arasında çelişki yaşanır. Sennett'in (1999) göze vicdan atfetmesi de tamamen bu durumla ilişkilidir. Bilim ve Aydınlanma ile yeniden konumlandırılan her nesne, mekânları da dönüştürdüğü için "insanların birbirileri karşısında sahip olduğu bilinçleriyle rezonans yapabilecek bir maddi nesne bilinci" (Sennett, 1999, s.240) hüküm sürer. Bedenin mekâna olan bilimsel konumunun aşınmasıdır bu. Hatta modernliğin beden-mekân analogisinde kentlerin yapısı ve işleyişinde sıkça rastlanan örneklemeler bu durumu açıklar. Bedeni direniş ve politikanın merkezi olarak kurgulayan da kentlerin yapısını bedeni merkeze alan bir düşünce ile kuran da modernliktir. Harvey'in (2012a, s.83) 'politik bedeni hayal etmek' kavramıyla karşıladığı bu ikili konum kent ve beden arasındaki mekânsal bilinci ve ahlâki gerilimi anlatır. Mekân aracılığıyla somut hale gelmesi beklenen ahlâk kavrayışı ise (Sennett, 1999, s.36) tamamen sönümlenir. Duygu ve eylemin mekânda ayrışması ise modernliğin en başat iki formu olan iç ve dış kavramlarını oluşturur. Bataille'in temel bir çelişki olarak işaret ettiği bu ayrımın modern öncesi yaşamda görülmediği bilinmektedir. Antik Yunan'da kültürel temsiller olarak beliren mekânlar, iç ve dış arasında bir ayrım oluşturmazlar (Sennett, 1999). Yine Ortaçağ kentlerinde kilise gibi mimarinin keskin ve dik şekillerle vurgulandığı formlar iktidarın formlarıdır. İç ve dış ayrımı keskin bir şekilde belirmese de mekânın formu ve biçimi modernlikten önce de toplumsallığın formu ve biçimiyle yakından alakalıydı. İç ve dış ayrımı yerine ise mekân ve mekânda yaşayan topluluklar arasında özdeşlik, biçimsel ve bağlamsal bir birliktelik mevcuttur. Şeref duygusunun Akdeniz coğrafyasında ve İslam dünyasında kent mekânları ve evlerde duvarlara ve biçimlere bürünmesi gibi (Aymard, 2015, s.130), bir örnek olarak duygunun mekândan, dolayısıyla da bedenin ruhtan ayrıldığı modern eşikler böylece var olur.

Sennett'e (1999, s.33) göre, Ortaçağ Müslüman kentinde, cami ve pazar, dolayısıyla dünyevi ve ilahi arasında oluşmayan ayrım, toplumsallaşmanın anlamlarını da açıklar. Dine bağlı örgütlenen Müslüman şehrinin mekânsal yapısı da dini iktidarın varlığına işaret eder. İslam şehri, tevhid inancı etrafında şekillenmiştir (Cansever, 2006), ve Ortaçağ İslam şehrinin tüm mimari formları ve üslupları da dini iktidarın pratiklerini temsil eder: "Üslup, her türlü pratiğin (amel) ve bütün pratik ve davranış alanlarındaki her türlü kararın biçim ifadesidir" (Cansever, 2006, s.22). Yine Avrupa'nın Latin olmayan ülkelerindeki kiliselerin dış cephelerinin görkemine karşı, içerisinin sade oluşu ve doğunun camilerinde iç mekânların dış cepheden çok daha fazla

şatafatlı oluşu (Soykan, 2008, s.38), kültürler arasındaki toplumsal bilinç farkının biçimidir. Bu bağlamda mekâna sinen tüm pratikler, aynı zamanda mekânsal bilincin göstergeleridir. Öyle ki modern öncesi İslam toplumunda ahiret inancı dahi mekânsal kodların toplumsallığıyla belirlenmiş, cennet yedi kat olarak tasvir edilmiştir. Antik Yunan'dan sonraki kentten ahlâki kopuş, yükseklik ve derinlik gibi biçimlerin Hristiyan kültüründeki karşılıklarının aşırı vurgusu ve anlam üretimi ile ilişkilendirir (Sennett, 1999, s.31). İslam toplumlarında da göğün cennet, yeraltının cehennemle özdeşleştirilmesi hem şehir hayatına hem de mekânın organizasyonuna hükmetmiştir. Müslüman şehir hayatını mekânsal olarak analiz eden O'Meara (2014, s.12), dine bağlı katı toplumsallaşmanın kent mekânına yansımalarını duvarlar aracılığıyla analiz ederken, İslam şehrinin duvarlarının o toplumun varoluşunu mecbur kıldığını gösterir. İslam kentinde duvarın biçimlendirdiği mimari, toplumsalın mimari açıklamasıdır da. İslam hukuku, fıkıh, helâl ve haram ayrımı, iç ve dış kavramları, örf, hayâ, örtü ve eşik olarak duvarın temsili aynı zamanda Müslüman şehir hayatının mekânda ve mimaride kristalleşmesidir: "Mimarlık aracılığıyla özne, kendisini bir nesne biçiminde alır ve ortaya çıkardığı yapı ile bilinç ve fiziksel dünya arasındaki bütünlüğü kurar" (Armaner, 2008, s.60). Osmanlı metinlerinde ise mimari (Tanyeli, 2009), çizimlerden ve görsellerden çok, şiirsel kalıplarla anlatılır. Bu durumu Doğu'nun lirizmi ile anlamak yerine, var olan bir formun neye hizmet ettiğini sorarak analize başlamak önemlidir. Bu gibi örneklerde modern öncesi, modern olandan ya da Doğu Batıdan farklı belirmez. Farklı olan tahakküm biçiminin farkıdır çoğu zaman. Tanyeli (2009, s.69), görsel anlatım yerine poetik anlatımın açıklamasını şöyle yapar: "Onun farklılığı tanımlayan anlatımı bile aslında farklılığı tasfiyeye yöneliktir. Benzersiz olanın kavrayışına bile sonuçta benzeştirilerek ulaşılır. Sanki olağanüstülüğün de hazır 'olağan' tanımlamaları vardır".

Bu tip örneklerde, Merleu-Ponty ve Bachelard'ın vurguladığı algı ve duyumsamanın, ideolojik olanın ahlâkına ve formuna giydirildiğine dair bir gerçeklik oluşur. Bu bağlamda Sennett'in vurguladığı ahlakın değişen zaman ve kent boyutuna Bataille'in form ve biçime dair analizleri eklenirse, iktidarın baskılamadığı mekânlardan söz edilemez bile. Müslüman şehri ya da Ortaçağ Hristiyan şehirleri kendi içinde bir bütünlük ve yer-mekân ayrımının henüz oluşmadığı bir bağlılık arz etse de, dini ya da yerel otoritenin görünümü de biçim üzerinden pekâlâ okunabilir. Mesela duvar İslam şehri için birçok anlam içerse de duvarın labirentler oluşturduğu, dolayısıyla

toplumsallığın da labirentlere benzer girift bir yüzünün var olduğu okunabilir. Bu durumda duvar bir mecaz olarak, iç ve dış ayırımına işaret ederken duvarın içine girmeden, formun kendisi duyumsanamadan görülemeyecek olan toplumsal çelişkileri de açık eder. Yani duvar hem bir kapanma biçimi hem de kapatılan yerde birtakım çelişkilerin saklanması biçimidir. Demek ki mekânsal form ve biçim toplum tarafından, kendi özgün ilişki biçimiyle üretilmedikçe, iktidarın hegemonik alanına kolayca girer ve mekân kavrayışının bir yanı baskı diğer yanı direniş olan diyalektik konumu belirir:

Vizyon üretiminin olmazsa olmazı görsellik eksik kalınca, eldeki tek olanak olan ideolojik altyapı devreye sokulacaktır. Görsellikle betimlenemeyen sadece sözle betimlenecek, sözse doğası gereği fiziksel olanı yeniden üretmeyeceğinden, toplumsalı betimlemeye odaklanacaktır. Geleceği bir türlü resmedememe, ama anlatma halinden söz ediyorum-hatta anlatma halinden de değil, ideolojik terimlerle beyan etme, ilan etme halinden. (Tanyeli, 2009, s.86)

İslam şehrinin mekânı semiyolojik olarak türlü okumalara imkân verirken, Türkiye'deki mekânsal kültür ve buna bağlı göstergeler de yukarıda açıklanan iktidar konumlarının yakalanabileceği örnekler sunar. Osmanlı'dan bugüne, modernlikle beraber Türkiye'de neden görsel kültürün oluşmadığını anlamaya çalışan Tanyeli (2009), aslında form, biçim ve mekâna dair tarihsel geçmişimizin mekânsal bilinç ile olan ilişkisini vurgular. Bu kavramsal ilişkilerin, içinde yaşadığımız kültürün gözüyle anlatılması yukarıdaki tartışmanın açıklayıcı olması bakımından önemlidir. Mekânsal bilinç yer ve yöreyle birlikte var olduğu için, modernliğin arşivci ve geometrik tavrı Türkiye tarihinde tamamen gerçekleşmemiş, Osmanlı'dan bugüne çok az görsel malzeme kalabilmiştir. Nitekim mekânın algılanışı bu toplumun kendine has algısı ile toplumsallaştığı için de ilk akla gelen örneklerden olan kamusal mekân kavramı, bu kültüre has bir biçimde şekillenmiştir: “Erken modern İstanbul'da (ve muhtemelen her yerde) kamusal mekân ancak var ettiği huzursuzluklar sayesinde tanımlanabiliyor. Çünkü kamusal mekânı kamusal mekân kılan şey bir toplumsal farkındalıktır” (Tanyeli, 2009, s. 50). Türkiye gibi coğrafyalarda modern bir görünüm sergilemeyen toplumsal farkındalık biçimleri de kamusal mekânlara yansımaz. Kamusal mekânlar ise haliyle tedirginlik taşır ve bir biçim olarak iktidar ve siyaset tarafından belirlenir. Ayrıca modernliğin kent mekânlarında mekânsal bilgiyi sıradanlaştıran ve doğuştan kodlayan özneler bir süre sonra bu sıradanlığın tedirginliğini (Tuan, 2001, s. 69) yaşayarak ve izleyerek var olurlar. Merleau-Ponty'nin vurguladığı algı ve duyumsamanın merkezindeki öznenin ise mekânsal bilinci bu tedirginlik karşısında, (mekân varlığın

temel bir belirleyicisi olduğu için), değişmek ve dönüştürmek ister. Tanyeli (2009, s.59) Avrupa’da ortaya çıkan modern tiyatrunun kamusal anlamlarına dikkat çekerek, oranın sevgililer için bir karşılaşma ve kaçış mekânı olduğundan söz eder. Türkiye’de ise hamamlar, sayfiye mekânları, sinemalar kamusal alanı baskılayan iktidardan kaçışın sağlandığı ya da kendinden bir dönüşüme uğratılan arzu mekânları olarak belirir. Biçime karşı biçimden kaçış toplumsallaşmanın mekândaki dönüşümü ile gerçekleşir. Türkiye’nin görsellik kültüründe mekânsal ve kamusal bir örnek olarak sinemayı korku mekânı ve düşsel mekân olarak betimleyen Tanyeli (2009, s.61), bu mekânlara dair arşivde yetersiz bir birikimin olmasını siyasi ve ideolojik alanlarda arar. Aslında form ve biçimin kavramsal olarak Türkiye ile ilişkisi, bu topraklardaki mekânsal izdüşümleri düşünüldüğünde, görselleştirmenin bir tehlike olarak algılandığı gerçeği ile belirir. Yani Connerton’un vurguladığı deneyim ortaklığının mekândaki tezahürü, bir anlamda iktidar için tehlikelidir. Çünkü deneyimin kendisi mekânsaldır ve tarihsel olana, siyasal olana ve ideolojik olana burada ve şimdi direnme potansiyeli barındırır:

İnsanın mekânı ve mimarlığı “yaşamasi”, deneyimlemesi başka pek çok şeyin yanısıra, öğrenip içselleştirdiği bir görsel kültür ve görsellik teknolojisi meselesidir. Deneyimlemenin tek olması bile en güçlü aracı görselliktir de ondan (Tanyeli, 2009, s.65).

Tüm bu örnekler form, biçim ve algının mekândaki iktidarı gösterme açısından mekânsal bilincin önemine işaret eder. Ayrıca form ve biçim üretiminin mekândan bağımsız, mekâna karşı yapılamayacağı gerçeği, mekânı hegemonik alanın merkezine taşır. Yine tartışma bolluğunun merkezinde olan mekân kavramı, en çok kavramın kendisini ve mekânsal bilinci saklar.

4.6. Mekânın Çelişkisi ve Sonuç

Yer ve mekân arasındaki kopuştan, algı ve duyumsamanın özerkleşmesine, mekânın temel çelişkisi, yukarıda bahsi geçen tüm kavramların modernlik ve kapitalist üretimle giriştiği çıkmazlarla ilgilidir. Bu çıkmazlar, toplumsal anlamda çelişkili konumlar yaratıp, güçler arasındaki dengeleri mekânsal olarak belirlerken, mekânın özüne ve ontolojik konumuna dair tartışmayı gözden kaçırmaları. Bu bağlamda, bu bölümde daha evvel bahsi geçen tüm tartışmalar ve mekâna dair kavrayışlar ve düşünce geçişleri, mekânın ontolojik konumunun, tüm bu çelişkiler içinde sıkıştırılması ile ilgilidir. Temel sorun ise bu baskıda gerçekleşir. Mekânın modernlikle beraber

kavranışı, zihinsel olarak çoklaşan, görsel bir anlam ürettiği için bu anlamdan geriye, varlığın özüne doğru bir tartışmaya dönüldüğünde, çelişkili konumlar daha kolay anlaşılır. Yer ve coğrafyanın maddi ve belirleyici konumlarından, algının ve şeylerin soyut konumuna büyük bir formülasyon ve tartışma gerektiren mekân kavrayışlarının bütüncül analizi de bu bağlamda yeniden önem kazanır.

Harvey (2015b, s.29), beden ve küreselleşme arasında, dolayısıyla âdemi merkezileşme ve modern merkezi kategoriler arasında mekân kavrayışının ve dönüşümünün analizini yaparken, mekândaki çelişkili konumu toplumsal dönüşümde ve kapitalizmin etkilerinde arar. Ne var ki küreselleşme ve beden arasında, bir anlamda öznel görecelilik ve toplumsallık arasındaki uzaklaşmayı sorgularken, bu uzaklaşmanın belirlediği birliktelikler de sorgulanmalıdır. Mesela, ‘neden beden bir kategori olarak mekânı kavrayışımızı belirler?’ sorusu sorulmalıdır. Bu sorunun cevabı da mekân kavrayışındaki ontolojik konumun analizi ile ilgilidir. Sermaye birikiminin coğrafi bir mesele olarak baş göstermesi (Harvey, 2015b, s.40), mekân kavrayışında su götürmez bir gerçektir. Fakat bu kesinliğin etkilerini, mekânın tüm yorumlama biçimlerinde ayrı ayrı analiz etmek gerekir. Bu yüzden yukarıda verilen tüm örnek durumlar, mekânsal biçimlerin dönüşümü ve mekânsal bilince dair kaygılar, mekân bilgisinden başlayan bilginin varlığın özüne inilerek anlaşılmasına dairdir.

Heidegger’in (1971) varlığın merkezine aldığı ‘mesken tutma’ kavramı yenilikçi ve bilgece bir bakışla mekânın modernlik içerisindeki anlamlarını sorgulatırken, bir yanı sıra da mekân ve yer kavrayışımızdaki muhafazakâr konumların kolayca belirebileceğini açıklar. Dünyayı mesken tutanlar olarak bizler (*dwellers*), dünyadaki konumumuzu kutsallaştırırken, bedenden başlayarak önce meskenlerimiz ve yer kürenin kendisini de muhafazakârlaştırma tehlikesine sokarız. Bu anlamda mekândaki çelişki, toplumsallaşmanın ve toplumsal karşılaşmaların siyasi gerilimleri olarak kent mekânları gibi sahalarda gerçekleşirken, öznenin temel belirleyici konumlarında en önemli yarılımlar gerçekleşir. “Modernite ile özdeşleştirilen korkunç paranoyanın yerini, postmodernite ile özdeşleştirilen şizofreninin” (Harvey, 2015b, s.24) alması, tam da bu mekânsal konuma ve yarılmaya denk düşer. Mekân kavrayışları konuşulurken modern ve postmodern ayrımlarının mekânı bölerek çok keskin bir şekilde yapılması tehlikesi bir yana, şizofrenik bir hâl alan toplumsal kavrayışların öznel ve bedenler ile girdiği çıkmazlar mekânsal bilincin analizinde daha önemlidir ki modernliğin mekânsallığı ya da postmodern durumun şimdiye odaklanan geçiciliği bile mekânsal anlamda “radikal

değişimlere” (Friedland ve Boden, 1994) gebedir. Mekânın hareketliliği ve sürekliliğinden oluşan devinimler, her sabitlenme biçiminde kendini yeniden var eder. Bu durumda, şizofreni ve paranoya gibi kavramları, modernliğe içkin psikanalitik kavrayışla tanımlamak yerine, mekânsal bilinç tartışılırken bu kavramlara mesafeli durmak gerekebilir.

Mesela Heidegger’in (2008), ‘dünya içinde olmak’ düşüncesi ile fenomenolojik bir analize tabi tutulan mekân ve şeyler, yönelinen şey üzerine yorumsayıcı bir işlev geliştirilerek, düşüncenin mekânsallaştırılmasına imkân tanırken, mekân ve öznenin birbirine olan konumunda hem birleştirici bir güç hem de totaliter bir konum gözlenir. Bir ‘yer’ sahibi olmayı ve ‘yerleşmeyi’ fetişleştirme tehlikesi yerin ve mekânın iktidar biçimine bürünebilme tehlikesidir. Daha önce tartışılan uzam ve yer arasındaki modern kopuşu bu tip bir radikal bakışla birleştirmek yerine, yine daha önce radikalliği tartışılan coğrafyanın alternatif konumu ile birleştirmek daha anlamlıdır. Çünkü yer, mekân, uzam, nesne ve coğrafya arasındaki bütünsel ilişkiden çıkarılabilecek olası mücadeleler burada gizlidir. Her an yeniden tanımlanan, toplumsal süreçlerle yeniden belirlenen ve bu anlamda sonlandırılmamış bir gündem olarak yer ve mekân kavrayışları da (Massey, 2005) toplumsal olarak bu çelişkileri saklar.

Uzam ve mekânın yerden, coğrafyanın ise toplumdan ayrışması, modernlikle birlikte bir toplumsal gerçek olarak belirse de bu ayrışmadan türeyen fenomenolojik, postmodern ve Marksist mekân çözümlerinin slogancı tavrı mekânın ontolojik konumunda değil, mekân bilgisinin hegemonik konumunda gerçekleşir. Kavramsal bilgi biriktirilirken mekânsal bilinç ve kavrayışın dışarda kalma tehlikesi, bir örnek alan olarak en görünür haliyle toplumsal çatışmalar ve müzakerelerde şekillenir. Ve yukarıda bahsi geçen tüm başlıklar ve içerikler siyaset alanıyla, algı düzeyinde bile olsa toplumsallığın merkezindeki çatışmalar ve müzakerelerle ilgilidir. Siyasetin mekânı mecazlaştırması ve onun üzerine düşünmenin bir aracı olması da (Dikeç, 2016, s. 48), bu bağlamda mekânın çelişkisine işaret eden ontolojik bir durumdur: “Mekân mecazlarının yaygın kullanımının yol açtığı huzursuzluğun bir nedeni, mekânın net ve tek anlamlı olmayıp çok sayıda anlama sahip olması ve mecaz olarak kullanıldığında bu anlam çokluğunu kaybetmesi”dir.

Oysa buraya kadar mekâna dair bahsi geçen tüm kavramlar ilişkiseldir ve bütünlük arz eder, “uzamın üretilmesi, yerlerin üretilmesiyle at başı gider: hatta uzamın üretilme süreci yerlerin üretilme sürecinin içerisinden geçer” (Harvey, 2015a, s.225).

Öyle ki Auge'nin yer ve yer olmayanlar arasında kurduğu keskin sınırı, değişen uzam-mekânlarda yeniden sorunsallaştırmak gerekir. Mesela sınıf mücadelesinin özgül mekânı olarak fabrikalar (Harvey, 2015b, s.70), işçinin bilincinde yeni bir kategori oluşturabilir. Ya da modern kentin inşasıyla, mekânsal bilincin kendi 'yer' ve 'meskenlerini' oluşturduğu söylenebilir. Metropolde ya da kentte yaşayan bireyin metro haritası ile kurduğu ilişki yeni bir analizi gerektirmez mi? Bir metro haritasının insandaki yer kavrayışına denk düşen anlamları nelerdir? Kentli özne ve bilinç metro haritasının neresinde yaşar? Zihinde canlandırdığımız nesnelere ve mekânların uzamı zihinse eğer (Soykan, 2008, s.35), modernliğin zihinsel mekânlarında özne nasıl konumlandırılır? Kentin duygusuna bu uzamlarla giren özneler, kent mekânında yer-olmayanlara mahkûm değillerdir şüphesiz. Çoklu ve akışkan yeni mekânsal devinim içinde mekânsal bilinç toplumsal olarak değişimin merkezinde yeniden oluşturulmalıdır:

Şeylerin duyumsanabilir bir tezahürü, bir ilişkiler düzeni, bir deneyim sahası, analitik bir araç ya da isterse bir düşünme tarzı olarak anlaşılın, mekânın siyasal açıdan uygunluk kazanması için şeylerin düzeninde üretken bir kopuş olarak değişimle şu ya da bu şekilde ilişkili olması zorunludur (Dikeç, 2016, s.66).

Bu bağlamda yerden, kent mekânına zihinsel olarak mekân kavrayışının çoklaşması, kentin gösterileri ve fantazmagorisi içinde bulanıklaşması, hatta bazen grafik ve yazı aracılığıyla görünmez bir hal alması, saklanması mekânın kendinden mütevellit anlamlarının analizi ile sorgulanmalıdır. Bir yanı şeffaf, öbür yanı katı ve geçirimsiz olan mekânsal kavrayışların (Soja, 1989), bu iki bağlamda da yanılısama oluşturma tehlikesi göz ardı edilmemelidir.

Daha önceki başlıklarda temelde modernlik ve kapitalist üretim biçimi ve nesnenin taşıdığı yeni anlamlar ekseninde mekân kavrayışını haritalandırırken, bu haritanın Kartezyen-Öklidçi bir biçim taşımadığını da ayrıca vurgulamak gerekir. Yine farklı kavrayışlar ekseninde, yere ve mekâna tamamen lirik (Bachelard, 2013) anlamlar yüklemek, yeri bölgeselin ve pastoralliğin merkezine almak (Casey, 1997), ya da bilgeliğin yer ve mekân aracılığı ile sorgulanması (Heidegger, 1971) tehlikesi... Tüm bu kavrayışlar tek tek toplumsal mekâna dair belli bir resim çizerken, resmin bütünü görmeye dair çağrılarda bulunmanın da mekân kavrayışında tehlikeli bir konum arz ettiğini belirtmek gerekir. Mekâna, yere, uzama ve mekânsal formlara, biçimlere dair hakikat ve merkeze çağırma iddiası, mekânı analiz birimi olarak ele alarak toplumsallaşmayı analiz etmekle çelişir. Bu yüzden bölüm boyunca kurgulanan geçişler

ve başlıklar kendi içindeki tartışmaları çeşitlendirirken, her başlığın merkezi konumunun mesafesi de korunmaya çalışıldı ki bu mesafede heterojen bir bütünlük oluşabilisin.

Mesela ilk başlıkta yer ve coğrafyadan tipografi ve yazıya uzanan analizler arasındaki düşünce geçişleri bahsi geçen resmin haritalandırılması ile ilgilidir. Aksine yer tartışması yaparken, yerde kök salma ya da yer-olmayanların duygusunu dışarda bırakma fikri mekânsal bilinç tartışmasını uzağa iter. Nasıl ki mesken tutma fikrinin iki uçlu konumundan biri muhafazakâr bağlara işaret ediyorsa, her tip alternatif kavrayışı yerinden ederek, onun yerine geçme gücü olan kapitalizm de yer ve mekân tartışmalarında tarihselci bakış ile mekânı yine mekânlar aracılığı ile yerinden edebilir. Urry'nin (2009) 'turist bakışı' olarak kavramsallaştırdığı keskin analizlerde yere ve mekâna romantik bakan iktidarın bu kavramları nasıl kendi çevrimine sokarak tükettiğine dair yeterli ve keskin bilgiler/analizler mevcuttur. Bu bağlamda mekâna dair düşünce geçişleri yapılırken, ister modern zaman-mekân tartışmaları olsun, ister postmodern yerellik tartışması olsun, mekânın diyalektik ve bütüncül konumuna dair farkındalık elden bırakılmayarak yer ve uzam tartışmalarındaki 'kök' salma ya da 'parçalanma' gibi kavramlar tartışılmalıdır ki kapitalizmin 'mekânları tüketerek' (Urry, 2015), mekân kavrayışlarını da yerinden edebileceği yeni konumlar belirmesin.

Yine ikinci başlıkta modernlik ekseninde, mekânsal kavrayışların zihinsel ve sanatsal çeşitlenmeleri modernliğe muhalefet olarak tartışılmamalıdır. Aksine modernliğin görünümleri ve izdüşümleri olarak kavranmayı gerektirir bu tartışmalar. Düşsel bir görünüm arz eden kent mekânları, bu mekânların doğurduğu Dadaizm, Sürrealizm, Sitüasyonnizm gibi karşı çıkışlar ve kentsel devinim ya da kentin bir gösteri mekânı olarak belirmesi, mekân düşüncesindeki parçalı anlamların bütünleşmesine de işaret eder. Baudelaire ve Benjamin'in kentsel ve modern figürler olarak mekânsal bilinç tartışmasında belirmesi, bu bütünleşme ile ilgilidir. Merkeze alınmayı bekleyen tüm kavrayışların dışında kalan kategorileri sahiplenerek, kent mekânını hem betimleyip hem de toplumsal olarak üreten bu figürler, yer ve uzamın ilişkiselliğini ve modern mekânsal kavrayışı anlamayı kolaylaştırır. Çoğul kimlikli yerlerden (Massey, 1994), bu yerlerle bağlantılı mekânların türemesi ise mekânsal bilincin esnek konumuna dair bir matris oluşturur.

Bu matristeki temel sorunlar ise maddi mekânsal kavrayışlardan toplumsal mekâna ve zihinsel mekân aracılığı ile düşünce dünyasına hapsedilen mekânsal

kavrayışlar arasında belirir. Bu ontolojik yarılmada bedenden ya da coğrafyadan bahsetmek, kentin biçiminden ve herhangi bir mekânsal göstergenin uyandırdığı his ve duygudan bahsetmek kadar önemlidir. Çünkü “mekân çokludur: soyut ve pratik, dolaysız ve dolaylıdır” (Lefebvre, 2014, s.276). Mekânın çelişkisi bu sınırlarda oluştuğu için, çözümlerde bu sınırlar arasındaki ilişkillemelerle ilgilidir. Bellek ve mekân ilişkisinin bir sınır olarak burada belirmesi tesadüf değildir. Bu durum mekânsal bilince dair bir patlama ve toplumsal duygu üretiminin iktidar ile olan karşılaşması olarak okunabilir. Duygu üretiminin diğer yüzünü oluşturan yüzeyler, biçimler ve formlar ise yeniden mekânsallaşarak, tahakkümü ve iktidar ilişkilerini de sorgular. Herhangi bir mekânsal biçimin neden o forma büründüğünü sormak, mekânsal bilinci tartışırken özne ve toplumsallaşma arasında beliren gerilimleri de açıklar. Mekânın bu ontolojik çelişkisinden çıkarılacak herhangi bir sonucun etik ve ahlâki olanla ilişkisi de toplumsal mekân kavrayışının merkezinde yer almalıdır. Kentin tarihselliği, arzu ve özne arasında kurulması beklenen mekânsal bilinç, tüm bu ilişkilerin kendisidir ve bu yüzden tartışılmalıdır. Bu bağlamda mekânsal bilinç, mekândan bir ayrışma değil, öznenin bilincini mekân aracılığıyla maddileştirip, mekânın ve toplumsal üretimin farkına varmasıdır. Mekândaki tüm formlarda nesnelleşen toplumsallık, mekânsal bilinç aracılığıyla da öznel bir bakışı içererek, toplumsallığın üreticisi ve nihai formu olarak öznenin dolayısıyla toplumu kavramaya hizmet eder.

5. SONUÇ

Mekânın dışında değil, içinde ve onun tarafından sarılı olan öznel ve toplum için bütünsel ve ilişkisel analizler, mekân düşüncesinin ve kavrayışlarının ön koşulu olarak görülebilir. Bu koşula eşlik eden mekânsal kavrayışlar ve mekânsal bilinç bütüncül bir analiz gerektirir. Bu bakımdan mekâna dair kavrayışlar ve kavramsallaştırmalar, mekân kavramına içkin düşüncenin ürünüdür. Mekâna dair düşünceler, mekânın teorik ve pratik ya da soyut ve somut anlamlarını birlikte içerir. Bu anlamda somut bir soyutlama biçimi olarak mekân kavramının kullanımı bahsi geçen içkinliğe ve bütünsel düşünceye karşı direnir. Burada oluşan ontolojik kopuş ise mekânsal bilincin, düşüncede gerçekleşen yarılımlara karşı bir tür panzehir ve farkındalık olarak kurgulanmasını gerektirir. Mekân, kendine gönderme yapan mekânsal kodlar aracılığıyla değil, bütünsel ve ilişkisel bağlantılarla, mekânsal bilinç aracılığıyla analiz edilebilir. Ancak bu tip bir kavrayış mekân aracılığıyla toplumsal farkındalığın oluşmasını olanaklı kılar. Zira “mekân kavramı mekânın içinde değildir” (Lefebvre, 2014, s. 306), mekân düşüncesinin ortasındadır, onun tarafından oluşturulur ve düşünce mekâna dönüşür. Bu ayrımın oluşturduğu çelişkiler ise mekânsal bilince işaret eder.

Mekânsal bilinç; mekânın bilgisi ve sadece onun üzerine üretilen bilgi ve envanter değildir, “tasarlanan ile yaşanan” arasındaki mesafeyi aşan, mekânın ontolojik konumunu, düşüncenin merkezinde oluşunu, kavramın üretim ilişkileri ile kazandığı yeni boyutları ve modernliğe bağlı zihinsel çoklaşmaları ve bağlantıların mesafelerini açıklayan bir bütündür. Bu anlamda mekânsal bilinç “saf ve mitsel bir şeffaflığa”, bu şeffaflığın tuzaklarına ve yine iktidarların gölgesine sığınan mekânsal kavrayışlara mesafeli durarak, duyuşsal ve zihinsel mekânlarda da toplumsal ilişkilerin maddi karşılıklarının arandığı, mekânın içinde, “mekân düzeyinde” ortaya çıkan tüm çelişkilerin açıklanmasına dayanır (Lefebvre, 2014). Mekânsal bilinç kavramı, mekânsal kavrayışların karşılaştığı düşünsel yarılımları ve bu yarılımların hangi izleklerde gerçekleştiğini anlamak açısından önemlidir. Hem mekân üzerine düşünme biçimi hem de mekân bilgisi oluşturulurken kavranması gereken farkındalıklar olarak, varlığın temel kategorisi olan mekân, toplumsal üretimin merkezindeki mekânsal pratikler ve mekânın zihinsel organizasyonları arasında tartışılmaya çalışılan bağlantılar, çelişkiler ve yarılımları kavramada yeni bir düşünce biçimi önerebilir. Tüm bu bağlantılar,

çelişkiler ve ilişkiler heterojen ve çoklu konumlar arz ederken mekân üzerine bütünlüklü düşünme gerekliliği kendiliğinden oluşur. Bütünlüklü ve ilişkiyel düşünme gerekliliğinin ise tek başına bir yöntem ve araç olarak kurgulanması yerine, bu durumun mekân kavrayışları ve mekânsal bilince dair oluşturacağı açılımlar ve düşünce geçişleri açığa çıkarılmalıdır.

Bu bağlamda mekân ve bilinç arasında örülmesi ve kurulması beklenen tüm ilişkiler, bağlantılar ve çelişkiler, “karşıtlığın kendi başına bir diyalektiğin başlangıç noktası olabileceği” (Jameson, 2015, s.29) iddiasına değil, tüm bağlantıların ve mekân kavrayışlarının birleştirici bir konum oluşturmaya hizmet etmektedir. Bir anlamda mekânsal bilinç iddiası ya da öngörüsü mekânın algılanış biçimlerinin, hegemonik ve ideolojik olarak mekân düşüncesinin karşılaştığı tıkanmaların çözümüne dair bütün analizlerin ve parçaların tamamını oluşturan birliktir. Bu iddia, mekânın kavranış biçimlerini, birleştirici ve aynı çatı altında toplayan bir görünüm arz etmez. Parçaların toplamından daha fazlasına denk düşen bir bütünlük (De Landa, 2006, s.345) sergiler. Ne var ki mekânsal kavrayışlar ve mekân düşüncesi oluşturulurken kullanılan izlekler arasındaki geçişler, karşıtlıkların ve zıtlıkların ikili ilkelerine yaslanarak, mekânsal bilinç düzleminde aktarılmaya çalışılmıştır. Mekânın soyut ve somut anlamları-karşılıkları, mekân bilgisi oluşturulurken karşılaşılan çelişkiler ya da maddi mekânsal pratikler ve mekânın algılanmasına dair oluşan çelişkiler, ikililikler olarak mekânsal bilincin oluşturulmasına hizmet eder. Bütün bu analizlerde “ikili karşıtlık açıkça mekânsal bir kavram ya da kategori” (Jameson, 2015, s.47) olarak belirse de mekânsal bilincin iki yüzü bu karşıtlıkların kabulüne göre değil, kavramların ilişkiselliğine göre gerçekleşir. Modernlik öncesi düşünce biçimlerinin mekânı soyutlama aracı kılarak düşüncenin merkezine yerleştirmesi, kapitalist üretim ilişkileri içerisindeki tüm ilişkilerin maddi mekânsal pratikler etrafında örülmesine rağmen mekânsal bilincin oluşamaması ya da modernliğe bağlı olarak mekânsal kavrayışların artışı ile birlikte mekânsal bilince dair oluşan tezatlar bu ilişkiselliği açıklar.

Bir yanı bilinç gibi soyut bir kategori, diğer yanı ise mekânın içerdiği anlamlara bağlı olarak maddi ve fiziki süreçleri çağrıştıran mekânsal bilinç kavramının ilişkiyel ve bütünlüklü olması, bahsi geçen kabul ile ilişkilidir. Bu kabul ile ister dönemsel ve tarihsel olsun ister üretim biçimi etrafında oluşsun, mekâna dair tüm kavrayışlar, mekânın çağrıştırdığı ikili boyutun mekânsal bilinç kavramı ile aşılabilmesine olanak sağlar. Bu anlamda mekânın varoluşsal boyutunun ve mekân bilgisinin, kavramın

potansiyel çağrışımlarına bağlı olarak oluşturduğu gücü ve çoklukları görmezden gelmek zordur. Buradan hareketle düalizmin keskin bir kabul olarak ele alınıp, mekânın diyalektik boyutuna vurgu yapılması yerine, diyalektiğin mekânsallığına vurgu yapıldığında, mekânsal bilinç kavramı daha anlaşılır hale gelmektedir. Mekân ve bilinç arasındaki ilişkisellik, diyalektik düşüncenin ve bilincin mekânsallaşarak, mekân kavramına içkin olduğu düşünülen bütüncül ve toplumu saran bakışa eşlik etmesi ile yakından ilişkilidir ve bu ilişkiler mekânsal bilinci güçlendirir. Mekânsal bilinç ise bu anlamda mekân kavrayışları ve mekânın çelişkileri arasında turnusol kâğıdı işlevi görebilir.

Mekânsal bilinç, mekân bilgisi, mekâna ilişkin kavrayışlar ve mekânsal pratikler arasında bir ayrıma işaret etmez. Aksine yukarıda tartışılmaya çalışılan bütünlüklü boyutu adlandırmak içindir. Mekânsal bilincin toplumsal olarak ne tür kesişmelerden geçtiği, hangi dönemlerde silindiği ve hangi kavramsal tartışmalarda mekân düşüncesinin yarımalmalara uğradığı böylece önemli hale gelir ve bu düşünsel yarılmalar keskin ayrımlar ile değil, yoğunluklarla ve kavramın toplumsallığa içkin boyutlarıyla tartışıldığında anlam kazanır. Varlığın temel kategorisi olarak, düşünce üretiminin merkezinde olan mekân, üretim ve işbölümüne bağlı olarak maddi mekânsal pratiklerin uzağına düşen ve silinen mekânsal bilinç ile hegemonik ve niceliksel anlamda çoklaşarak yerinden edilen mekânsal bilinç, mekânı tartışırken içerilen ana hatlar olarak tüm yoğunluklarıyla incelenmelidir. Birbiriyle yan yana duran kavramlar ve bir akış içinde analiz edilmeye çalışılan bu mekânsal kavrayışlar, mekânın kendinden mütevellit konumunun da şartıdır. Çünkü mekânın ontolojik konumu, varılan-aşılan ve aşılması gereken bir bilgi olarak, akışkan ve heterojen konumlara işaret eder. Her ne kadar mekânsal bilinç kavramıyla belli bir haritalandırmaya gidilse de bu harita ve yüzeyin anlatmaya çalıştığı şey, mekânın bir oluş ve her an yeniden kurulan bir kavram olmasına dairdir. Hatta fiil olarak mekân kavramı, üzerine kurulan toplumsal anlamların içeriği nedeniyle her an yeniden kurulan ve toplumsallaşma süreçleriyle anlamlandırılan bir görünüm arz etmektedir. Bu yüzden mekânsal bilincin iki yüzü iki farklı yöne işaret etmez, yönler arasındaki bağlantılar ve çelişkili konumlar yeniden yorumlanmayı bekler. Tüm bu konumlar arasında çeşitli yoğunluklarda (kent, nesne, bilinç, üretim, coğrafya, yer, sanat, modernlik, ontoloji vb.) analizler yapılabilir. Bu analizlerin ve yoğunlukların birbirine olan konumuna mekânsal bilinç önerisiyle yaklaşıldığında aradaki bağlantılar ve etkileşimler düz çizgisel bir izlek yerine, ilişkisel ve bütünlüklü

olabilecek katmanlara ve analizlere işaret edebilir. Dolayısıyla haritalandırma, mekânsal bir kategori olarak mekânın tarihsel anlatı ile kurduğu hegemonik ilişki yerine kendinden oluşa işaret eden bir süreçtir.

Mekân kavrayışlarında homojen bir biçimde anılan ve anlatılan mekânsal kavramlar ve göstergeler, modernlik ve kapitalizmin ruhuna içkin homojenleştirme süreçleriyle ilgili olabilir. Mekânsal kavrayışlar analiz edilirken de bu tip homojenlikler elde tutulabilir. Fakat mekânsal bilinç önerisi, bu izleği bir kabul olarak değil, durumlar olarak öngörmektedir ki mekânın ilişkisel ve her an üretilen konumları anlamlandırılabilir. İçerdiği maddi ve somut, coğrafyaya ve yere dayalı anlamlar itibarıyla tartışılan fiziksel-mekânsal konumlar ile mekânın ve mekân düşüncesinin fotoğrafını çekip, içeriğini gösterebilen ve içeriğini analiz edebilen bir metafor olarak kullanılan zihinsel boyutlar ve kavramlar arasındaki ilişkiler/çelişkiler mekânsal bilincin geliştirilmesine dair teorik bir düzlem oluşturmayı olanaklı kılabilir. Bu düzlem, modern öncesi mekân kavrayışlarının, modernliğin mekân düşüncesini oluşturan ama aynı zamanda bu düşünceden önemli bir kopuşa işaret eden, üretim ilişkileri etrafında tamamen belirlenmese de önemli ölçüde şekillenen bir düzleme işaret eder. Bu düzleme eklenen kavrayışların zihinsel anlamda çöküşü de modernlikle gerçekleşir.

Varlığın temel kategorisi olarak ve bu iddia ile anlamlandırılmaya çalışılan modern öncesi mekân düşüncesi, modernliği oluşturan tarihsel hattı değerlendirmek açısından önemli bir uğrak olarak ele alındığında, tartışılan ve analiz edilen tüm kavrayışlar mekânı varlığın merkezinde açıklamaktadırlar. Bu durum, mekânı merkeze çağırmak değil, zaten merkezde olan mekâna dair düşünce oluşturulurken, bütünlüklü bir konum gözetmekle ilgilidir. Nitekim mekânsal bilinç için merkezilik, başka bir deyişle mekânın merkeze çağırılması bütünsellik değildir. İster nesne, hareket ve bilinç etrafında olsun, isterse fiziki çevre ve yerin bilgisi üretilmeye çalışılsın, mekân kavramı ile zaman arasında bir kıyaslamaya girişilmeden, kavrama dair bilgi üretilmiştir. Hatta sınır kavramının nesne boyutu ve coğrafi boyutu, modern öncesi dönemlerin düşünce üretiminde ikililikler oluşturularak değil, tekil ve özgün boyutlarla ele alınması açısından yeniden düşünölmeye değerdir. İster geometrik ve matematiksel konumlara işaret etsin, isterse toplumsal ilişkilerin bir ayraç olsun, mekâna dair üretilen her düşünce, mekânsal bilincin kendisine de referans verebilmektedir. Yani bütünlüklü ve ilişkisel bir düşünce, mekânsal bilinç kavramının da kendisini, düşüncenin üretildiği toplumsallığın içinde açıklamaktadır.

Üretimin ve toplumsallaşmanın merkezinde olduğu varsayılarak başlanan mekânsal kavrayışların analizinde ise ayrışma ve parçalanmayı oluşturan, mekânsal bilinç üzerine inşa edilemeyen bir kavrayış mevcuttur. Ne var ki mekân düşüncesinin ve mekânsal bilincin sadece toplumsal üretim üzerinde şekillendiğine dair ısrarlı bir iddiada bulunmak yerine, mekânsal bilincin üretim ilişkilerinin merkezinden hangi ilişkiler ve kavrayışlarla soyutlandığını görmek gerekir. Üretim ilişkileri ve kapitalizm düzleminde örgütlenen mekânsal bilincin temel çelişkisi, tam da kapitalist üretim ilişkileri ile belirlendiği için mekânsal bilince ve farkındalığa varamayan kavrayışlar olmuştur. Bu bağlamda üretimin maddi boyutu gibi maddi bir kavrayış gerektirmesi düşünülen mekân kavrayışının temel çelişkisi baş gösterir ve mekânsal bilincin toplumsal alanda görülmez kılındığına dair bir sonuca ulaşılabilir. Bu durumun temel taşıyıcısı kapitalist üretim ilişkileridir. Materyalizm ve idealizm ayrımının keskinleştiği bu süreçte, üretim, işbölümü ve kent gibi kavramlar kapitalizmin hegemonik süreçlerine tabi olmuş, hatta kapitalizme ait kavramlarmış gibi belirmiştir. Bu noktada ortaya çıkan ontolojik sorun, kapitalist üretim ilişkilerinin hem mekânsal bilinci yarattığına hem de onu saklayıp, mekânsal farkındalığı silmesine dairdir. Üretim ilişkilerinin sahasında ve sınırında yeni bir toplumsallaşma sürecine girilirken, mekân kavramı yerinden edilmiş, maddi mekânsal pratikler ise bu pratiklerin olduğu üretim ve düşüncenin merkezinde olması beklenirken, tamamen gizlenmiştir. Tüm kavrayış biçimleriyle mekân, onu saran kapitalist bilincin alanına girmiştir. Mekânsal bilinç emek, mübadele, makineleşme, meta fetişizmi gibi kavramların etrafında parçalanmış ve görünmez kılınmıştır. Tüm bu süreçlerde kendi çelişkilerini de içinde barındıran mekânsal kavrayışlar, nihai olarak bütüncüllüğün var olmadığı bir görünüm arz etmektedir. Mekânsal farkındalığın gelişmesine ve maddi dayanaklarının oluşmasına dair öngörüler karşısında, kapitalist ilişkilerin bilinci saran gücü ortaya çıkmıştır. Kapitalizm zorunlu olarak mekândan kopuşu gerektirmiş, bu kopuş aynı zamanda mekân düşüncesi ve mekânsal kavrayışın kopuşuna, bir bütün olarak düşüncenin de deneyimsel olandan ya da hayattan kopuşuna işaret etmiştir. Ortaya çıkan yeni mekânsal kavrayışlar ise ideolojik olarak kapitalist sistemin düşünce çevrimlerine hizmet etme tehlikesi oluşturmaktadır. Bu izlekte mekânsal form, biçim ve mekânsal algı tartışmaları, kapitalizmin modernliğe eklenen yabancılaştırıcı etkisi ve iktidarı bağlamında açıklanabilir. Nihayetinde, varlığın temel kategorisi olarak analiz edilen mekânın ve ona bağlı düşünce biçimlerinin bütünsel ve ilişkiyel ruhundan kopan yeni mekânsal kavrayışlar, toplumsal üretimin merkezinde yer

alması gereken mekânsal bilinç kavramının kapitalist bileşenlere maruz kalarak, mekânın kendiliğinden oluşan bütüncül anlamlarının görmezden gelinmesine yol açmıştır.

Modernlik içerisinde çoklaşan mekânsal kavrayışların analizi ise, mekân düşüncesinin toplumsal üretimden kopuşuna eklenerek, mekânın zihinsel organizasyonunda yeni bir düşünce yarılması oluşturmaktadır. Bu yarılmada zihin ve toplum ya da toplumsal üretim ve zihinsel üretim gibi bir ayrışma keskinleşirken, mekânsal bilincin bütünsel konumu mekân kavrayışlarındaki ikililiklerle çarpışır. Modernliğin bileşenleri olarak kapitalist üretim ilişkileri ya da zihinsel üretimler arasındaki kopuş, modernliğe ait ama nihai olarak modernliği oluşturan birlikler olduğu için bu tip gerilimler, mekânsal çelişkilerin vurgulanması ve düşünce yarılmalarının haritalandırılması adına önem arz etmektedir. Yine kapitalist üretim ilişkileri etrafında yapılan analizler, bu analizlerin modernlikle beraber, kavramların birbirine eklenenen kavrayışlarını da gerektirir. Bu bağlamda, mekânın zihinsel organizasyonları ve mekân düşüncesinin dağılıp çoklaşmasına dair analizler, mekânsal bilincin bu çokluk içerisinde nasıl konumlandığı ile ilgilidir. Daha çok zihinsel anlamda berraklaşan, ilk bölümde tartışılan bütünlüğün aksine, maddi kavrayışlardan uzaklaşan mekânsal bilinç, modernlikle birlikte tamamen zihinsel, duyumsal alanlara hapsedilmiştir. Bu çelişkinin izlerini aramak için, coğrafya, yer, uzam, şeyleşme, kentsel müdahaleler, sanatsal üretimler, nesnenin hâkimiyeti, biçim, algı, form ve beden gibi kavramlar etrafında mekânsal kavrayışların analizi yapıldığında, tüm bu kavramlar modernliğe içkin düşüncelerle mekânın yeniden zihinsel olarak örgütlendiğini anlatmaktadır. Ayrıca mekânın içinde, mekânın bilgisini ileten ve ona yön veren kavramlar olarak kullanılan her yoğunluk biçimi, mekânın ontolojik çelişmesine eklenerek modernliğin hegemonik konumunda yeniden üretilmiştir. Modernliğe bağlı niceliksel çoklaşma, mekânsal bilincin tartışılacağı kuramsal hatlarda yer yer direniş hatları oluşturabilmesini imkânlı kılmış, çoğu zaman da modernliğin kalabalık düşünce biçimleri arasında direniş imkânları ve mekânsal bilinç tahayyülü kaybolmuştur. Buradaki temel sorun mekâna dair düşünce, üretim ve kavrayışların zihinsel olarak arttığına dairdir. Temel çelişki ve analize katılması istenen soru ise; tüm bu çoklu görüntü içerisinde mekânsal bilincin neden oluşamadığıdır. İnsanı doğadan ayıran temel özelliğin kendi bilincinde olması varsayımıyla, hem düşünceyi ve zihinsel üretimi hem de maddeyi ve maddi toplumsal pratikleri imleyen mekân kavramının modernlik içerisinde söylemsel olarak

gerçekleştiğine ve görünür kılındığına dair tartışmalar da bu açıdan analiz edilmelidir. Bu görünürlük ise bir görünüp bir kaybolan ya da dışarıdan bakıldığında içi görünebilen, şeffaf olduğu düşünülen ama daha çok aldatıcı bir yüzey olarak mekân kavramının kurgulanışı ve kullanımı ile ilgilidir. Mekânın görüntüsü, fotografik düşüncesi, zihinsel üretimi, algı ve biçim gibi kavramların analizi bu durumu desteklerken, modernliğin mekânsal çelişkilerini anlamak, mekânsal kavrayışın hangi kesişim kümelerinde çeşitlendiğini ve mekânsal bilince dair temel çelişkilerin nereden kaynaklandığını kavrayabilmek için mekâna dair geniş bir zihinsel, kavramsal yelpaze kullanılmalıdır. Bu kavramsal hatlarda ise mekânsal bilinç, şeffaflığın ardındaki kodları çözen, mekâna dair düşünce yarılmalarını açıklayan, teorik üretim ile pratik mekânsal kavrayış arasındaki bağlantıları ilişkilendiren bir biçimdir. Bu biçime işlenen mekânsal bilinç önerisi “niçin bütünsel ve ilişkisel olmalıdır?” sorusu ve gerekliliği, mekâna dair kavrayışlardaki yarılmaları ve mekânın sakladığı, gizlediği ya da açıkladığı toplumsal ilişkileri anlamada “neden önemlidir?” sorusu ile birleşince daha anlamlı bir hal alır.

Tüm bu sorulara eklenen mekânsal bilinç kavramı, mekâna dair ontolojik çelişkilerin ve mekândan kopuşun, mekân bilgisinin toplum tarafından üretilemeyişinin karşısında bir farkındalık oluşturur. Mekânsal bilinç aracılığıyla düşünce kendini yeniden kurabilir ve mekân üzerine düşünebilen özneler ve toplum, kendi üzerine düşünebilme biçimi oluşturabilir. Düşünceyi romantikleştirmeden, her tür toplumsal üretimin maddi koşullarının gözetilmesi gerektiğine dair yeni bir kavrayış, içinde yaşanılan ideolojik süreçlerin ve hegemonik ilişkilerin kavranması ve haritalandırılmasına dair bir öngörü gerektirir. Nelerin olup bittiğinin analiz edilebileceği bir aygıt, bağlantılar ve ilgili süreçlerin ifade edilmiş biçimi olarak mekânın kavranması süreçlerini içerir. Tüm bu düşünsel ilişkiler ve bağlantılar, mekânsal bilinç kavramının bütünsel olmasını gerektiren argümanlardır.

Mekâna dair düşünce üretilirken ve toplumsallaşmanın temel kategorisi olarak mekân kavramının mekânsal bilinç aracılığıyla yeniden kurgulanması beklenirken, bu argümanlara eklenen yeni çıkış kapıları oluşmalıdır. Mimari mekân ekseninde, “bilişsel haritalama” (Jameson, 1990, s.112) kavramsallaştırmasıyla daha çok postmodern kültürün mekânlarında yeni bir çözüm ve öneri aranması gibi, mekânsal bilinç kavramı hem düşünceler arasında ağlar ve geçişler önermesi hem de mekân bilgisinin üretilmesinde yeni bir konum oluşturması açısından bütüncüdür. Bununla birlikte mekânın ontolojik çelişkilerinde teori ve pratik ile özne ve nesnenin düşüncedeki evrimi

arasındaki konumu yeniden sorunsallaştırıp düşünceyi ve diyalektik bütünlüğü mekânsallaştırmaktadır. Bu anlamda, ‘etrafımızda baktığımızda ne görürüz?’ sorusuna dair her analiz ve yorumda, özne ya da tüm tekil düşünceler için karşılıklar mekânsal bilinç aracılığıyla aranabilir. Bu sadece özel bir an ya da mimari gibi özel bir alan ya da düşünce biçimi etrafında değil, mekânın bütüncül anlamları, çağrışımları ve çelişkileri etrafında şekillenebilir. İnsanlık tarihi sadece meta üretimi ya da teknolojik üretim değil, bunun yanında geniş bir anlam, bilinç ve duygu üretimi de gerçekleştirdiğinden, üretilen anlamlara yetişecek analiz biçimlerinin de önemli olduğu söylenebilir. Mekânsal bilincin tüm tartışmalar boyunca, birçok minör tartışmayla da kesişerek hem mekân düşüncesi hem de mekâna dair üretilen bilgi ve kavrayışlar için yeni bir boyut oluşturması bu bakımdan önemlidir. Yine mekânsal bilincin bütüncül ve ilişkisel olmasının gerekliliği kapitalizm ve modernlik gibi ağırlık merkezlerinin mekân kavrayışlarını “yersizyurtsuzlaştırarak”, maddi mekânsal pratikler üzerine düşünmeyi engellemesi ile açıklandığında mekânsal bilinç anlam kazanır: Ne var ki “yersizyurtsuzlaşma gücü kendine nesne olarak toprağı değil, ‘maddeleşmiş emeği’ alır” (Deleuze ve Guattari, 1990, s.84). Ve kapitalizmin mekânla kurduğu ilişki, düşünce üretiminin boyutlarını ve bu bağlamda üretilen bilgiyi ve zihinsel üretimi kendi çevrimine almaktır. Bu durum ise mekân kavrayışları arasındaki gerilime işaret eder. Bu gerilimler hem maddi toplumsal pratiklerde hem de teorik düzlemde referansları mekân olan, dolayısıyla içkin bir düşünceyi kendiliğinden gerekli kılan kavrayışların önüne geçer. Bu anlamda farkındalık, zihinsel direniş ve kendi üzerine düşünebilme aracı olarak mekânsal kavrayışlar; potansiyeller ve düşünsel katmanlar oluşturmak için mekânsal bilince ihtiyaç duyarlar.

Varlığın temel kategorisi, toplumsallığın merkezi ve zihinsel üretimin taşıyıcısı olarak mekân, aşkın ve tamamıyla metafizik bir kavrayışın aksine bütüncül, ilişkisel ve maddi mekânsal pratiklerin okunabildiği bir kavramlar alanı olduğundan, bu duruma eşlik eden mekânsal bilinç bir düşünüş biçimi olarak, düşüncenin merkezinden koparılan tüm noktaları, “kaçış çizgilerini” (Ballantyne, 2014) ve mekânın olanaklı kıldığı düşünsel yörüngeleri (Buchanan ve Lambert, 2005) analiz ederek, bahsi geçen gerilimleri ve düşünsel yarılmaları açıklar. Mekân üzerine kurulan düşüncelerin, yaşamsallığa ve toplumsal üretime dayalı her tip bileşeni üzerinde topladığı, biriktirdiği düşünülürse, mekânsal bilincin tartışılan düşünce geçişlerinde ilişkisellik sağladığı söylenebilir. Zihnin bedenden ayrı olmaması gibi, toplumsallığın mekândan bir mesafe

ile ayrılmadığı gerçeği, bu ilişkiselliği ve sürekliliği açıklar. Yine, mekânın insan eylemini olanaklı kılan yapısı gereği bilincin de mekânsallaşması tüm düşünce geçişlerinin arasında var olur. İster mimari bir form isterse belleğe dayalı bir örnek olsun, mekânsal bilince eşlik eden her biçimde tüm kavrayışların mekânsallaştığına dair bir analiz yapılabilir. Modernliği ve kapitalizmi anlatan ya da kent mekânlarının etrafında örülen tüm düşünceler, düşüncenin de mekânsallaştığı bir görünüm arz eder. Bu görünüm, maddi mekânsal boyut, ontolojik, toplumsal ve zihinsel boyutların birbirine gönderme yaptığı ağlar gibi okunmalıdır. Bahsi geçen anlam üretimi tam da bu kavrayışın göstergesidir. Mekân, tüm toplumsal anlamların yüklendiği bir kavram olarak mekân kavrayışlarının ve mekânsal bilincin somut ve içkin ilişkilerini kurar. Modern öncesi mekân düşüncesi, kapitalist üretim etrafında şekillenen mekânsal kavrayışlar ve mekânın modernliğe bağlı zihinsel örgütlenişi ontolojik, toplumsal ve zihinsel boyutlarda mekânın bir anlam üretim aracı olarak maddileşmesini göstermektedir.

Mekâna dair düşüncenin ya da mekân kavrayışlarının bütünsel ve ilişkisel olmasının gerekliliği, mekânı bir zemin olarak değil, düşüncenin içine yerleştiği ve bu alanlarda üretildiği kendiliğinden ve hiyerarşik olmayan düşünce kipleri dolayısıyla anlaşılmalıdır. Mekânsal kavrayışların çoklu ve ilişkisel olması gerekliliği, mekânsal bilincin de bu zenginlikte oluşabilmesini sağlar. Yani mekânı düşüncenin ve kavramın kendisi kılarak ona dair düşünce geliştirmenin gerekliliği, mekânsal bilincin gerekliliğidir: “Düşünmek, daha çok toprakla yurtluğun ilişkisi içinde gerçekleşir” (Deleuze, 2001, s.80). Bu süreç, düşüncenin de maddileştiği ve mekânsallaştığı, ama düşünce üretiminin ise bu mekânda korunup, muhafaza edilmediği bir gelişim sürecidir. Böylesi bir birliktelik içinde ise mekânsal bilinç, düşüncenin içkin konumunu doldurmayı, düşüncenin kökeni ve başlangıç noktasını fetişleştirmeden, fiziki coğrafya kadar zihinsel coğrafyaları da ele alan ve geçmiş ile gelecek arasında tarihsel bağlantılar kurmak yerine, insan deneyimini ve oluşunu yeni düşünce kipleriyle yaratmayı amaçlar. Çünkü mekânın değişen, ilişkisel anlamları gibi, onun üzerine üretilen kavramların da anlamları yeniden üretilir ve kavramları oluşturanlarla birlikte değişir. Bir anlamda, bir sonraki düşünce biçimi hiçbir zaman bir öncekinin aynısı olamayacağından, mekânın ontolojik konumu, ona dair düşünce üretilirken olasılıkların ve ihtimallerin alanı olarak yeniden var olur. Bu tip bir düşünce ise mekânın teorik ve pratik anlamlarını, kavramın kendisinde, yöntemsel olarak birleştirir.

Mekânsal bilinç, mekâna dair kavrayışlardaki yarılmaları ve mekânın sakladığı, gizlediği ya da açıkladığı toplumsal ilişkileri anlamada önemlidir. Zira en temel anlamıyla madde ve ondan doğan zihinsel deneyimleri açıklamak için, bir kategori olarak mekân kavramına başvurulduğunda, soyut ile somut ve özne ile nesne arasına sokulan yarılmaları engelleyen bütüncül bakış mekânsal bilinç ile belirir. Mekânın içinde beliren ve mekân kavrayışlarının türettiği tüm konumlar birleşik konumlar olarak baş gösterir. Bu bağlamda mekân kavrayışlarının açıklamaya çalıştığı, mekânda gerçekleşen tüm toplumsal çelişkiler ve bağlantılar bu birleşik konumları mekânsal bilinç ile çözmeyi anlamlı kılar. Bu noktada teori ve pratik arasındaki bağlantılar da yeniden anlamlandırılır. Bu anlamda mekânsal kavrayışlar, onu üreten kuramın malzemesi ve “içerenin içeriğe ilgisiz” (Lefebvre, 2014, s.21) kalmadığı bir bakış ve toplumsallığın mekândaki karşılıkları olarak kavrandığında, mekânsal bilinç sadece kuramsal bir yöntem olarak değil, mekânı anlamlandırmanın bir göstergesi olarak tekil pratik ilgiler haline gelirler. Mekân sadece fiziksel bir devinim ve süreklilik arz etmediği için, zihinsel kavrayışlar da fiziksel mekân konumuna toplumsal süreçlerle bağlanır. Tüm bu bağlantılar aracılığıyla açıklanmaya çalışılan ve yan yana duran konumlar birlikte anlam kazanır. Fiziksel ve zihinsel ayrımları da mekânsal bilincin işaret ettiği üzere ters yüz olur. Bununla beraber mekânsal bilincin, mekâna dair düşünce geliştirilirken ve zihinsel örgütlenmelerin mekânsal kavrayışlar etrafında arttığı gerçeği gözlenirken “niçin oluşamadığı” çelişkisi de kaybolur. Kapalı olmayan bir sistem ve düşünce biçimi olarak mekân ve mekânsal bilinç, her yeni düşüncenin mekânsallaştığı ve mekânın düşünce ile yeniden kurulduğu bir süreç oluşturur.

KAYNAKÇA

- Abat, U. Y. (2012). *Immanuel Kant'ın felsefesinde mekân ve zaman*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Akarsu, B. (1963). Kant'ta mekân ve zaman kavramları. *Felsefe Arkivi*, 14, 108-122.
- Amoros, M. (2014). Kentsel mücadeleler ve sınıf mücadelesi. S. Torlak ve Ö. Kulak (Eds.), *Mekân meselesi* içinde (s. 129-141). İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Auge, M. (1997). *Yer-olmayanlar* (Çev: T. Ilgaz). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Aymard, M. (2015). Mekânlar. F. Braudel (Ed.), *Akdeniz* içinde (s. 117-137). (Çev: N. Erkut). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bachelard, G. (2013). *Mekânın poetikası* (Çev: A. Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Ballantyne, A. (2014). *Mimarlar için Deleuze ve Guattari* (Çev: R. Ögdül). İstanbul: YEM Yayınları.
- Bataille, G. (2013). Biçimsiz. H. Duranay (Ed.), *Acephale* içinde (s. 67). Kocaeli: Kült Neşriyat.
- Baudelaire, C. (2007). *Modern hayatın ressamı* (Çev: A. Berktaş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baudrillard, J. (2013). *Üretimin aynası ya da tarihi materyalist eleştiri yanılması* (Çev: O. Adanır). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bayat, A. (2014). Tersyüz-olmuş-şehir'de siyaset. S. Torlak ve Ö. Kulak (Eds.), *Mekân meselesi* içinde (s. 29-57). İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Benjamin, W. (1995). *Pasajlar* (Çev: A. Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berger, J. (2006). *Görme biçimleri* (Çev: Y. Salman). İstanbul: Metis Yayınları.
- Berman, M. (2011). *Katı olan her şey buharlaşıyor* (Çev: Ü. Altuğ ve B. Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bookchin, M. (1999). *Kentsiz kentleşme yurttaşlığın yükselişi ve çöküşü* (Çev: B. Özyalçın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Breton, A. (2009). *Sürrealist manifestolar* (Çev: Y. Seber Kafa, A. Günebakanlı ve A. Güngör). İstanbul: Altıkırkbeş Yayın.
- Buchanan, I. ve Lambert, G. (2005). *Deleuze and space*. Buchanan, I. ve Lambert, G. (Eds.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cansever, T. (2006). *İslam'da şehir ve mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Casey, E. (1997). *The fate of place: a philosophical history*. Berkeley: University of California Press.
- Connerton, P. (2012). *Modernite nasıl unutturur* (Çev: K. Kelebekoğlu). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Connerton, P. (2014). *Toplumlar nasıl anımsar* (Çev: A. Şenel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- De Certeau, M. (2008). *Gündelik hayatın keşfi-I* (Çev: L. Arslan Özcan). Ankara: Dost Kitabevi.
- De Landa, M. (2006). *Çizgisel olmayan tarih: bin yılın öyküsü* (Çev: E. Kılıç). İstanbul: Metis Yayınları.
- Debord, G. (1997). *Gösteri toplumu*. (Çev: A. Ekmekçi ve O. Taşkent). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, G. (2001). *Felsefe nedir?* (Çev: T. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (1990). *Kapitalizm ve şizofreni II: kapma aygıtı*. (Çev: A. Akay). Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Dellaloğlu, B. F. (2012). *Benjaminia: dil, tarih ve coğrafya*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Descartes, R. (2003). *Yöntem üzerine konuşma* (Çev: R. Minareci). Ankara: Morpa Kültür Yayınları.
- Descartes, R. (2004). *Felsefenin ilkeleri* (Çev: M. Akın). İstanbul: Say Yayınları.
- Dikeç, M. (2016). Siyaset üzerine düşünme tarzı olarak mekân. *Cogito: Mekân ve Siyaset*, 84, 45-69.
- Engels, F. (1992). *Konut sorunu* (Çev: G. Özdural). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (2013). *İngiltere'de emekçi sınıfların durumu* (Çev: O. Emre). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Friedland, R. ve Boden, D. (1994). NowHere: an introduction to space, time and modernity. Friedland, R. ve Boden, D. (Eds.), *Space, time and modernity* içinde (s. 1-61). London: University of California Press.
- Giddens, A. (2014). *Modernliğin sonuçları* (Çev: E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gottdiener, M. (2005). *Postmodern göstergeler: maddi kültür ve postmodern yaşam biçimleri* (Çev: E. Cengiz, H. Gür ve A. Nur). Ankara: İmge Kitabevi.
- Gökberk, N. (2012). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Groh, J. M. (2016). *Mekân yaratmak: beyin neyin nerede olduğunu nasıl biliyor?* (Çev: G. Koca). İstanbul: Metis Yayınları.
- Guattari, F. (2000). *Üç ekoloji* (Çev: A. Akay). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Harvey, D. (2012a). *Paris, modernitenin başkenti* (Çev: B. Kılınçer). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Harvey, D. (2012b). *Sermayenin mekânları: eleştirel bir coğrafyaya doğru* (Çev: B. Kıcır, D. Koç, K. Tanrıyar ve S. Yüksel). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Harvey, D. (2013). *Asi şehirler şehir hakkında kentsel devrime doğru* (Çev: A. D. Temiz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D. (2015a). *Kozmopolitlik ve özgürlük coğrafyaları* (Çev: Z. C. Başeren). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Harvey, D. (2015b). *Umut mekânları* (Çev: Z. Gambetti). İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D. (2016). *Sosyal adalet ve şehir* (Çev: M. Moralı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Heidegger, M. (1971). *Building dwelling thinking* (Çev: A. Hofstadter). *Poetry, language, thought* içinde (s. 141-161). New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve zaman* (Çev: K. H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hollier, D. (1992). *Against architecture: the writings of Georges Bataille* (Çev: B. Wing). Londra: The MIT Press.
- Hobsbawm, E. (2013). *Önsöz* (Çev: Ö. Eren Akgül). *İngiltere'de emekçi sınıfların durumu* içinde (s. 7-16). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hugo, V. (2007). *Kentin felsefesi* (Çev: O. Kunal), *Cogito: Kent ve Kültürü*, 8, 63-71.
- İbn-i Haldun (2016). *Mukaddime* (Haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Jameson, F. (1990). *Postmodernizm ya da geç kapitalizmin kültürel mantığı*. N. Zekâ (Ed.), *Postmodernizm* içinde (s. 57-116), (Çev: D. Erksan). İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Jameson, F. (2015). *Diyalektiğin birleştirici güçleri* (Çev: B. Doğan). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kant, I. (1995). *Prolegomena* (Çev: İ. Kuçuradi ve Y. Örnek). Ankara: Türk Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kropotkin, P. (2014). *Tarlalar, fabrikalar ve atölyeler yarın* (Çev: S. Sevinç). İstanbul: Kaos Yayınları.
- Lefebvre, H. (2006). *Diyalektik materyalizm* (Çev: B. Yıldırım). İstanbul: Kanat Kitap.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın üretimi* (Çev: I. Ergüden). İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Leibniz, W. G. (2003). *Monadoloji ya da felsefenin ilkeleri* (Çev: Ogün Ürek). İstanbul: Biblos Yayınları.
- Livingstone, D. N. ve Withers, C. W. (2010). *Coğrafya ve devrim* (Çev: D. Cenkçiler). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lukacs, G. (1998). *Tarih ve sınıf bilinci* (Çev: Y. Öner). İstanbul: Belge Yayınları.
- Lynch, K. (2016). *Kent imgesi* (Çev: İ. Başaran). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Marx, K. (2008). *Grundrisse: ekonomi politiğin eleştirisi için ön çalışma* (Çev: S. Nişanyan). İstanbul: Birikim Yayıncılık.
- Marx, K. (2010). *Alman ideolojisi (Feuerbach)*. (Çev: S. Belli). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011a). *1844 el yazmaları: ekonomi politik ve felsefe* (Çev: K. Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011b). *Kapital I. cilt* (Çev: A. Bilgi). Ankara: Sol Yayınları.
- Massey, D. (1984). Introduction: geograpy matters. D.Massey, J. Allen (Eds.). *Geography matters!* içinde (s.1-11). New York: Cambridge University Press.
- Massey, D. (1985). New directions in space. D. Gregory ve J. Urry (Eds.), *Social relations and spatial structures* içinde (s. 9-19). Hampsshire: Macmillan.
- Massey, D. (1994). *Space, place and gender*. Cambridge: Polity Press.
- Massey, D. (2005). *For space*. London: Sage Publications.
- Massey, D. (2016). Radikal demokrasiyi mekân üzerinden düşünmek. *Cogito: Mekân ve Siyaset*, 84, 36-45.
- McLuhan, M. (2001). *Gutenberg galaksisi tipografik insanın oluşumu* (Çev: G. Çağalı Güven). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Göz ve tin* (Çev: A. Soysal). İstanbul: Metis Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2005). *Algılanan dünya: sohbetler* (Çev: Ö. Aygün). İstanbul: Metis Yayınları.
- Merrifield, A. (2012). *Metromarksizm* (Çev: N. Ünver). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Nalbantoğlu, H., Ü. (2008). Nedir mekân dedikleri? A. Şentürer, Ş. Ural, Ö. Berberve F. Uz Sönmez (Eds.), *Zaman-mekân* içinde (s. 88-105). İstanbul: YEM Yayınları.
- Negri, A. (2014). Çokluğun mekânı: metropol. S. Torlak ve Ö. Kulak (Eds.), *Mekân meselesi* içinde (s. 57-73). İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Nora, P. (2006). *Hafıza mekânları* (Çev: M. E. Özcan). Ankara: Dost Kitabevi.

- O'Meara, S. (2014). *Mekân ve Müslüman şehir hayatı: fes labirentinin sınırlarında* (Çev: H. Orman Topçu). İstanbul: Açılım Kitap.
- Özbek, M. (2002). Kentsel mekân, toplum, bilişsel harita ve planlama. D. İncedayı (Ed.), *Çevre tümdür* içinde (s. 175-209). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Park, R. E. ve Burgess, E. W. (2015). *Şehir* (Çev: P. Karababa Kayalığı). Ankara: Heretik Yayınları.
- Reclus, E. (2016). Elisee Reclus'nün seçilmiş yazıları. J. Clark ve C. Martin (Eds.), *Anarşi, coğrafya, modernite* içinde (s. 147-309), (Çev: O. Yener ve M. Devres). İstanbul: Can Yayınları.
- Sack, R. (1984). The societal conception of space. *Geography matters!*. D. Massey ve J. Allen (Eds.). New York: Cambridge University Press.
- Sennett, R. (2006). *Ten ve taş* (Çev: T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sennett, R. (1999). *Gözün vicdanı: kentin tasarımı ve toplumsal yaşam* (Çev: S. Sertabiboğlu ve C. Kurultay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Serres, M. (1992). *Doğayla sözleşme* (Çev: T. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Simmel, G. (1997). Bridge and door. Ed. D. Frisby ve M. Featherstone (Eds.), *Simmel on culture* içinde (s. 170-174). London: Sage Publications.
- Simmel, G. (1997). The sociology of space. Ed. D. Frisby ve M. Featherstone (Eds.), *Simmel on culture* içinde (s. 137-170). London: Sage Publications.
- Simmel, G. (2015). *Bireysellik ve kültür* (Çev: Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Soja, W. E. (1989). *Postmodern geographies the reassertion of space in critical social theory*. Londra: Verso.
- Springer, S. (2016). Radikal bir coğrafya neden anarşist olmak zorundadır? *Cogito: Mekân ve Siyaset*, 84, 69-111.
- Tanyeli, U. (2009). *Türkiye'nin görsellik tarihine giriş*. İstanbul: Akın Nalça Kitapları.
- Tuan, Yi-Fu (2001). *Space and place: the perspective of experience*. Londra: University of Minnesota Press.
- Tzara, T. (2004). *Dada manifestoları* (Çev: E. Gökteke). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Urry, J. (2009). *Turist bakışı* (Çev: E. Tataroğlu ve İ. Yıldız). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Urry, J. (2015). *Mekânları tüketmek* (Çev: R. G. Ögdül). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Weber, M. (2015). *Şehir, modern kentin oluşumu* (Çev: Musa Ceylan). İstanbul: Yarn Yayınları.

