



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Bir Yaşam Dünyası Deneyimi Olarak Şehir

Doktora Tezi

Hacer Meryem Kor

Şubat 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Bir Yaşam Dünyası Deneyimi Olarak Şehir

Doktora Tezi

Hacer Meryem Kor

Danışman

Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş

Şubat 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Hacer Meryem Kor tarafından hazırlanan “Bir Yaşam Dünyası Deneyimi Olarak Şehir” başlıklı bu Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Özkan Gözel
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Alim Arlı
Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Oktay Taftalı
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Güneç
İstanbul Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 11/02/2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin Chicago yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun Chicago kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Hacer Meryem Kor

ÖZET

Bir Yaşam Dünyası Deneyimi Olarak Şehir

Kor, Hacer Meryem

Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş

Şubat 2025

Şehir nedir, diğer bir ifadeyle şehirde mukim insan şehir(le)de nasıl bir dünya deneyimi yaşar? Merkezindeki bu soru ile birlikte bu çalışmada fenomenolojinin sunduğu kavramsal çerçeve kullanılarak, şehir felsefî bir temele yerleştirilmekte ve bu temel doğrultusunda insanın şehir(le)de kurulan dünyası betimlenmektedir. Şehre yöneltilen bu felsefî perspektifte, farklı disiplinlerin onu görme biçimleri aşılmakta ve şehir insanın gündelik pratikleri dahilinde kurduğu, anlamlandırdığı ve deneyimlediği bir yaşam dünyası olarak kavramsallaştırılmaktadır. Çalışma iki ana düşünsel güzergaha sahiptir. İlk güzergahta yaşam dünyası kavramı ve ona ilişkin insan, gündeliklik, mekan, birlikte yaşam, beden gibi alt kavramlar yer almaktadır. Burada insanın dünyayı gündelik pratikleri içinde anlamlandıran bir varlık olduğu vurgulanmakta ve yaşam dünyasının da bu pratikler temelinde kurulduğu gösterilmektedir. Bu güzergahta aynı zamanda insanların inşai yaşam dünyası deneyiminin farklı olduğu ve bunun kendine özgü bir biçiminin şehir olduğu düşüncesi işlenmektedir. İkinci düşünsel güzergahta ise şehrin birbirine dolanık olan etik, politik ve estetik düzeylerde nasıl kurulduğu incelenmektedir. Şehir burada öncelikle, başlıkların mekanı olmasının getirdiği etik deneyim imkanları bağlamındaki tartışmalar yoluyla diğer yerleşim birimlerinden daha yoğun ve farklı bir birlikte yaşam mekanı olarak resmedilmektedir. Birlikte yaşamın tesisinde, yapılandırılmasında etkin olan güç mekanizmalarının varlığının görünür kılınmasıyla birlikte de şehir bir politik deneyim mekanı olarak sunulmaktadır. Yine bu güzergahta insanın çeşitli tarzlardaki kullanımlarının, konumlanmalarının, geçişlerinin mekanı olan şehrin çeşitli boyutlarıyla bir estetik deneyim mekanı olduğu gösterilmektedir. Bu iki düşünsel güzergahtan hareketle tezde savunulan argüman, şehrin herhangi bir yaşam dünyası olmayıp, gündeliklik ve gündelikliğin somutlaştığı mekanlar temelinde etik, politik ve estetik deneyimlerle kurulup biçimlenen özgün bir yaşam dünyası olduğudur. İnsanı ve onun dünyasını şehir üzerinden okuyan böylesi bir çalışma, aynı zamanda fenomenolojik bakışın geliştirdiği ontolojik belirlenimleri de açarak insanın katmanlı varoluşunu görünür kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yaşam Dünyası, İnsan, Hergünlük, Mekan, Beden, Şehir, Deneyim, Etik, Politik, Estetik.

ABSTRACT

City as a Lifeworld Experience

Kor, Hacer Meryem

Ph. D. Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Assoc. Dr. Yaylagül Ceran Karataş

February 2025

What is the city, in other words, what kind of world experience does the human inhabitant have in/(with) the city? Centered around this question, this study employs the conceptual framework offered by phenomenology to establish a philosophical foundation for the city, within which the world that humans construct in and with the city is described. In this philosophical perspective directed at the city, the ways in which different disciplines perceive it are transcended, and the city is conceptualized as a lifeworld that individuals construct, make sense of, and experience through their everyday practices. This study follows two main intellectual trajectories. The first trajectory engages with the concept of the lifeworld and its associated sub-concepts, such as the human being, everydayness, space, coexistence, and the body. Here, emphasis is placed on the idea that the human being is a being who makes sense of the world through everyday practices, and it is demonstrated that the lifeworld itself is constituted on the basis of these practices. Additionally, this trajectory develops the notion that human beings' experience of a constructed lifeworld differs and that the city represents a distinctive form of such an experience. The second intellectual trajectory examines how the city is constituted at the intertwined levels of ethics, politics, and aesthetics. In this regard, the city is first portrayed as an intense and distinct space of coexistence, distinguished from other forms of settlement through discussions on the ethical possibilities arising from its nature as a space of alterities. Furthermore, this trajectory illustrates that the city, as a site of human interactions, movements, and transitions across various modalities, constitutes a space of aesthetic experience across multiple dimensions. Building on these two intellectual trajectories, the central argument of this thesis is that the city is not merely any lifeworld but rather a distinctive one, shaped and constituted through ethical, political, and aesthetic experiences grounded in everydayness and the spaces where everydayness materializes. This study that examines the human being and their world through the lens of the city simultaneously extends the ontological determinations developed by the phenomenological perspective, rendering visible the multilayered nature of human existence.

Keywords: Lifeworld, Human, Everydayness, Space, Body, City, Experience, Ethics, Politics, Aesthetics.

ÖNSÖZ

Şehri bir felsefeci olarak düşünmek ve betimlemek üzere yola çıktığım tez çalışmamda, fenomenoloji ve fenomenoloji ile birlikte açılan imkanlar doğrultusunda şehrin gündeliklik ve bu gündelikliğin somutlaştığı mekanlar temelinde etik, politik ve estetik düzeylerle kurulup biçimlenen ve deneyimlenen özgün bir yaşam dünyası olduğunu göstermeyi amaçladım.

Şehrin ontoloji esaslı bir epistemoloji ile temellendirildiği bu çalışmada, insanın dünyasını çevresinde inşa eden bir varlık olduğu şehir üzerinden somutlaştırılmaktadır. Bu somutlaştırma bir yönüyle de insanın ve onun dünyasının inşai gerçeklikle/eylemle birlikte anlaşılması gereğine yönelik düşünceyi beslemektedir. Ayrıca bu tezde şehrin fenomenolojiyle birlikte felsefi bir perspektife yerleştirilip özgün bir yaşam dünyası olarak betimlenmesi, felsefede şehri ele almanın çağdaş bir biçimini örneklemektedir. Bu açıdan tezin şehre dair felsefi düşünmenin ufkunu genişlettiği söylenebilir.

“Bir Yaşam Dünyası Deneyimi Olarak Şehir” başlıklı bu çalışmadaki geniş yelpazeye sahip düşünceleri doğru zeminde ilişkilendirebilmem ve böylece şehri felsefi bir çerçevede kurabilmem noktasında fikirleri, soruları, eleştirileri ve önerileriyle katkıda bulunan jüri üyelerim Prof. Dr. Özkan Gözel ve Doç. Dr. Alim Arlı’ya bu katkılarından dolayı içtenlikle teşekkür ederim. Derin bilgi ve tecrübelerini üzerimde hissetmeye devam edeceğim bu hocalarıma tezime ve bana gösterdikleri ihtimam ve cömert takdirleri için minnettarım. Tezimin ortaya çıkışındaki çok yönlü etkisi dolayısıyla danışman hocam Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş’a ayrıca müteşekkirim. Bu tezde ilerleyebilmem noktasındaki düşünsel besleyiciliği yanında duyduğu güven, gösterdiği sabır, samimiyet ve takdir teşekkürümün üzerinde bir değere sahiptir. Yine bu süreçte her zaman yanımda olan arkadaşım Tuğba Şahinoğlu’na ve özellikle teknik noktadaki desteği dolayısıyla arkadaşım Rahime Karayığit’e ve isimlerini anamadığım arkadaşlarıma da teşekkürlerimi sunarım. Desteklerini her zaman yanımda hissettiğim değerli aileme de müteşekkirim. Özellikle şimdi uzaklardaki sevgili babama...

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ.....	1
I. KISIM: YAŞAM DÜNYASI, MEKAN, BEDEN VE ŞEHİR	6
Yaşam Dünyası: Hergünlüğün Dünyası	6
1. BÖLÜM:	
ŞEHRİN FELSEFİ TEMELLERİ:	
HERGÜNKÜ DÜNYA İÇİNDELİK, ÇEVRELEYEN DÜNYA, MEKANSALLIK	
VE BEDEN	
1.1.Hergünlük Dünya İçindelik.....	14
1.2.Yaşam Dünyası: Çevreleyen-Dünya.....	18
1.2.1.Gereçlerin Varoluşu	19
1.2.2.Dasein'ın Birlikte-Varoluşu.....	22
1.3.Dasein'ın Dünyasında Mekansallık	28
1.3.1.Gereçlerin Mekansallığı.....	30
1.3.2.Mekanı Mekanlaştıran Dasein	32
1.3.3.Mekan Kurma Biçimi Olarak Mimari	36
1.4.Mekanda Bedenle Oluş	41
1.4.1.Yaşayan Beden	43
1.4.2.Mekanın Deneyiminde Beden	47
1.4.3.Farklı Bedenler	51
1.5.Birinci Bölüm Değerlendirme	55
2. BÖLÜM:	
BİR YAŞAM DÜNYASI BİÇİMİ: ŞEHİR	
2.1.Şehirde Hergünlük ve Fail Oluş.....	62
2.2.Şehir Mekanı ve Mekanları.....	71
2.2.1.Çağdaş Dönem Şehir Mekanları	81
2.2.2.Aynılıkla Başkalık Arasında Şehir Mekanı	86
2.3.İkinci Bölüm Değerlendirme	90

II. KISIM: ŞEHİRDE KURULAN YAŞAM: ETİK, POLİTİK ve ESTETİK DENEYİM.....	97
Deneyim: EtikPolitikEstetik.....	97

3. BÖLÜM:

DENEYİMİN ETİK İMKANLARI: KARŞILAŞMA MEKANLARI

3.1.Başkası ve Konuksev(-er/-mez)lik.....	99
3.1.1.Etik Özne: Başka(sı)	100
3.1.2.Sınırların Eşiğinde Konukseverlik.....	104
3.2.Yakınlık Mekanları	109
3.2.1.İkamet Etmede Komşuluk	109
3.2.2.Dönüşen Mekansallıklarda Komşuluk.....	115
3.3.Mekansal Biçimlerin Ahlakiliği.....	121
3.3.1.Şehir Mekanı Olarak Yüksekliğin Sorunsallaştırılması.....	124
3.3.2.Dışlamanın Formları	131
3.4.Yabancılaştırma(ma) Pratikleri.....	135
3.4.1.Ahlak Temelli Hukukta Yabancılık	135
3.4.2.Metropol İstanbul’da Kendilik ve Ötekilik.....	145
3.5.Üçüncü Bölüm Değerlendirme	151

4. BÖLÜM:

DENEYİMİN POLİTİK İMKANLARI: DENETİM MEKANLARI

4.1.Tarihsel Perspektiflerde Şehrin Politikliği.....	161
4.1.1.İyi Yaşam İdeali ve Polis	162
4.1.2.Refah Toplumu, Devlet ve Şehir	173
4.1.3.Güvenlik ve Özgürlük Sarmalında Devlet.....	179
4.2.Biyopolitik Modern İktidar ve Mekan.....	182
4.2.1.Disiplin ve Güvenlik Teknikleri	185
4.2.2.Biyoihtidarın Panoptik Mekanları	192
4.3.Biyoihtidar, Kutsal İnsan ve Mekan	198
4.3.1.Egemen İstisna ve Kutsal İnsan	198
4.3.2.Kutsal İnsan Mekanları.....	205
4.4.İktidar, Psikopolitika ve Mekan.....	208
4.4.1.Biyopolitikadan Psikopolitikaya Bir Neoliberal İktidar Okuması.....	212
4.4.2.Çağdaş Şehrin Topolojisi.....	219
4.4.3.Çağdaş Şehirde Hergünlük ve Adalet.....	226

4.5.Dördüncü Bölüm Değerlendirme.....	231
5. BÖLÜM:	
DENEYİMİN ESTETİK İMKANLARI: İMGELEM MEKANLARI	
5.1.Gündelik Deneyimde Sanat	243
5.2.Şehrin Sanatsallığı	249
5.2.1.Estetik Bir Fenomen Olarak Mimari Mekan	249
5.2.2.Ufuklar Silüetler Perspektifler Manzaralar	255
5.2.3.Meydanlar Sokaklar	259
5.2.4.Anlamla Tasarlanan Mimari Yüzeyler	264
5.3.Mekanın Çok-Duyulu Deneyimi	272
5.3.1.Koku Manzaraları	276
5.3.2.Ses Manzaraları.....	279
5.4.Beşinci Bölüm Değerlendirme.....	284
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME	291
KAYNAKÇA.....	311

GİRİŞ

Bir insanın şehirde mukim olması ne demektir ya da diğer bir ifadeyle şehir(le)de insan nasıl bir dünya deneyimi yaşar? Bu çalışma, insanın yeryüzündeki ikametinin ağırlıklı olarak şehir yerleşimine evrildiği günümüz dünyasında, şehri, felsefi bir temelde bu soru etrafında düşünerek anlamayı dener. Calvino içinde en çok şeyi söylemiş olduğuna inandığı kitabı *Görünmez Kentler*'de, şehri, geometrik rasyonellik ile insan yaşamlarının iç içe geçmiş yumağı arasındaki gerilimi ifade edebilmenin geniş olanağı olarak sunmaktadır. Gerçekten de insanın dünya deneyiminin hangi yoğunlukta, hangi ilişki çeşitliliğinde olabileceğini görünür kılmanın tek yolu bu deneyimi şehir yaşamı üzerinden okumaktır. Böylesi bir okuma felsefede nasıl mümkündür?

Dünyayı/ insanı şehir üzerinden düşünmek ve görmek, kartezyen felsefenin soyutlama süreçlerinin tezahürü olan dünyadan ve insan kavrayışından farklı bir yaklaşımı gerektirir. Bununla kartezyen felsefenin şehri etkilemediği değil, ki Calvino o gerilimi vurgulamıştır, şehrin varoluşunun kavramsal temellerini ya da bu varoluşu felsefi bir biçimde betimleyebilecek kavramsal çeşitliliği sunamadığı kastedilmektedir. Buna karşın birçok kavramı yeni bir kavrayışa taşıyan fenomenoloji, şehri farklı uğraklar yoluyla felsefi şekilde temellendirilebilmeye ve bu temeller doğrultusunda şehrin nasıl bir dünya deneyimi kurduğu sorusunu sormaya yaratıcı bir çerçeve sunmaktadır. Burada şehirle kastedilen, tarih boyunca inşa edilegelen değişen, dönüşen biçimleriyle birlikte şehir diye nitelenmeye devam eden yerleşim alanıdır. Bu bağlamda tezin argümanı “şehrin” herhangi bir yaşam dünyası, mimari form ya da coğrafi bir mekan olmayıp, gündeliklik temelinde etik, politik ve estetik deneyimlerle kurulan özgün bir yaşam dünyası olduğudur. Tez bu argümanı ortaya koymak adına iki ana kısım ve beş alt bölüm şeklinde kurulmuştur.

Tezin birinci kısma ait olan ilk iki bölümü, bu tezin temelini oluşturan yaşam dünyası (*Lebenswelt*) kavramı merkezinde örülmektedir. Bu dünya geniş anlamıyla insanın deneyimlediği biçimiyle dünya olarak anlaşılabilir. Tezin birinci bölümünde yaşam dünyası kavramı onunla ilişkili gündeliklik, kullanım gereçleri, birlikte-varolma, mekan ve beden gibi temalarla birlikte detaylı bir biçimde betimlenmektedir. Bu betimlemede birbirinden farklı odakları olan fenomenologlar yaşam dünyasını etkin şekilde ortaya koymak adına birbirini tamamlar tarzda bir araya getirilmektedir. Böylece insanın dünyasının yaşam dünyası/çevreleyen-dünya şeklinde nitelenebileceği, bu

dünyanın gündelik bir tarzda deneyimlendiği, kullanım gereçleriyle ya da diğer bir ifadeyle imkanlılıklarla donanmış olduğu, insanın toplumsal varoluşuna sahne olduğu, bu dünyada mekanın tesis ediciliğinden söz etmenin ancak insanın mekanlaştırması/mimarileştirmesi, yani kısaca inşai bir dünya kurması yoluyla mümkün olduğu ve son olarak da yaşam dünyasını/mekanı deneyimleyen beden olduğu gösterilecektir. Bütün bu belirlenimler aslında insanların inşai yaşam dünyası deneyiminin farklı olduğunu ve bu farkın nasıl temellendirilebileceğini ortaya koymak için kullanılacaktır.

Tezin birinci kısmının ikinci bölümünde, yaşam dünyası bir yerleşim, ikamet mekanı olan şehre özgü kılınacaktır. Bazı insanlar yaşam dünyasını şehir(le)de deneyimlerken bazıları başka yerleşim formlarında deneyimlemektedirler. Burada bütün bu formlar değil, şehir formu ve onun deneyimi esas alınacaktır. Şehrin deneyimini anlaşılır ve görünür kılmada öncelikle neyi esas almak gerekir? Gündelik hayatın deneyimlendiği yaşam dünyası, zaman ve mekanla kaim ise de burada yaşam dünyasının mekan deneyimi özelinde kurulması esas alındığından bu dünyanın şehir formuna dönüştürülmüş biçiminde de mekan deneyimi odakta olmaya devam etmektedir. Bunun için tezin ikinci bölümünde şehre özgü bir gündelik yaşam ve bu yaşamın üretimindeki fail oluşlara ve ayrıca bu yaşamı somutlaştıran şehir mekanı ve mekanlarına yönelik genel bir tahayyül/resim sunulacaktır. Böylece şehrin deneyiminin gündelik yaşam ve onun somutlaştığı mekanlar üzerinden anlaşılmasının zemini oluşturulacaktır. Buradan da tezin ikinci kısmına geçilecek ve gündelik hayatın mekanlaştırılması temelinde şehrin kurduğu ya da şehir(le)de kurulan yaşam dünyası deneyiminin birlikte yaşama, kullanım gereçleri, beden gibi kavramlar dahilindeki yoğun ve çok yönlü içeriği tartışmaya açılacaktır.

Tezin ikinci kısmında, şehrin deneyimi etik, politik ve estetik açıdan üç alt bölümde deneyimin kurucu veçheleri olarak kesişimlerine rağmen ayrı ayrı, birbirine indirgenmeden betimlenmeye çalışılacaktır. Çünkü bu tezin argümanı şehrin kurduğu ve şehirde kurulan deneyimin bizzat birbirine dolanık ama farklı olan bu veçheler olduğudur. Dolayısıyla şehri bir yaşam dünyası olarak sunmak deneyimin bizzat bu veçheler üzerinden kurulmasıyla ilişkilidir. Bununla birlikte burada amaçlanan etik, politik ve estetik alanlarını bağımsız birer problem alanı olarak ele almak değil, bu alanların önemli oranda şehir mekanı kaynaklı olduklarını, bu mekanın deneyimine dönük olduklarını görünür kılmaktır. Bu kapsamda öncelikle başkalıkların, farklılıkların mekanı olan şehrin etik deneyim imkanları tartışılacaktır. Birinci bölüme bağlı olarak insanın yaşam dünyasını başka insanlarla paylaşır şekilde deneyimlemesi gerçeği dikkate alındığında,

bu bölümde şehrin diğer yerleşim biçimlerinden daha yoğun ve farklılıklar içeren bir birlikte yaşam mekanı olduğu gösterilecektir. Dayanışma, ilişkiler geliştirme ya da mesafeli olma, çatışma, ayrışma, dışlama, paylaşma yönelik ihtimam ya da nezaket gösterme ya da göstermeme gibi farklı tavırlarla örülü olabilen bu toplumsal yaşam pratiği, şehir yaşamının yatay düzlemdeki ilişkiler noktasında yoğun bir ahlaki donanım gerektirdiğini göstermektedir.

Toplumsal yaşamın ifadesi olan birlikte yaşamın tesisinde, bu birlikteliğin deneyimlendiği mekanın çeşitli tarzlarda yapılandırılmasında, üretilmesinde etkin olan belirleyici güç, otorite ve denetim mekanizmalarının varlığı, şehir deneyiminin betimlenmesini politik imkanlar alanına taşımaktadır. Bu sebeple tezin dördüncü bölümünde, şehirdeki mekan deneyiminin yapılandırılmasını ve sürekliliğini sağlayan ilişkilerin varlığına bağlı politik deneyim imkanları tartışılacaktır. Güvenlik ve özgürlük ya da baskı olarak iktidar düşüncesinin ötesine uzanan bu tartışmalar şehrin yalnızca yatay düzlemdeki ilişkiler yoluyla değil, dikey düzlemdeki ilişkiler yoluyla da üretilen, yapılandırılan bir mekan olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu bölümde, güç mekanizmalarını baskı üzerinden değil, daha ziyade imkanları vücuda getirici etkisi üzerinden görmek öncelenecektir. Bu öncelemede, meşruiyetini adalet üzere olmayla sağlayan ya da üretici, yapılandırıcı olan iktidar işleyişlerinin baskı, şiddet gibi iktidar işleyişleri tarafından gölgelenmemesi gerektiği düşüncesi etkili olmuştur. Bununla birlikte kullanım gereçleri, mekanlaştırma pratikleri, kamusal yorumlanmışlık ve beden gibi birçok nosyonda iktidarın belirleyici ve üretici olma arzusu karşısında, insanın içine düştüğü paradoksal durum da vurgulanacaktır. Burada görünür kılınması amaçlanan bir diğer nokta, iktidar biçimlerinin ve bunların nüfuz alanının değişen dönüşen dinamizmi ve bu dinamizmin şehirdeki toplumsallaşma ve mekanlaşma pratiğine yansımalarıdır. Bölümde biyopolitika ve psikopolitika özelinde yürütülecek olan tartışma bir yönüyle bu amaca hizmet edecektir. Böylece bütün bu tartışmalar etrafında, çeşitli güç mekanizmalarının, sadece yaşamın değil iyi yaşamın, adaletin, refahın, huzurun mekanı olmakla özdeşleştirilen şehrin deneyimini kurmadaki karmaşık, etkin, paradoksal, güven ve güvensizlik veren yönüne dikkat çekilecektir.

Şehir insanın çeşitli tarzlardaki kullanımlarının, konumlanmalarının, hareketlerinin, geçişlerinin geniş mekanıdır. Buna bağlı olarak insanın beden imgesine onu çevreleyen mekan dahilindeki her şey iştirak etmektedir. Bu bir taraftan da insanın o çevreye/sherre yönelik taşıdığı imgeye dönüşmektedir. Bu anlamda insanın çevresiyle kavrayışları, beğenileri, duygulanımları, zevkleri, hisleri, algısal uyaranları etrafında

çeşitli tarzlarda ilişkilendiği görülmektedir. Bu da şehrin deneyimi estetik düzeyde kurma imkanlarını sorunsallaştırmayı beraberinde getirmektedir. Bu sebeple tezin son bölümü bu mesele etrafında, yani şehrin yaşam dünyası deneyimini estetik düzeyde kurma imkanları etrafında şekillenecektir. Burada sanat ve gündelik yaşam çerçevesini ilişkilendiren bir yaklaşımla birlikte kullanım mekanlarında, eşyalarında ve dolayısıyla bunlarla şekillenen deneyimlerde izi sürülebilecek bir sanat, estetik düşüncesi esas alınacaktır. Bu çizgideki düşünürler yoluyla içinde çokça mekan, eyleyiş, geçiş, kullanım, yaşantı barındıran şehrin, yaşam dünyası deneyimini kullanım gereçleri, mekanları yoluyla kurarken, düzenlerken, biçimlendirirken bu deneyimi estetik bir düzeye taşıyabileceği ya da taşıyamayabileceği tartışılacaktır. Bu bölümdeki somut örnekler her şehrin bu örnekler uyarınca inşa edilmesi gereğini değil, kendi imkanlarını estetik kılabilme gücüne sahip olma gereğini vurgulamak amacıyla verilecektir. Nihayetinde bu bölümde önemsenen sanat ve gündelik yaşam çerçevesini birbiriyle ilişkili görmenin ötesinde birçok yapma ediminin sahnesi olan bu çevrenin deneyimdeki doğrudanlığıdır. Bu doğrudanlık, şehrin birçok yoldan bedene dahil oluşunun, bedeninin birçok yoldan şehre dahil oluşunun ifadesidir.

İki kısım ve beş bölümden oluşan bu şekildeki içeriğiyle tezde, şehrin, insanın yaşam dünyası deneyimini kendi tarzınca etik, politik ve estetik düzeylerde kurup biçimlendirme imkanları açısından özgün bir mekân olduğunun ortaya konulması amaçlanmaktadır. Burada şehri felsefî bir temele oturtmada fenomenolojinin sunduğu yaşam dünyası odaklı kavramsal yaklaşımlar kullanılacaktır. Bununla birlikte şehirle ve şehirde kurulan yaşam dünyası deneyimini betimlemede, fenomenolojinin yanı sıra fakat fenomenolojiyle birlikte açılan imkanlar da referans alınacaktır. Diğer bir ifadeyle gündeliklik ve onun somutlaştığı mekan deneyimi, fenomenolojinin açmış olduğu imkanlarla birlikte ortak düşünsel zemin olarak korunmaktadır. Bu bağlamda düşüncelerine başvurulmuş birçok filozofun şehirle ve şehirde kurulan yaşam dünyası deneyiminin betimlenmesinde sundukları kavramsal açıklayıcılık burada referans alınacaktır. Gündeliklik ve onun somutlaştığı mekan deneyimini şehir özelinde tematik bir tarzda inşa eden bu tezde, referans verilen filozoflar, metinlerinin ve söylemlerinin tamamı açısından değil, tezin sorusu ve argümanına bakan yönleri itibarıyla esas alınmıştır.

Fenomenolojiden hareketle yazılan bu tez, fenomenolojinin yaşamla iç içe geçen düşünme biçimini yaşam dünyası odağında kurduğu şehir betimlemesi ile birlikte göstermesi bakımından önemlidir. Bu betimleme şehir(le)de kurulan yaşam dünyasının

farklı seviyelerdeki ilişkiler ve insani tutumlar, tavırlarla birlikte düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, şehirde kurulan yaşam dünyası çoklu fail eliyle ve insanların arzuları, korkuları, beğenileri, kaygıları, inançları, değerleri, çatışmaları, hırsları, diğerkamlıkları gibi farklı tutum ve tavırları dahilinde kurulan bir dünyayı karşımıza çıkarmaktadır.

Şehri konu edinen literatüre bakıldığında şehrin sosyoloji, yerel yönetimler, siyaset felsefesi, şehir planlama, kamu politikaları, mimarlık gibi disiplin/çalışma alanlarında ele alındığı görülmekle birlikte epistemolojik ve ontolojik açıdan şehre felsefi bir bakış, ana akım çalışmalar içinde bulunmamaktadır. Yöktez’e şehir ve felsefe anahtar kelimeleriyle bakıldığında felsefe bölümlerinde son on yılın çalışmaları arasında böyle bir tema ile lisansüstü tez çalışmasının yapılmadığı görülmüştür. Dolayısıyla, “Bir Yaşam Dünyası Deneyimi Olarak Şehir” adlı bu tezin özgünlüğü şehri ontoloji temelli bir epistemoloji ile kurmuş olmasıdır.

I. KISIM: YAŞAM DÜNYASI, MEKAN, BEDEN VE ŞEHİR

Yaşam Dünyası: Hergünkülüğün Dünyası

Yaşam dünyası bu çalışmanın ortaya çıkışına temel olan kavramdır. Yöntemsel ve tematik yaklaşımıyla 20. Yüzyıl felsefi düşüncesinde baskın bir rol oynayan fenomenoloji, dünya ile, geniş anlamıyla içinde yaşadığımız dünyanın ifadesi olan yaşam dünyasını (*Lebenswelt*) kasteder. Fenomenolojide düşünceye, bilgiye konu olan şey, fenomenlerin alanı olarak da nitelendirebileceğimiz bu yaşam dünyası zemininden hareketle ele alınmaktadır. Yaşam dünyası (*Lebenswelt*) kavramsallaştırması fenomenolojinin kurucu ismi kabul edilen ve felsefi düşüncesi üç döneme ayrılarak ele alınan Edmund Husserl'e aittir. Onun üçüncü dönemiyle özdeşleşmiş olan bu kavram, en yaygın kullanılan Husserlci kavramdır.¹ Husserl, kısaca *Krisis (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie)* olarak anılan metninde, yaşam dünyasını öne çıkarmış ve kriz içinde gördüğü bilim anlayışının bu yolla rehabilite edilebileceğini düşünmüştür. Kriz metni, Husserl'in transandantal fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak inşa etme çabasının ifadesidir. Yaşam dünyası (*Lebenswelt*) bu fenomenolojiye giden yolu karakterize eder. Dolayısıyla Husserl'de yaşam dünyası, belli bir bilim anlayışı idealinin ve bu idealin ortaya çıkardığı dünya anlayışının eleştirisinden doğar ve yeni bir yaklaşım ortaya koymanın asli yolu olarak görülür.

Husserl, ahlaki kaygının eşlik ettiği anlamlı bir yaşam düşüncesini öncelemiştir. Buna koşut olarak, yaşadığı dönemin bilim anlayışı ile barışık olmayan bir tavır sergiler. Çünkü Husserl'e göre, yöntemsel başarıları açısından kusursuz görünen pozitif bilimler, bilim anlayışını yalnızca olguların bilimine indirgemek suretiyle anlamlı olanla ilişkilerini koparmışlardır.² Ulaştığı uçsuz bucaksız başarılarla, yalnızca ileri düzeydeki teknik meselelerle uğraşan pozitif bilimlerin faaliyet gösterdikleri çerçeveyi de ilgilendiren bu soru(n)lar, –“Doğruluk nedir?”, “Bilgi nedir?”, “İyi ve anlamlı bir yaşam nedir?” vb. gibi– gelinen noktada gözden kaybolmuşlardır. Husserl'e göre, bu soruları göz ardı eden bir bilim anlayışı etik ve felsefi olarak iflas etmiş, dolayısıyla bir kriz durumu içinde kabul edilir. Bu kriz, “ancak bilimin gerçekliği kendinde olduğu gibi

¹ Michael Lewis ve Tanja Staehler, *Fenomenoloji*, trc. Mehmet Demircan vd. (Ankara: Fol Yay., 2020), 57.

² Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 5-6.

betimleyeceğine yönelik vurgusuyla tanımlanan Rönesans'ın bilimsel devriminden bu yana hükmeden nesnelciliğin doğrudan sonucudur".³

Husserl, bilimin anlam kaybına uğraması ile kendini üzerine inşa ettiği yaşam dünyasını (*Lebenswelt*) unutmaması arasında doğrudan bir ilişki kurar. Bundan dolayı pozitif bilimin ayırt edici tavrı olan nesnellik anlayışının kökenindeki isme, Galileo'ye gider. Husserl'e göre Galileo, evreni matematiksel bir doğa anlayışına eşitlemek suretiyle doğanın kendisinin ve içerdiklerinin matematiğin rehberliği altında idealize edilmesinin önünü açmıştır. Bu idealizasyon sürecinde doğa, matematiksel bir manifold (*Mannigfaltigkeit*) olarak tasavvur edilmeye başlanır.⁴ Burada deneyimdeki praksisin aksine, matematiksel praksise biçilen misyon, kesinliği elde etme başarısı sunacak olmasıdır. Fakat bu kesinlik iddiasını ortaya çıkaran metodoloji belli durumlar üzerinden değil, doğadaki her şey üzerinden sınılanır. Böylece, yaratılan ideal nesnelerle beraber, yaşam dünyasının görelî, öznel yorumlarının üstesinden gelindiği ve herkes için geçerli, metodolojik olarak belirlenebilir, dolayısıyla apaçık bilinebilir objektif bir dünya kavrayışının yakalandığı düşünülür.⁵ Bu iddialarla beraber bilim (özellikle doğa bilimi), "dünyanın deneyimini ve dünyayla olan bedensel ve pratik etkileşimi tanımlayan muğlaklığı ve göreliliği aşma" girişimini tanımlar hale gelmeye başlar. Husserl'e göre, bu aşma girişiminin süreç içinde radikalleşerek gelip dayanacağı nokta, görünüşün ifadesi olan fenomenal boyutun aşımıdır. Dolayısıyla dünyayı şüpheciliğin saldırısından kurtarmayı kendine görev edinen bu bilim, bunu ancak "tanımadığımız bir dünyayı bize geri vererek" gerçekleştirir.⁶

Husserl'e göre, fiziğin veya fiziksel doğanın kâşifi Galileo, kaşif olduğu kadar gizleyen, örten bir dâhidir. O, matematiksel olarak temellendirilmiş ideallikler dünyasını, öznel görelî şeklinde değerlendirilerek basite indirgenmiş olan hergünkü dünyanın, algı yoluyla verilen, deneyimlenebilir dünyanın yerine, sonraki yüzyıllarda haleflerine de geçecek tarzda gizlice ikame etmiştir. Oysa doğa biliminin kendisi için anlam-temeli (*meaning-fundament*), yaşam dünyasının ifadesi olan bu gündelik dünyadır. Doğa bilimi bu temeli unutmuş görünür. Fakat Husserl'in vurguladığı üzere insanlar, bilim insanı da dahil, bu dünyada yaşarlar. Pratik ve teorik ilgilerini, çalışmalarını bu dünya üzerinden biçimlendirir, ondan hareket eder, ona dönerler.⁷ Husserl'e göre, nesnel bilimin mutlak

³ Dan Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, trc. Seçim Beyazıt (İstanbul: Say Yay., 2018), 199-200.

⁴ Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 23.

⁵ Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 27-32.

⁶ Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, 201-202.

⁷ Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 50.

bilgi elde etmeyi ifade eden tarzı, yani “hiçbir yerden bakıştan hareketle” ortaya konan tanım sadece bir yanlış anlamadır. En sağın ve soyut bilimsel sonuçlar bile kökenini yaşam dünyasının sezgisel/görüşel olarak verili, özneye-görelî apaçıklığından alır. Unutulmaması gereken bu apaçıklık, bilimsel bilgiye giden bir uğrak noktası, anlam ve gerekçelendirmenin daimî ve son derece kaçınılmaz kaynağıdır.⁸ Dolayısıyla doğa bilimleri basitçe yaşam dünyasında temellenmiş olmakla kalmayıp bu dünyaya aittirler.⁹

Doğa biliminin kendini en yüksek rasyonalite olarak sunması, dönemin şartları açısından bir başarı telakki edildiğinden felsefî düşünce tarafından da devralınmıştır. Modern felsefenin kurucu ismi Descartes, Galileo’nin doğa tasavvurunu onaylamış ve tahkim etmiş görünür. Husserl’e göre, doğa biliminde içerikli doğa ve doğa ile kıyaslandığında bağımsız bir dünya statüsünde değerlendirilmeyen psişik dünya ayrımı, Descartes’taki doğa ve ruh düalizminin yolunu, evrensel matematik düşüncesi ise onun rasyonel felsefesinin yolunu hazırlamıştır. Dünyanın evrensel bilgisi olmaya aday olan felsefe de dünyayı kendinde rasyonel bir dünya kabul etmiştir.¹⁰ Modern çağın kurucularının kanaatine göre, felsefe kadim kökenlerinde, her günkü göreceli, muğlak bilgi değil, evrenin ne olduğunun evrensel bilgisi olmayı, yani rasyonel bilgi olmayı arzulayan bir “bilim”dir. Ancak, gerçek rasyonalite fikri ve onunla ilişkili gerçek rasyonel bilim fikri antik felsefede yakalanabilmiş değildir. Bu her şeyi bilmeyi taahhüt eden yeni ideal, sadece yeniden biçimlendirilmiş matematik ve doğa bilimlerinin modeline göre mümkün olacaktır. Dünya kendinde rasyonel sistematik bir birliktir ve onda içerikli her tekil detay rasyonel biçimde belirlenebilir.

Husserl’e göre, gelişen metodoloji, incelen ölçümler ve aletlerin artan verimi, evren üzerinde gittikçe mükemmelleşen kognitif gücün insanını ortaya çıkarır. Bu gücü elde ettiğini düşünen insan, ayrıca kendi pratik çevreleyen dünyası üzerinde de durmaksızın genişleyen daha mükemmel bir uzmanlığa doğru yol alır. Bu durum, gerçek çevreleyen dünyaya ait olan insanlık üzerindeki bir uzmanlaşmayı da içerir. Kendisi ve insan türü üzerindeki bu uzmanlık, insanın kaderi üzerinde de şimdiye dek görülmemiş bir gücün ifadesi olur. Artık daha dolu bir “mutluluk”tan, insanlık için akla uygun rasyonel bir mutluluktan bahsetmek mümkündür. Çünkü insan, şeyler ve değerler hakkında kendinde olan hakikati bilebilmeye muktedir bir Tanrı imajına bürünür. Husserl

⁸ Zahavi, *Husserl’in Fenomenolojisi*, 203-204.

⁹ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 65.

¹⁰ Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 61-62.

filozofun, felsefeyi ve dünyayı matematikleştirmesine bağlı olarak kendisini ve Tanrı'yı da matematiksel şekilde idealize ettiğini belirtir.¹¹

Husserl, modern felsefenin hakiki kurucusu olan ve felsefi bilgiyi mutlak şekilde temellendirilmiş bilgi olarak koyutlayan Descartes'ın düşüncesinin, Galileo'nin fiziksel cisimlerin mutlak biçimde saf ve evrensel dünyasının kesinliği ile baskılandığını öne sürer. Metodik bir şüphe ile felsefe yapmaya girişmeyi neredeyse kaçınılmaz görmesine karşın, Descartes'ın bu tarzdaki şüphesinden doğan kartezyen egoya yönelik eleştirel bir tavır takınır. Çünkü Descartes'ın kartezyen egoyu yaşayan bedenden soyutlayıp "sive animus sive intellectus" olarak belirleyişi bahsi geçen baskılanmanın etkisiyle ortaya çıkmıştır. Husserl'e göre, Descartes'ın nesnelciliğe duyduğu rahatsız edici ilgi, onun kendi düşünümünü yanlış yorumlamasına sebep olmuştur.¹² Descartes'ın dünyaya dair evrensel kuşkusu, tüm bilgilerin yeni bir felsefi kesinlik içerisinde dizgesel bir şekilde kurulması sonucunu getirmemiş, daha ziyade matematiksel doğa bilimlerini nesnel dünyanın gerçek bilgisi olarak meşrulaştırmaya hizmet etmiştir. Husserl burada Descartes'ın şüphesi örneğinden yola çıkarak tüm dünyadaki inanç geçerliliklerinin askıya alınışını ifade eden *epoche*'yi transandantal *epoche* şeklinde tasarlamak suretinde geçerli kabul etmiştir. Yani kartezyen ego'nun geride bırakılıp, yeni bir epoche yoluyla transandantal ego'nun izinin sürülmesi söz konusu olacaktır. Husserl'in inşa etmeyi düşündüğü kanıtlar düzeni ve saf fenomenoloji, yalnızca transandantal ego'nun kuruculuğunda mümkün görünür.¹³

Husserl'e göre, *Meditasyonlar* kartezyen sonrası felsefe üzerinde etkisini sürdürmeye devam etmiş olsa da onda içerili tutkulu radikalizm haleflerine geçmemiştir. Bu bağlamda Hume'u anan Husserl, onun şüphesini nesnelciliği sarsan şüphe olarak değerlendirir ve ondan etkilenen Kant'ın transandantal felsefesi ile eleştirel bir değerlendirme içine girer. Husserl kendisini daha gerçekçi bulduğu ve kurucu unsuru "ego" olan transandantal felsefe içine yerleştirir, fakat bunu yeterince radikal bulmadığı Kant'ın transandantal felsefesini genişletmek adına yapar. Ona göre transandantal felsefe, bilimsel nesnelciliğe tezat biçimde, tüm nesnel oluşumların ve ontik geçerliliklerin asıl mahalli olarak öznelliğe geri dönüşü, var olan dünyayı bir anlam ve geçerlilik yapısı olarak anlamayı taahhüt eden bir felsefedir. Bu felsefe yeni tarzda bir felsefe ve yeni

¹¹ Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 65-66.

¹² Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 79-81.

¹³ Hans-Georg Gadamer, "Yaşam-Dünya Bilimi", trc. Deniz Soyal, *Baykuş* 6 (2010): 300.

tarzda bir bilimsel tutumu harekete geçirme çabasıdır. Husserl'e göre Kantçı sistem bunun için ortaya konmuş bir girişimdir. Onun sistemi her ne kadar felsefe ve diğer tüm bilimler için hakiki radikal bir temel sunmaktan uzak olsa da genel anlamında transandantal bir felsefe olarak kabul edilmelidir. Husserl bu radikallik eksikliğini Kant'ın kartezyen felsefenin nihai temelleri ve kabullerine ilişkin bir sorgulamayı kendine mesele edinmeyeşine bağlar.¹⁴ Bununla birlikte, geçerli olduğu kabul edilen çevreleyen yaşam dünyası zemininin ifade edilmemiş olmakla beraber bir ön kabul olarak Kant'ta var olduğunu belirtir. Kant, eleştirel analizlerinde anlama üzerine yaptığı çıkarımlar yoluyla görüsel/sezgisel olarak verilen çevreleyen dünyayı keşfetmiş, fakat ona dair bir temellendirme yoluna gitmemiş ya da onu kendi teorisi bağlamında bütünüyle kavranılabilir kılmayı denememiştir. Bunun yerine hergünkü çevreleyen yaşam dünyası, doğal bir biçimde Kantçı sorgulama tarzının başından itibaren var kabul edilerek hareket edilmiştir.¹⁵

Yaşam dünyasının unutulmuşluğu ve bilimin krizi arasında doğrudan bir bağlantı var sayan Husserl kendisine bu doğal kabul edilerek sorunun konusu olmaktan uzak tutulan hergünkü çevreleyen yaşam dünyasını esas alır. Doğru dengeyi tekrar tesis edilmesi gerektiğini düşünür. Bunun yolu, bilimin [özünün] daha eksiksiz bir yaşam dünyasından damıtılmasıdır ve bilimlerin uzmanlaşmış dalları söz konusu olduğunda bu felsefenin görevidir.¹⁶ Bu ontolojik görev adına Husserl, hep orada olanın ifadesi olarak kendi var oluş tarzına sahip olan yaşam dünyasının nesnel bilimlerin içindeki kısmi bir problem olarak ele alınamayacağını öne sürer. Bu aynı zamanda yaşam dünyasının nesnel bilimin perspektifinden çıkarılması gerektiğine dair bir anlayıştır. Tersine nesnel bilim, ona aitliği dolayısıyla yaşam dünyasının somut evrensel yapısı içinde kuşatılmış durumdadır. Dolayısıyla Husserl, felsefi düşünümde gerçek ve evrensel olanın karşılığında yaşam dünyasını yerleştirir.¹⁷ Yaşam dünyası temelli transandantal fenomenoloji için bir giriş olma özelliği gösteren bu kabulden sonra Husserl'in düşüncelerindeki akış kesintili, dağınık, belirsiz bir mahiyete bürünmeye başlar. Yaşam dünyasına dair yapılan genel betimlemeleri dışarda tutarsak, yaşam dünyası bağlamında gerçekleştirilmeye çalışılan askıya alma girişimleri Husserl'in yakalamak istediği kesinliğe onu taşımış görünmez. Buna bağlı olarak, burada Husserl'in yaşam dünyasına dair ortaya koyduğu detayların

¹⁴ Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 88-99.

¹⁵ Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 103-104.

¹⁶ Herbert Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, trc. Seçim Beyazıt (İstanbul: Pinhan Yay., 2021), 232.

¹⁷ Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 121-134.

bütününe yer ayırmak tercih edilmemiştir. Yaşam dünyasını ve onu deneyimleyen insanı Husserl'in ele aldığı biçim içerisinde, yani transandantal fenomenoloji ve bu anlayışın içerdiği transandantal ego düşüncesi eşliğinde anlamak ve anlatmak çabası bu metnin yeniden üretmek istediği bir yaklaşım değildir. Genel olarak Husserl'in transandantal indirgeme (özellikle dünya arasındaki korelasyonu temalaştırmanın ifadesi) öncesi diyebileceğimiz betimlemelerine değinmekle yetineceğiz. Nitekim Husserl'in kendisi de vefatından önceki son konuşmalarında en büyük başarısı addettiği fenomenolojik indirgeme ile ilgili tam bir memnuniyet içinde olmadığını ifade etmiştir.¹⁸ Yine de yaşam dünyası, Husserl'in transandantal fenomenolojisine yaptığı katkıdan bağımsız olarak, fenomenoloji tarihindeki en verimli fikirlerden biri olduğu gerçeğini tartışmasız biçimde sürdürmektedir.¹⁹ Bu verim, bilimsel deneyimin ardındaki duyu algısı ya da pratik deneyim gibi noktaları vurgulayarak “felsefeyi gündelik yaşamın içine yayması ve yaşam dünyasının kendi fenomenal meşruiyetine sahip çıkması”ndan ileri gelmektedir.²⁰

Husserl'de yaşam dünyası insan için en iyi bildiği, yaşamında halihazırda verili kabul ettiği ve deneyimi yoluyla tipolojisine her zaman aşına olduğu dünyayı ifade eder.²¹ İnsan için her zaman orada olan yaşam dünyası, gerçek ve olası bütün praksislerin evrensel zemini, önceden verili olan ufuktur. İnsan için bu evrensel alan ara sıra değil, her zaman ve zorunlu olarak pratik ilginin konusu olur. Husserl buna bağlı olarak, “yaşamak her zaman dünyanın kesinliği içinde yaşamaktır”, der. Gündelik yaşamın içinde aktığı yaşam dünyası farklı milletlerin, farklı sosyal grupların ve bu bağlamda farklı kültürel varoluş biçimlerinin görünürlüğünü sunar. Bu göreceli tabloya karşın Husserl, yaşam dünyasını, göreceli olarak varolan her şeyin kendisine bağlı olduğu ama kendisi göreceli olmayan bir yapı olarak değerlendirir.²²

Husserl'e göre, “saf doğa” ve tüm doğa ve onun formları olan zaman ve mekan, yaşam dünyasının en alt tabakasını, tüm diğerlerinin üzerinde kurulduğu tabakayı oluşturur. Fakat o tüm yaşam dünyasının ifadesi değildir. Yaşam dünyası günlük yapıp etmelerin, kültür ürünlerinin, kullanılan eşyaların, sanat yapıtlarının oluşturduğu daha toplamsal bir tasavvura tekabül eder.²³ Bu anlamda yaşam dünyası, “bilim öncesi ve bilimsel olmayan dünya olmaktan daha fazlası, kuşatıcı ve hakiki anlamıyla, doğayla

¹⁸ Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, 227.

¹⁹ Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, 229-230.

²⁰ Gadamer, “Yaşam-Dünya Bilimi”, 298.

²¹ Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 123.

²² Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 142-139.

²³ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, trc. Harun Tepe (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1997), 23-24.

birlikte kültürü de kapsayan tarihsel dünyadır.”²⁴ İnsanın şeylerin ya da nesnelerin bilincinde oluşu, zamansal ve mekansal olan bu dünya ufku içerisinde söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla Husserl’de her şeyi içeren ufuk anlamındaki yaşam dünyası, nesnel bilim ya da kozmoloji anlamındaki dünya değil, tikel bir perspektif dolayısıyla öznel ve görelî bir ilişki içinde yaşayan öznenin deneyimlediği şekliyle dünyadır. Yaşam dünyasının bu tez açısından özellikle önemsenen noktası ise onun “yurdun, aşına olunanın zemini (*Heimat*)” olması ve mekansal referans çerçevesinin Kopernikçi evrenin bilimsel kavrayışının aksine, yerleşik olarak deneyimleniyor olmasıdır.²⁵ Husserl’in yaşam dünyasına yönelik analizleri bu genel belirlenimlerle sınırlıdır. Bununla birlikte, yaşam dünyası deneyiminin insan, hergünlük, mekan, şeyler, beden gibi kavramlarla felsefi bakımdan temellendirilerek daha da zengin betimlemelerle ortaya konulması mümkündür. Bunu Heidegger ve Merleau-Ponty’nin fenomenolojilerinde görebilmekteyiz. Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty’nin fenomenolojileri birbirine indirgenemeyen anlayışlar barındırır da taşıdıkları fikir ayrılıklarının büyük bölümünün “paylaşılan varsayım ufku” içinde yer aldığı kabul edilmektedir.²⁶ Örneğin Husserl’de yaşam dünyasının gündelikliğine yapılan vurgu açıklamasını Heidegger’in betimlemelerinde bulacaktır. Yine yaşam dünyasının mekansal çerçevesinin yerleşikliğe bağlı olarak anlaşılması gereğinin de Heidegger’de açıklayıcı bir forma büründüğü görülecektir. Merleau-Ponty’de ise yaşam dünyasının deneyiminde asli bir unsur olan beden analizleri yaşam dünyası nosyonuna farklı boyutlar kazandıracaktır.

²⁴ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 66.

²⁵ Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, 231.

²⁶ Dan Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, trc. Seçim Beyazıt (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2020), 54.

1. BÖLÜM: ŞEHRİN FELSEFİ TEMELLERİ: HERGÜNKÜ DÜNYA İÇİNDELİK, ÇEVRELEYEN DÜNYA, MEKANSALLIK ve BEDEN

Heidegger her ne kadar yaşam dünyası (*Lebenswelt*) kavramını kullanmasa da Merleau-Ponty, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*) isimli eserinin tamamının, Husserl'e ait yaşam dünyası mefhumunun açılanması olduğunu belirtir.²⁷ Buna bağlı olarak Heidegger, felsefi düşünce içinde, Husserl'in bilimsel idealleşme yüzünden betimlemekte zorlandığı yaşam dünyasına felsefi bir temel sağlamadaki yetkinliğiyle öne çıkarılır.²⁸

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, varlığın anlamı sorusunu merkeze alan temel bir ontoloji geliştirmeyi amaç edinir. Dasein'in hermenötiğini başlangıç noktası alan bu temel ontolojinin geliştirilmesi fenomenoloji yöntemine bağlı şekilde gerçekleşir. Heidegger, Dasein ve Dünya arasındaki yakın ilişkiyi esas alan bu yöntemiyle, Husserl'de olduğu üzere dünyanın paranteze alınmasını ve bağlantılı indirgemeleri değil, “gündelik” tavır dahilindeki *yaşama* tecrübesini daha tam bir biçimde betimlemeyi hedefler.²⁹

Heidegger'de varlığın anlamını soruşturmakla Dasein'ı, Dasein türündeki bir varolanı soruşturmak aynı şeydir. Çünkü Dasein yapısı itibariyle, yapısı gereği Varlık'ın ne olduğunu sorabilen bir var olandır.³⁰ O hem bir dünyada var olur hem de bu varolunan dünyayı mesele edebilir. Ontolojik belirlenimlerine ontik bir düzlemde hareketle varmak isteyen Heidegger hem ontolojik hem de ontik olan bu Dasein'ın analizini önceler.³¹ Heidegger onun önceliğini şöyle ifade eder:

Dasein diğer tüm varolanlara kıyasla birden fazla önceliğe sahiptir. Birincisi *ontik* bir önceliktir: Bu varolan kendi varlığı içinde varoluş tarafından belirlenmiştir. İkincisi *ontolojik* bir önceliktir: Dasein kendi varoluş belirlenmişliğinin temeli üzerinde kendisi bakımından “ontolojiktir”. Oysa eşit derecede asli olarak Dasein'a (varoluş anlayışının bileşeni olarak) Daseinsal olmayan varolanların varlığını anlamak da aittir. Bu yüzden, Dasein'ın üçüncü bir önceliği daha vardır: her türlü ontolojilerin olanaklılığının ontik-ontolojik koşulu olmak.³²

²⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, trc. Emine Sarıkaya ve Eylem Hacımuratoğlu (İstanbul: İthaki Yay., 2017), 9-10.

²⁸ Emre Şan, “Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz”, *Felsefi Düşün* 8 (2017): 252-253.

²⁹ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 106-107.

³⁰ Paul Hühnerfeld, *Heidegger*, trc. Doğan Özlem (Ankara: Fol Yay., 2024), 76.

³¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, trc. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yay., 2018), 33-34.

³² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 36.

Heidegger'in "Dasein" (*orada olan*) olarak betimlediği varlık Husserlci "bilinç" öznesine karşın yapılmış bir tercihtir. Dasein, insanı tanımlamak, diğer bir ifadeyle insanın ontolojik hususiyetlerini tanımlamak adına kullanılır.³³ Husserl için insan bilinciyle kurulan bir entite iken, Heidegger için yüceltilmiş fenomenolojik formunda dahi bilinç insan etkinliğidir.³⁴ Bu genel mülâhazalarla birlikte şimdi Dasein'ın ve onun varolma biçimine bağlı dünyasının detaylarına doğru yol alabiliriz.

1.1.Hergünkü Dünya İçindelik

Husserl'in yukarıda, Kant'ı diğer düşünürlerden farklılaştırma girişimi söz konusuydu. Heidegger ise, Kant'ın tüm özsel ilerleyişlerinde Descartes'ın pozisyonunu dogmatik bir biçimde devraldığını savunur. Bu devralışın Kant felsefesi açısından en önemli sonucu, Dasein'ın ontolojisini sunamayışın ihmeline teslim olmasıdır.³⁵ Heidegger bu geçmişini uzun ihmali ortadan kaldırmak adına, Dasein'ın "kendini kendinde olduğu gibi gösterebildiği, öncelikle ve çoğunlukla ne ise o olduğu fiili varoluş durumunun ifadesi olan hergünlüğü (*Alltäglichkeit*) kılavuz edinir.³⁶ Levinas, onun *Varlık ve Zaman*'daki hergünkü Dasein'a yönelik betimlemelerini "eşsiz bir güzellik yanında kusursuz bir analiz" şeklinde yorumlar.³⁷

Heidegger insana yönelik bir portre sunarken insanı bilinçte ve bilinçle kavrayan, *cogitare* ile düşünen Descartes'ın insan portresine açık bir tezatlıkta konumlanır. Heidegger'de *cogitodan* (düşünüyorum) önce *sum* (*buyum, öyleyim, varım*) gelir. "İnsan rasyonel düşündüğü için değil, o olduğu için Egzistans'tır."³⁸ Heidegger'e göre, varlığı varolmak suretiyle anlayan Dasein, kendi olgusal varlığı içinde nasıl ve "ne" ise öyle vardır. Bu anlamda hep kendi geçmiştir, çünkü belli bir biçimde varolan türün devamı olarak kendi kim olmaklığını deneyimler. Bu aynı zamanda kendisine dair ortaya konmuş olan bir yorum çokluğunun içine doğmak, bunlar içinde yetişmek anlamına da gelir.³⁹ Bu olgusal varoluş Dasein için esastır. Dasein varoluşunu önceleyen ya da varoluşundan bağımsız bir öz düşüncesi içerisinde anlaşılamaz. Onun özü tarihsel dünya içinde deneyimlediği kendi varoluşudur (Egzistans). Bu kabulle ilişkili olarak Heidegger,

³³ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 108.

³⁴ Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, 477-478.

³⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 50-51.

³⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 40.

³⁷ Emmanuel Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji", *Cogito* 64 (2010): 41.

³⁸ Hühnerfeld, *Heidegger*, 87.

³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 45.

Dasein'ın karakterlerinin, mevcut bir varolanın "özellikleri" gibisinden şeyler değil, onun varolma olanakları olduğunu vurgular.⁴⁰ Fiziksel nesneler, hayvanlar gibi varlıklar, ne-olmalığı ile ele alınabilirler. Dasein için ise yaşamak, "kim olduğuna, kendi varlığında neyin asli olduğuna dair bir yaklaşıma *sahip olmak*" demektir.⁴¹ Bu sahiplik Dasein'ın varlığını belirleyen benimkilik/hep-benimkilik olmasıdır. "Ben varım" demek benimkiliğe yapılan bir vurgudur. Heidegger, Dasein'a yönelik hep-benimkilik üzere temellenen iki kavramsal yaklaşım ortaya koyar: *Sahihlik ve gayrisahihlik*. Dasein'ın özü sahihliktir, bundan dolayıdır ki kendini kaybetme veya kazanamama modu olan gayrisahihlik söz konusu olmaktadır.⁴² Bu bağlamda Dasein'ın benimkiliğinden kasıt, "sadece onun bir 'ben' yapısında olması değil, insan yaşamının her anının bir kişiye *aidiyeti* ve bu aidiyetin mutlak manada benzersiz oluşudur."⁴³

Dasein, varoluşunu hergünlükte (*Alltäglichkeit*) deneyimler. Heidegger'de Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla öyle olmaklığının ifadesi olan hergünlük, Dasein'ın bir şey ifade etmeyen bir belirlenimi değil, onun pozitif fenomenal karakteridir. Dasein'ı bu fark gözetmeyen hergünlüğüne göre anlamaya çalışan Heidegger, ona ortalama olmaklık der. Felsefi düşünce çizgisinde insanın serimlenmesinde mütemediyen atlanmış olan bu ortalama hergünlük, Heidegger'e göre Dasein'ın ontik önceliğini oluşturan fenomenal karakterdir. Bu anlamda bir veçhe olmadan fazlası olan hergünlük, a priori olarak varoluşun (egzistansiyalite) yapısı olma özelliği taşır. Heidegger'e göre, varlık karakterlerinin iki temel olanağı olan egzistansiyaller (anlama, imkan, dünya-içinde-varolmak, mekanda-olmak vs.) kim (varoluş) sorusunun karşılığı olan Dasein için, kategoriler ise en geniş anlamda ne'dir sorusuna karşılık gelen mevcut olanlar için soruşturma tarzı oluşturmalıdır.⁴⁴ Hergünlük (*Alltäglichkeit*), bu egzistansiyallerin sorgulandığı zemindir. Heidegger, hergünlük ile ilkelliği kastettiği zannına kapılacaklar için, kastının bu olmadığını ve şunu vurgular: "Dasein, gelişmişlik düzeyi yüksek olan ayrımlaşmış bir kültür içinde hareket ettiğinde ve tam da bu kültür içinde hareket ettiğinde hergünlüğünde varolur."⁴⁵ Dasein bu varoluşta temel yapısının dünya-içinde-olma (*In-der-Welt-sein*) olduğunu görünür kılar. Heidegger'in bu bütünleşik fenomendeki (dünya-içinde-olma) içinde-olmaya dair yaklaşımı klasik

⁴⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 77-78.

⁴¹ Stephen Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, trc. Kaan H. Ökten (İstanbul: Sarmal Yay., 1998), 32.

⁴² Erdal Yılmaz, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak* (İstanbul: Küre Yay, 2021), 73-74.

⁴³ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 123.

⁴⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 80-82.

⁴⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 90.

felsefeden kırılma denilecek boyutta ayrıldığı noktaya işaret eder. Heidegger'deki dünya-içinde-olma şeklindeki bu adlandırmanın zımnen Husserlci yönelimsellik kavramına yönelik bir yeniden adlandırma olarak yorumlandığını da belirtelim.⁴⁶

Dasein varoluşunu dünya-içinde deneyimler. Onun kendini kendi varlığı içinde anlayarak varlıkla ilişkililmesi, hep benimsilik bağlamında kendi varlığını mesele edinmesi dünya-içinde-olmanın (*In-der-Welt-sein*) a prioriliği üzerinden gerçekleşir. Heidegger *birlikteliğe* işaret eden bu bütünleşik fenomeni (*dünya-içinde-olma*) Dasein'ın anlaşılmasında, yorumlanmasında esas kabul eder. Dolayısıyla Dasein dünyayla içinde-olma (*In-sein*) ile ilişkilendirilir. Fakat bu içinde-olma suyun bardağın “içinde”, kitabın kitaplığın “içinde” olması gibi bir içindelik değildir. Heidegger kendinden önceki felsefi geleneğin “içinde” olmaktan anladığı durumun insan için geçerli dünya-içinde-olma (*In-der-Welt-sein*) fenomenine teşmil edilemeyeceğini savunur. Descartes'la başlayan epistemolojik gelenek, iki varolanı mekan içindeki yerlerine göre birbiriyle ilintilendirir. Sonu “evrenin içinde” olmaya varan “birbirinin-içinde-olmaklık”lar söz konusu olur. Her şey bir mevcut-olan içinde mevcut-olma olarak varlık gösterir. Buna karşın içinde-olma (*In-sein*) Dasein'ın varlık yapısıdır ve bir egzistansiyaldir. Bu içindelik mevcut şeylerin mekansal “iç içeliğini” ifade etmez.⁴⁷ Kartezyen dünya modeli, suyun bardağın “içinde” olmasına benzer şekilde, insanın dünya “içinde” olduğunu varsayarak, “insan varoluşunun özünde bulunan bir şeyin olumsal veya ikincil görülmesine” sebep olur. Fakat su bardaktan dökülse de su olma özelliğinden bir şey kaybetmezken, dünyada olmayan bir insan hayatı düşünülebilir değildir. Heidegger'in içinde-olmadan kastettiği anlama göre astronotlar da dünyadan çıkmış değildir.⁴⁸

Heidegger'de içinde-olma (*In-sein*), insanın aşına olduğu dünyada belli yerlerde meşguliyetleri bağlamında eğleşmesi, belli bir yerde ikamet etmesi yoluyla hayatını idame ettirmesidir. Bu içinde olunan dünya insanı halihazırda kendisine soğurmuştur. Dolayısıyla, insanın “dünya” denilen başka bir varolanla “yan yanılığı”, ondan bütünüyle soyutlanabildiği bir konumlanışı söz konusu değildir.⁴⁹ Dasein'ın günlük yaşamdaki davranışlarının çeşitliliği, dünyayla ilişkilenesinin farklı tarzları olan çalışması, dinlenmesi, yemesi içmesi gibi eylemleri, dünya-içinde-varolmasının veçheleridir.⁵⁰ Heidegger içinde-olma'nın (*In-Sein*) bu tarzlarını ilgilenme (*Besorgen*) olarak

⁴⁶ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 109.

⁴⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 93-95.

⁴⁸ Mulhall, *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, 65.

⁴⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 95-96.

⁵⁰ Yılmaz, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, 93.

kavramsallaştırır. Dasein'ın ihtimam-gösterir (*Sorge*) biçimde varlık göstermesine bağlı olan ilgilenmesi, onun dünyaya yönelik varlığını, onunla ilişkilmesini karakterize eder. Dasein içinde-olmaya bağlı ilgilenmeleri yoluyla kendine bir deneyim sahası oluşturur ve bir çevreye sahip olmaktan bahseder. Dasein çevresi içinde karşılaştığı varolanları açıkça keşfeder, haklarında bilgi sahibi olur, üzerlerinde tasarrufta bulunur ve böylece bir dünyaya" sahip olur. İçinde-olmanın (*In-sein*) bu şekildeki deneyimi ile ilgili Heidegger şu noktaları vurgular:

İçinde-olma, Dasein'ın bazen sahip olduğu, bazen sahip olmadığı, onsuz da varolabildiği bir "nitelik" değildir. İnsan hem "var" olan hem de buna ek olarak ara sıra sahip olduğu bir dünya ile varlık ilintisi kuran değildir. Dasein, öncelikle içinde-olmaktan özgür olup ara sıra dünyayla "ilişki" kurma keyfiliğinde olan bir var olan asla değildir. Dünyayla ilişki kurabiliyor olması dünya-içinde-varolma olarak Dasein ne ise öyle olduğu için mümkündür ancak.⁵¹

Heidegger, bu argümanlarına bağlı olarak dünyayı bilmeyi dünya-içinde-olma (*In-der-Welt-sein*) fenomeni ile açıklar. Dasein içinde-olmayı hergünlük (*Alltäglichkeit*) tarzında deneyimlemesinde dünyayı ontik olarak hep tecrübe eder, deneyimler durumdadır. Bu anlamda dünya kendi bilgisini Dasein'a deneyim yoluyla edindirmektedir. Klasik felsefe bilmeyi özne ile nesne arasındaki ilişkiden türetilir. Heidegger'e göre bunda bir doğruluk payı varsa da özne mefhumu Dasein'la, nesne ise dünyayla örtüşen içeriklere sahip değildir. Çünkü klasik felsefe, ilgilenilen dünyanın, idünya-içindeki varlığı, Dasein'ı *teslim* alır tarzda varolduğunu göz önünde bulundurmaz. Böyle olunca bilinecek varolanda belirleyici eyleşme, iç alemde "dışarı" çıkma şeklinde anlaşılır. Heidegger'de ise Dasein her zaman keşfedilmiş dünyada karşılaşılan bir varolanda olacak şekilde "dışarıdadır". İnsan nesnede olacak şekilde "dışarıda-varolması" sırasında da esasen "içeridedir". Heidegger'e göre, insanın kavrayışı, dışarı çıkarak orada elde ettiği ganimetle birlikte bilinç denilen "kutunun" içine geri döner tarzdaki bir kavrayışla örtüşmez. Bilen Dasein bir şeyleri duyumsar, saklar ve korurken bile bir Dasein olarak "içindeliğin" dışarısındadır.⁵²

⁵¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 99-100.

⁵² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 103-107.

1.2.Yaşam Dünyası: Çevreleyen-Dünya

Tam ifadesini Descartes'ta bulan teorik bilinç, dünyayı insandan ayrı ve ona karşı duran bir resim (*Bild*) ya da model olarak kavrama eğilimiyle bilinir. Dünyayı hesaplanabilirliğine indirgeyen bu bilinç, resme dönüştürdüğü dünyayı “yeniden sunar/temsil eder” ya da kendisinin karşısına yerleştirir.⁵³ Buna karşın Heidegger insanın dünya-içinde-olmasına bağlı bir dünyadan, deneyim yoluyla sahip olunan bir çevreleyen dünyadan söz eder. Onun bu tarzdaki dünya tasavvuru ister bir itiraza ister bir olumlamaya konu olsun, öne çıkardığı birçok hususun zenginliği ve anlamlılığı açısından inkar edilemez bir yaklaşımın ifadesi olarak yorumlanmaktadır.⁵⁴

Heidegger dünyayı anlamada doğanın kendisini birincil tema olarak kullanan ontolojik geleneği ve onun beslediği yaklaşımları, “dünya” fenomenini açıklayamadıkları için eleştirir. Bu gelenek dünya içinde varolanları doğal şeyler ve “değer atfedilmiş” şeyler şeklinde ele alır. “Değer atfedilmiş” şeylerin şey olmaları belirleyen doğal şeylerin üzerine bina edilmiş olmalarıdır. Bu kabul dolayısıyla doğa birincil tema olarak öne çıkarılır. Heidegger'e göre, klasik gelenek bu kabulüyle doğanın kendisinin de dünya içinde karşılaşılan ve çeşitli yollardan, aşamalardan geçilerek keşfedilen bir varolan olduğu gerçeğini gözden kaçırmak durumunda kalır. Ontolojik geleneğin dünya fenomenine ulaşamaması, doğanın ona bu şekildeki öncelenmesi sebebiyledir. Heidegger'de dünya özsel olarak Dasein olmayan bir varolanın belirlenimi değil, Dasein'ın kendisinin bir karakteridir.⁵⁵

Heidegger, Hegel'de olduğu şekliyle “kendinde” (*An-sich*) ve “kendi için” (*Für-sich*) ya da Kant'ın düşüncesinde olduğu şekliyle “kendinde şey” (*ding-an-sich*) yaklaşımlarını ve bunların beslediği “kendinde dünya” yaklaşımlarını reddeder. Çünkü dünya, ancak Dasein içliliğinde ortaya çıkarılabilen bir fenomendir. Dünyayı betimlemek, Dasein'ın dünyasını betimlemekle, dünyanın “Dasein ile ve Dasein için olduğu haliyle” betimlenmesi yoluyla mümkündür. Bu herkesin bildiği dünyayı göz ardı etmek değildir. Dünyanın Dasein içliliği, herkesin aşına olduğu kamusal müşterek dünyanın da Dasein'lara göre farklılaşan öznel dünyaların da imkanıdır.⁵⁶

Heidegger'de dünya ontik olarak, Dasein olmayan ve dünya-dahilinde karşılaşılan bir varolanın varlığından hareketle değil, fiili Dasein'ın kendisi olarak “yaşadığı” bir

⁵³ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, trc. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yay., 2021), 185.

⁵⁴ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 143.

⁵⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 108-110.

⁵⁶ Yılmaz, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, 102-103.

“içinde oluş”tan hareketle tanımlanır. Dünya bu anlamıyla, “kamusal” biz dünyasını veya evsel bir değer taşıyan en yakın çevreleyen-dünyayı,⁵⁷ Dasein’ın içinde yaşadığı, biçim verdiği ve diğer varolanlarla karşılaştığı yeri imler.⁵⁸ Dünya ontolojik olarak dünyasal şeklinde ifade edildiğinde ise, Dasein’ın bir varlık türü anlamına gelir. Dolayısıyla Heidegger’de Dasein dünyasal, dünya “içinde”ki mevcut şeyler de dünya-dahilinde kabul edilir.

Dünya-içindeki hergünkü Dasein’ın deneyim sahası olarak kendisine en yakın dünyası çevreleyen-dünyadır (*Umwelt*). Çevreleyen-dünya (*Umwelt*) öncelikle ve çoğunlukla insanın meşguliyetleri yoluyla bildiği, tanıdığı gereçlerin dünyasıdır. Çevreleyen-dünya içindeki gereçler dünya fenomenini anlaşılır kılan bir boyut taşırlar.⁵⁹ Heidegger bu varlıkları detaylı bir biçimde analiz ederek dünyanın kendisini bu şeyler üzerinden nasıl açtığını izah etmeyi dener.

1.2.1. Gereçlerin Varoluşu

Dasein’ın etkin şekilde ortasında yaşadığı şeyler, onun ihtimam göstermesine bağlı olarak ilgilendiği, münasebet kurduğu şeylerdir. Varoluşu dolayısıyla Dasein, bir şeylerle ilgilenir, meşgul olur, onları kullanır.⁶⁰ Gündelik yaşamını dünya-dahilindeki varolanlarla muamele içinde sürdürür. Muamele etmenin deneyimlediğimiz en yakın ya da yoğun diyebileceğimiz tarzı elle çalışarak ve kullanarak ilgilenmedir. Heidegger’e göre dünya-dahilindeki varolanlar kendilerini çevreleyen-dünya (*Umwelt*) içindeki bu ilgilenmelerde gösterirler. Bu varolanlar teorik bir “dünya” bilgisinde nesne olarak ifade edilen şeyleri değil kullanılan, üretilen, hayatın idamesinde belli bir işe yararlılıkları olan eşyalar/aletlerdir. Heidegger ilgilenmenin konusu olan bu varolana gereç (*Zeug*) adını verir. Gereçler var olma olmalarını kendi başlıklarından almazlar. Bir gereç bütünlüğünün içinden varlık gösterirler. Her gereç kendi gereçliğine uygun olarak başka bir gerece ilişkin aidiyetine göre vardır. Gereç bütünü kuran şey işe yararlı olma, yardımcı dokunur olma, kullanılabilir olma, elverişli olma gibi bir-şey-içinliklerdir. Bir-şey-içinlik yapısında bir gerecin bir gerece atfı (*verweisung*) yatar. Gereç (*Zeug*) bütünlüğü bu anlamda atıf bütünlüğü demektir. Gereçler içinde bulundukları atıf

⁵⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*. 111.

⁵⁸ Yılmaz, *Varlık ve Zaman’ı Anlamak*, 103.

⁵⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 111-113.

⁶⁰ Levinas, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, 31-32.

bütünlüğünde bir başka gerece atıfta bulunabildikleri sürece varlık gösterirler.⁶¹ Atıflar, gerecin mümkün kullanım, amaç, materyal ve sonuçlar gibi sahip olduğu imkanlılıklarıdır. Dolayısıyla gereçler, *kendilerinin ötesinde* belli işlevler ve gayelere *gönderimde* bulunurlar.⁶²

Gereç (*Zeug*) ile insanın asli ilişkisi kullanımdır. Gereç, zihinsel ve teorik kavrayışın konusu olmaktan önce işe yararlık taşıması anlamında kullanımın konusudur. Dolayısıyla keşfedilmesi elverişliliğinde, kullanımındadır. Heidegger'e göre, örneğin çekiçle vurmak çekicinin gereç karakterine ilişkin ayrıca bir bilgiye sahip olmak demek değildir. Çekiçle vurma bu gereci daha uygun olmayacak tarzda kendimize mal etmektir. Onun ne olduğunu ne için olduğunu kavramaktır. Heidegger gerecin varlık türünü bir açılma olarak yorumlar ve kendini kendinden hareketle açımlayan bu varlık türüne "el-altındalık" (*Zuhandenheit*) der. Geniş örneksel sahasıyla gereçler, el-altında-olan'lardır (*Zuhandenen*). Bu gereçleri kullanmak kör bir meşguliyetin ifadesi değildir. Onun kendine has elle çalışmayı sevk ve idare eden özgün bir bakışı vardır. Heidegger buna bir-şey-için-bakış (*Umsicht*) der. İnsanın gündelik yaşamında ilgilenmesinin önceliğini oluşturan ya da karşı karşıya olduğu şey gerecin kendisi değildir, gereçler yoluyla ortaya koyduğu işi ya da işleridir. Gereçler işler, meşguliyetler bağlamında vardılar. Bu anlamda atıf bütünlüğü bir işi imler.

Heidegger'de doğaya yönelik tasavvur da çevreleyen-dünya şartlarında gelişir. Gereç kendi neyden (çelik, demir, maden, taş vb.) imal edilmişliğiyle doğaya da atıfta bulunur. Doğa burada saf bir biçimde sırf mevcut olmaklığın değil, taşıdığı imkanlar ile birlikte keşfedilen bir doğanın ifadesidir. Dolayısıyla gündelik yaşamımız uyarınca gereçler üzerinden keşfedilen çevreleyen-dünya ile birlikte doğa bizim onunla karşılaşmamıza konu olur. Yine gereçler kendilerinden ortaya çıkarılan üretimlere bağlı olarak kendileri için üretilen diğer insanlara da atıfta bulunurlar. Üretimin ifadesi olan meşguliyetler, işler hem el-altında-olan (*Zuhanden*) varolanlarla hem de başka insanlarla karşılaşmaların vesilesidir. Bunun anlamı herkesin erişimine açık kamusal dünyayla karşılaşmanın da çevreleyen-dünya içinde gerçekleşmesidir. Bu erişime açık alanda sokaklar, caddeler, köprüler gibi inşai yerler, mekanlar bağlamında bir doğa durumu söz konusudur. Üstü kapalı geçidin yağmura, karanlıkta yanan sokak lambalarının gün ışığına

⁶¹ Yılmaz, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, 113-116.

⁶² Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 119-115.

işaret etmesi örneklerinde olduğu üzere doğa bu yaşamsal alandadır. İnsanın doğa deneyimi bu anlamda çevreleyen-dünya doğası olmayı ifade eder.⁶³

Heidegger’de dünya öncel bir açıklıkta ve kendini kullanıma açmış olarak anlaşılır. Bu açıklık el-altında olanların içinde “burada” şeklinde hep vardır. El-altında-olma (*Zuhandenen*) bu dünya sayesinde. Dünya-dahilinde karşılaşılana insanın ilgilenmesine serbest bırakılmışlardır. El-altında olanın (*Zuhanden*) varlık karakteri ilintililiktir. İlintililik (*Bewandtnis*) el-altında-olanın ontolojik belirlenimidir. Mesela çekiç ile darbe arasındaki ilintililik bunun örneğidir. İlintililik de yine bir bütünlüğün ifadesidir. İlintililik bütünlüğü bir el-altında olanda hangi ilintililiğin bulunduğunu önceden tayin eder. Bu bütünlük kendisi herhangi bir ilintiliğin bulunmadığı bir ne-içinliğe gelip dayanır. Bu ne-içinliğin ifadesi bir-şey-uğrunalıktır. Ki o şey Heidegger’e göre Dasein’dir. El-altında olanlar bir yönüyle Dasein için serbest bırakılmışlardır.⁶⁴ Dasein bu kendi için varlık göstermeye hazır el-altında-olanları açığa çıkaran aktif, eyleyici, inşa edici varlıktır. Bu yolla el-altında-olanlar karşılaşılabilir bir varlığa sahip olurlar. Heidegger buna *varlığa bırakma/ilintili olmaya bırakma* (*Bewendenlassen*) der. *İlintili olmaya bırakma* “el-altında bir şeyi ilk defa varlığa getirme ya da üretmek demek değildir; bilakis zaten el-altında bulunan bir şeyi el-altında bulunuşu içinde açığa-çıkarma, dolayısıyla da neyse o olarak karşılaşılmaya bırakma yani bir anlamda örtüsünü-açma demektir”.⁶⁵ Bu a priori ilintilendirme, el-altında-olanla karşılaşabilme olanağıdır.⁶⁶ El-altında-olan şeyler, Dasein onları açığa çıkaracağı için ya da çıkarabilsin diye bir serbest bırakılmışlık zemininde dururlar. Onları kullanım alanına serbest bırakan, karşılaşmaya bırakan aslında dünyadır. Heidegger’e göre, varolan (el-altında-olan) keşfedilirken aynı zamanda bir atıf bütünlüğü olan dünya da daha önceden açılmış olarak kendini insana verir. Fakat bu teorik bakışta olduğu üzere el-altında-olanların bir araya getirilip toplanması şeklindeki bir “dünya” değil, “aşına olunan, eğleşilen, meşguliyet içinde olunan bir ilintililik bütünlüğü, bir ufuk olan dünya”dır.⁶⁷

Heidegger’e göre, atıf bütünlüğü olarak dünya, dünyayı anlamaya namzet olan insanın anlamasına kendisini açmış durumdadır. Dasein bu anlamda dünyanın yabancıları değil aşinasıdır. Dasein’ın dünyaya dönük bu aşinalığı, dünyayı bir dünya olarak tesis eden ilişkilerin (bunun içinlik, neredelik, ne ilelik gibi) teorik bakımdan zorunluluğunu

⁶³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 116-119.

⁶⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 138.

⁶⁵ Özkan Gözel, “Heidegger’in Varlık ve Zaman’ında Dünya ve Anlamlılık”, *Kutadgubilig* 41, (2020): 105.

⁶⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 141.

⁶⁷ Yılmaz, *Varlık ve Zaman’ı Anlamak*, 133-137.

talep etmez. Bu ilişkiler halihazırda Dasein'ın dünyaya aşinalığı üzerine temellenmişlerdir. Anlama atfın içinde önde olacak şekilde hareket ederek Dasein için tesis edici ilişkileri öncel bir açılanmışlık içinde tutmaktadır. Heidegger kendi aralarında asli bir bütünlük taşıyan bu ilişkilere, Dasein'ın dünya-içinde-oluşunu anlamasını sağlayan anlamlandırmalar ve bu anlamlandırma ilişkisi bütününe de anlamlılık der. Anlamlılık insanın kendisi olarak varolduğu dünyanın yapısını meydana getirir. Dasein varolmakla zaten bu anlamlılığa aşınadır. Onun bu aşinalığı sayesinde varlık türü el-altında-olan ve dünya içinde karşılaşılan varolan, kendi-olmaklığını ontik olarak beyan edebilmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla, dünyayı anlama, daima onda olan ve ona doğru davranan Dasein'ı anlamakla eşdeğerdir. Atıf ilişkilerinden oluşan dünya, onunla asli bir aşinalığa sahip olan Dasein'ın “her durumda kendini ‘onda’ (*Worin*) anladığı şeydir ki burada ‘onda’ mekansal değil, egzistansiyal bir anlamdadır”. Özetle Heidegger’de dünya, “a priori bir anlamlılık bütünüdür ki bu bütün ontik olarak el-altında bulunan şeylerin teşkil ettiği atıf ağlarına yaslanır”.⁶⁹ Bu anlamlılık dünyası imkânlılıklarla (gereçlerle), yani mümkün kullanımlarla donanmış bir dünyadır.⁷⁰ Klasik ontolojinin dünya fenomenine ulaşamaması bu gereçler tarzındaki varlık türünün ve ona yönelik tüm bu argümanların atlanmasından ileri gelir.

1.2.2. Dasein'ın Birlikte-Varoluşu

Heidegger’de birlikte-varoluş, hergünlük içinde varolan ortalama Dasein'ın kim olduğuna yönelik bir soruşturmayı içerir. Hayli tartışmalı boyutlara sahip bu tema, yorumlanma biçimlerini de dikkate aldığımızda bize zengin bir tablo sunar. Bu tabloda birlikte-varolmadan doğan kamunun, insanın yaşam deneyimindeki yoğun karşılığını görürüz. Heidegger’de gereçlerde olduğu üzere, başka insanlarla karşılaşmanın mekansal çerçevesini de çevreleyen-dünya (*Umwelt*) oluşturur. Dasein dünyayı, başkalarıyla birlikte paylaşır, başkalarıyla birlikte ikamet eder şekilde deneyimler. Bu bağlamda Heidegger insan için dünya-içinde-olma kadar asli iki yapıdan daha söz eder: Birlikte-varolma (*Mitsein*) ve birlikte-Dasein (*Mitdasein*).⁷¹ Yaşam dünyamızda bariz bir biçimde

⁶⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 142.

⁶⁹ Gözel, “Heidegger’in Varlık ve Zaman’ında Dünya ve Anlamlılık”, 106-107.

⁷⁰ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 114.

⁷¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 182.

deneyimlediğimiz birlikte-varolma (*Mitsein*) yapısı, temelde izole Kartezyen bir öznenin yaşantılanamaz oluşunu gösterir.⁷²

Dünya-dahilinde karşılaşılan başka Dasein'ların varlık türü, el-altındalık ya da klasik ontolojide olduğu üzere yalıtık varolmanın ifadesi olan mevcut-olmaklık değildir. Dasein hem kendi başına vardır, çünkü hep kendini yaşar, hem de başkalarıyla birlikte. Burada başkalarından kasıt, diğerlerinden ayrılarak ortaya çıkan benim dışındaki bütün herkes değildir. Kendimi çoğunlukla onlardan ayırt edemediğim, aralarında olduğum kimselerdir. Birliktelik, birliktelikteki varlıkların varlıksal aynılığının ifadesidir. Dünya-içinde-varolma koşuluyla varlığını deneyimleyen her Dasein, hergünlüğünü yukarıda ifade edilen şekilde çevreleyen-dünya içindeki meşguliyetleri tarzınca deneyimler. Dünya-içinde-varolmanın bu birliktelik zemini üzerinde, dünya halihazırda başkalarıyla paylaşılan bir dünyadır. Bu anlamda Dasein'ın dünyası birlikte-dünyadır. İçinde-olmak, başkalarıyla birlikte-varolmak demektir. Heidegger, başkalarının dünya-dahilindeki kendi-olmaklığına varlık türü olmak bakımından birlikte-Dasein (*Mitdasein*) der.⁷³

Dasein kendini öncelikle edimlerinin öznesi olarak değil, meşgul olduğu dünya içindeki el-altında-olanlarla çevrilmiş olarak keşfeder. Dolayısıyla çevreleyen-dünya ve ondaki ilgilenici varolma hem malzemelerin (*Zeug*), hem Dasein'ın kendinin hem de başka Dasein'ların tanınmasının, keşfedilmesinin zeminidir. Dasein kendisini nasıl dünyadan hareketle anlıyorsa, başkalarını da kendinden değil, dünyadan hareketle anlar. Dasein'ların karşılaşması, ilişki bağlamlarından izole iki özne karşılaşması şeklinde deneyimlenmez. İnsanları karşı karşıya getiren saf kendilikleri değil, işleri, ilişkileridir.⁷⁴ Heidegger, birlikte-varolmanın arızı değil insanın varoluşunun özünde yatan durum olduğuna dikkat çeker. Bu, başkalarının olgusal mevcudiyetine bakarak, insanın kendi olgusal mevcudiyetinin tekliğinden söz edememesi durumu değildir. Birlikte-varolma (*Mitsein*), bir başkası olgusal olarak mevcut olmadığı ve algılanmadığı durumda da Dasein'ı egzistansiyal olarak belirlemektedir. Bu anlamda, başkasının yokluğu birlikte-varolma içinde ve birlikte-varolma adına deneyime konu olabilmektedir. Heidegger'e göre, yalnızlığı temellendiren şey bu birlikte-varolmanın kendisidir.

Varlığı birlikte-varolma (*Mitsein*) olan Dasein, halihazırda bir varlık anlayışına sahip telakki edildiğinden, Heidegger bu anlayışın içinde başkalarını anlamının da yattığını vurgular. Bu anlama, bilmekten doğan bilgi olmayıp, bilgi ve bilmeyi mümkün

⁷² Yılmaz, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, 166.

⁷³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 188.

⁷⁴ Yılmaz, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, 172-173.

kılan şeydir. Anlayarak tanımanın ifadesi olan birbirini bilip tanıma, asli bir anlamaya dayanan birlikte-varolma üzerine temellenir. Heidegger burada birlikte-varolmayı tesis eden şey olarak, empatiyi baz alan görüşe cevap vermektedir. Dolayısıyla, önce kendi içine yönelip, sonra karşındakine kendi varlığını projekte ederek, başkasını kendi kopyan haline getirerek anladığını varsaydığı dolaylı bir anlamaya, temelde ihtiyaç yoktur.⁷⁵ Çünkü, “başkasını anlama, kendisini bana doğrudan verir, hatta o bana benim kendimi anlamam, kavramam tarzında verilir”.⁷⁶

Heidegger’de Dasein ilgilenilen dünya içine dolayısıyla da başkalarıyla birlikte-varolma (*Mitsein*) içine soğurulmuş durumdayken “kendi” değildir. Birlikte-olmaklık mesafelilik (*Abständigkeit*) karakterine sahiptir. Heidegger’e göre bu karakterde hergünkü birlikte-olmaklık içindeki Dasein’in başkalarına tabi oluşu yatar. Bu başkaları hergünkü birlikte-olmaklık içinde öncelikle ve çoğunlukla “*hazır bulunanlardır*”. Onlar için şudur veya budur demek mümkün değildir, Dasein’in kendisi de değildirler. Belirli bir sayısallıkla ifade edilemedikleri gibi herkesin toplamı da değildirler. Onlar, nötr bir “*herkes*”tir (*das Man*). Heidegger birlikte-olmanın vasatlığının (*Durchschnittlichkeit*) mesafeliliğe eğilimi sağladığını düşünür. İnsanın neye cesaret edip edemeyeceğinin sınırlarını önceden çizen bu vasatlık, ileriye atılan her istisnaya karşı müteyakkızdır. Asli olanı “düzleştirme”, her şeyi “aleladeleştirme” temayülündedir. Vasatlık kaygısı Dasein’in özündeki başka bir eğilimi daha ortaya çıkarır. O da bütün varlık olanaklarının tesviyesidir (*Einebnung*). Heidegger’de herkes’in varlık tarzı olan mesafelilik, vasatlık ve tesviye, birlikte-olmaklığın alanını, “kamu”yu karakterize eder. Herkes, Dasein’in beraber-olmaklık içinde kendini zaten ona teslim ettiği *hiç kimsedir*. Heidegger, kendiliğimizin ya da başkasının kendiliğinin yukarıda sayılan tavırlar içindeyken (mesafelilik, vasatlık, tesviye, kamu...) ne bulunmuş ne de kaybedilmiş olmasından söz edilemeyeceğini öne sürer. Herkes, kendi-olmamaklık ve sahih-olmamaklık durumu içindedir. Bu onun olgusallığını, gerçekliğini azaltan bir şey değildir, çünkü herkes bir hiç demek değildir. Gayrisahihliğin ifadesi olan “herkes” arızı değil, Dasein’in pozitif yapısına ait olan bir egzistansiyaldır. Olumsal değil, asli bir fenomendir. Bununla birlikte Heidegger’in herkes’i statik bir herkes değildir. Başkalaşımın ne kastettiği açık olmasa da tarihsel süreçte ortaya çıkan insan anlayışlarından doğan somut yaşam biçimlerine

⁷⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 191-195-198.

⁷⁶ Yılmaz, *Varlık ve Zaman’ı Anlamak*, 178.

bağlı olarak herkes hakimiyetinin nüfusunun ve görünürlüğünün başkalaşım geçirdiğini belirtir.⁷⁷

Heidegger’de benimkilik’in hakiki tecrübesi ya da benimkilik’e en uygun olanak sahihliktir (*authenticity*).⁷⁸ Heidegger, hergünkü Dasein benliğine sahih benlikten, “bizzat ele geçirilen benlik”ten farkını ortaya koymak adına *herkes-benliği* der. Herkes-benliğindeki Dasein, herkes içine saçılmış olup kendini henüz bulmak zorunda olan bir Dasein’dır. Hergünkü Dasein, kendi varlığına dair ilk düşüncelerini, en yakın varlık türü olan bu herkesten (*das Man*) sağlar. Bununla birlikte, Dasein öncelikle herkes olup çoğunlukla da böyle kalırken, yine de dünyayı “bizzat keşfederek” kendine yakınlaştırmakta ve kendi sahih varlığını kendine açımlayarak kendi olma çabasını ortaya koymaktadır. Bu anlamda sahihlik öznenin herkesten, kamudan dolayısıyla gündeliklikten bütünüyle sıyrılmış hali değildir.⁷⁹ Daha ziyade Dasein, “Herkes’in dışında duran bir özne olarak değil, fakat kendini değiştiren bir Herkes olarak kendi olur. [...] Herkes daima oradadır ama değişen bir Herkes olarak oradadır”.⁸⁰ Bu bağlamda hem sahih olma hem de olmayış hergünlükte temellenir, yani her ikisi de hergünlüğün “varoluşsal modifikasyonlarıdır”.⁸¹

Das Man hakkındaki bu argümanları biraz daha açmak adına Charlotte Knowles’in yorumlarına bakılabilir. Öncelikle salt pozitif ya da salt negatif bir *das Man* okumasını sorunlu bulan Knowles, *das Man*’ın sahih bir dönüşüm geçirme olanaklarına yoğunlaşır. Görüldüğü üzere Heidegger *das Man*’ı, “Dasein’in gündelik varoluşunda paylaşılan bir anlam dünyasında yaşamasının ve başkalarıyla etkileşime girmesinin olanağı” olarak resmeder. *Das Man* aynı zamanda yorumlamanın ve var olmanın sahih biçimlerini örten bir fenomen şeklinde, yani olumsuz bir bileşen olarak da sunulur. Bu gerilime dikkat çeken Knowles, Dasein’in hem sahih hem de sahih olmayan bir gündeliklik tarzını nasıl deneyimleyebileceğini göstermeyi dener.

Knowles’a göre Heidegger’de *das Man*, sosyal etkileşimlerin gerçekleştiği bağlam olmaktan daha fazlasını, bu sosyal etkileşimlerin ve kişiler arası ilişkilerin nasıl biçimleneceğini de belirleyen bir boyut taşır. Bu anlamıyla *das Man*, üstlenilen ve gerçekleştirilen rollerin, normların, pratiklerin ve davranışların bütünü, yani Dasein’in

⁷⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 199-200-203.

⁷⁸ Lewis ve Staehler, *Fenomenoloji*, 132.

⁷⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 204-205.

⁸⁰ Yılmaz, *Varlık ve Zaman’ı Anlamak*, 182.

⁸¹ Stephan Kaufer, “Everydayness (Alltäglichkeit)”, in *The Cambridge Heidegger Lexicon*, ed. Mark A. Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 294.

gündelik varoluş biçimini belirler. Böyle olmakla *das Man*, Dasein'ın anlama biçimini yönlendirmekte, onu çoğunluğa tabi kılmakta ve kendi sorumluluğunu üstlenmekten alıkoyma gibi sahih olmayan kipleri de beraberinde getirir. Heidegger'de pozitif fenomenal bir yapı olarak sunulan *das Man*'ın aynı zamanda sahih olmayan bir varoluşla kayıtlanması bu iki iddianın uzlaştırılması gereğini doğurur.⁸²

Knowles, Olafson'un *das Man* yorumuna itiraz eder. Bu yorum *das Man*'ı basitçe “ontolojik bir şeyin ontik bir bozulması” şeklinde ele alır. Yine bir diğer sorunlu bulunan yorum, Dreyfus'un genişleterek yorumladığı *das Man*'dir. Dreyfus, Dasein'ın *das Man*'den bağımsız seçenekleri olduğu sonucunu reddeder ve sahih varoluş biçimlerinin yalnızca *das Man* içerisinde ortaya çıkabileceğini savunur. İnsan varlığının temel sosyal ve ilişkisel yönlerini önemseyen Dreyfus, normların, rollerin ve pratiklerin dünyasının zenginliğinin insanın varlığını oluşturmada belirleyici ve yardımcı olduğunu düşünür. Anonim, farklılaşmamış varoluş biçimlerini üstesinden gelinmesi gereken sahih olmayan biçimler olarak görmek yerine gündelik Dasein'a nötr bir fenomen olarak yaklaşır. Knowles bu yorumu, “sosyal anonimliğin olumsuz biçimine” hiç yer bırakmadığı ve metinsel gerekçelendirmeden yoksun olduğu için eleştirir. Fakat sahihliği *das Man*'ı aşmaya değil, onunla ilişki kurma biçimine bağlamasını isabetli bir yorum olarak niteler. Knowles, yine de bu pozitif yorumun, Heidegger'in gündelik hayatın birincil karakterizasyonunu *das Man*'ın “diktatörlük”ü şeklinde resmedişine, dolayısıyla gündelikliğin de “başkalarına tabi olma” ile kayıtlandığı tarza hakkını veremediğini düşünür.⁸³

Knowles, kabul edilemez bulduğu bu iki yorumu kat eden ve onları uzlaştıran bir yoruma, Mulhall'ın yorumuna başvurur. Mulhall, Dasein'ın gündelik varoluş biçiminin karakterizasyonunun sahih olmayan, yani farklılaşmamış varoluş biçimlerini tanımladığını düşünürken Olafson ile örtüşür. *Das Man* ve onun ortaya çıkardığı gündeliklik biçimleri sahih olmayan olarak düşünüldüğünde, bu Dasein'ı sahih olmamaya mahkum etmektedir. Olafson, *das Man*'ı Dasein'ın varlığının özsel bir yönü gibi görmeyerek bu sorunun üstesinden gelmeyi denerken, Mulhall, *das Man*'ın ve onun ortaya çıkardığı varoluş biçimlerinin özsel olarak sahih olmadığı düşüncesiyle bu sorunun üstesinden gelmeye çalışır. Yani Mulhall, Heidegger'de gündelikliğin ilk aşamada kendisini otantik olmayan bir varlık tarzı olarak ortaya koyduğunu ama bunun sahih bir

⁸² Charlotte Knowles, “Das Man and Everydayness: A New Interpretation”, in *From Conventionalism to Social Authenticity*, ed. Hans B. Schmid and Gerhard Thonhauser (Berlin: Springer Press, 2017), 30-32.

⁸³ Knowles, “Das Man and Everydayness”, 32-34.

dönüşüme açık biçimde olduğunu savunur. Buna göre, Dasein sahilliğe yönelişinde kendisini *das Man*'ın gündelik toplumsal dünyasından koparıp onu aşma eğilimi sergilemez. *Das Man* halihazırda onun özsel bir yönüdür. Tersine, Dasein sahil bir dönüşüm deneyimledikçe *das Man* ve onun oluşturduğu gündelik varoluş biçimleri dönüşür. Dolayısıyla, *das Man* ve Dasein'in gündelik varoluş biçimi esasen gayrisahih değildir. *Das Man*'ın Dasein'in varlığının özsel yapısı olması, onun kendisini ya sahil ya da gayrisahih tarzda göstermesi anlamına gelir. Knowles'a göre, Mulhall'in bu okumasında sahillik, gayrisahihlik durumundan tam bir kopuşu değil, daha farklılaşmış bir varoluş tarzına doğru hareketi ima eder. Bu anlamda sahil varoluş biçimleri, *das Man*'ın sosyal dünyasından kaçılması ya da onun aşılması değil, diktatörce etkisinin azaltılmasıdır.⁸⁴

Knowles, gündelik hayatta gayrisahih tarzda varolmanın iki biçimi olarak farklılaşmamışlık (*Undifferentiatedness*) ve kayıtsızlıktan (*Indifference*) söz eder. Farklılaşmamışlık toplumsal rollere ilişkin, kayıtsızlık başkalarına ve kendiliğe ilişkindir. Gayrisahihlikten sahilliğe geçişi bu bağlamda değerlendiren Knowles, Dasein olmanın bütünüyle sahil olma ya da bütünüyle sahil olmama şeklinde düşünölemeyeceğini belirtir. Bu anlamda sahillik, *ex nihilo* yaratılan bir olasılık olmaktan ziyade, daha sahil davranış biçimlerine doğru bir hareket, zaten mevcut bir olasılığın gelişimi olarak anlaşılır. Burada sahilliğe geçişte *das Man*'ın aşılması değil, başkalarına ve kişinin varoluş biçimine özen gösterme açısından farklılaşma (otantiklik) olasılığının kendini daha tam ve hakiki şekilde ifade edeceği bir alan yaratılması söz konusu olur. Dolayısıyla *das Man*'ın dönüşümünün daha sahil olana doğru ilerlemesi statik bir tarzı değil, bir oluşu var sayar. Knowles, dönüştürölecek olan şeyin Dasein'in özsel yapıları değil, onun varlığının gündelik kipleri olduğunu belirtir. Gündelikliğin dönüşümü Dasein'in rollerle ilişki kurma biçimi yanında dünyayı, başkalarını ve insanın kendisini anlama biçimini de içeren geniş bir fenomenler alanını kapsayabilir.⁸⁵

Dasein sahil olmayan varoluş biçimlerinde *das Man*'ın nihai otoritesine yönelmektedir. Knowles, *das Man*'ın yaydığı ortalama anlayışların farklı veçheleri olduğunu, onun yaptığı genellemelerle, oluşturduğu klişe yargılarla ötekileştirme tarzındaki tutumları besleyen sorunlu tutumlara yol açabildiğini vurgular. Sahil varoluş biçimlerinde ise daha dikkatli, sorgulayıcı, tikellikleri gözeten bir tavrın işlediğini belirten Knowles, Dasein'in sahilliğinde yaptığından mutlaka farklı bir şey yaptığını

⁸⁴ Knowles, "Das Man and Everydayness", 35-37.

⁸⁵ Knowles, "Das Man and Everydayness", 41-43.

değil, yaptığı şeyle ilişkisinin değiştirdiğini düşünür. Knowles, bu genel argümanlarına dayanarak sahilikte eleştirel ve politik bir tavrın içerili olduğunu öne sürer. Dasein'in kendi yorumlayıcı ve anlamlandırıcı potansiyeline yönelmesi olarak sahil olmada *das Man*'ın rolünün de yeniden şekillendiği, onun bir diktatörlük ya da “monolitik bir totalite” gibi anlaşılmadığını, daha özgün, zengin ve hakiki bir kavrayışa taşındığını savunur. Knowles, Dasein'ı şeylerin yorumlandığı genel ve düzleştirilmiş biçimi sorgulama ve sorunsallaştırmaya meyilli bir varlık olarak alır.⁸⁶ Bu bağlamda sahilikte gördüğü eleştirel ve politik imkanları Dorothy Leland'ın görüşlerine dayanarak şöyle izah eder:

Leland'a göre otantik varoluş biçimleri, kişinin içinde bulunduğu durumla ve dünyada var olma biçimiyle ilgili eleştirel bir katılım olarak kendini gösterir. Bu doğrultuda, "otantikliği toplumsal anlamlar üzerindeki mücadelelerle ilişkilendirebileceğimizi ve politik bir pratiğin parçası olarak şekillendiğini görebileceğimizi" öne sürer. Leland'ın okumasına göre otantik olmak, *das Man* tarafından yayılan kamusal yorumların, baskın bir varoluş biçimini öngörüp teşvik ederek, genellikle azınlık gruplarını ve toplumdaki ötekileştirilmiş insanların gündelik deneyimlerini dışlamaya hizmet ettiğini fark etmeyi içerecektir.⁸⁷

Özetle, *das Man*'ın sosyal dünyanın çoğulluğunu takdir edecek biçimde dönüştürülmesini önemseyen Knowles, *das Man*'ı basitçe üstesinden gelinecek ya da aşılabilecek bir varlık değil, rolü yeniden biçimlendirilebilecek bir varlık olarak görmeyi önerir.⁸⁸ Knowles burada sadece politik olana atıfta bulunmuş olsa da ahlaki içerimlere de sahip bu tartışmalar tezin ilerleyen bölümlerinde şehir mekanı özelinde tekrar daha yoğun biçimde karşımıza çıkacaktır.

1.3.Dasein'in Dünyasında Mekansallık

Heidegger mekanın dünyayı ne anlamda tesis ettiğini, dünyanın ontolojik temel belirlenimi olarak uzamı (*extensio*) esas alan Descartes ontolojisine yönelttiği hermeneutik bir eleştiri içinden sorgulamaya açar. Descartes düşüncesi “*res cogitans*” (*düşünen şey*) ve “*res corporae*” (*cisimli şey*) ayrımı üzerinden şekillenen bir felsefedir. Heidegger'e göre, bu ayrım daha sonraki tüm “doğa ve tin” ayrımının belirleyicisi olur. Descartes, dünyayı (*res corporae*) tözsel biçimde belirlemek istediğinde bu tözün uzam harici bir şey olamayacağını “dünya”nın sahil varlığını uzunluğuna, genişliğine ve derinliğine bu uzamın oluşturduğunu öne sürer. Descartes düşüncesinde varlık yüklemeleri ile bilinebilir olduğundan uzam cisimsel şeyin birincil yüklemi addedilir. Hareket, şekil

⁸⁶ Knowles, “Das Man and Everydayness”, 45-48.

⁸⁷ Knowles, “Das Man and Everydayness”, 48-49.

⁸⁸ Knowles, “Das Man and Everydayness”, 50-51.

gibi diğer tüm özellikler uzama nispetle bir anlam taşırlar. Sertlik, ağırlık ve renk gibi belirlenimler madde için ikincilken uzam, sahih olan, öncel olandır.⁸⁹

Heidegger'e göre, Descartes klasik töz yaklaşımını eleştiriye tabi tutmadan devraldığı için “varlığını ihtiyaç-duymamanın karakterize ettiği töz” anlayışını, dünyayı anlama çabasında bir akıl yürütme biçimi olarak kullanmaya devam etmiştir. Buna bağılı olarak, Kartezyen ontolojide, tözcü yaklaşım “varlığın” anlaşılma ufku olmuştur. Descartes “dünya”yı uzamlı şey (*res extensa*) şeklinde kabul etmek yoluyla ontolojik bir belirlenim ortaya koyduğunda, ilkesel olarak varlık meselesini örtmek durumunda kalmıştır. Descartes’ın *extensio* ile kavramaya çalıştığı mevcut-olmaklık (*Vorhandenheit*) şeklinde anlaşılan varolan, karşılaşılabilirliği öncelik taşıyan dünya-dahilindeki el-altında-olan’ını (*Zuhanden*) örtmek suretiyle bilinebilir olandır. Bu bağlamda Descartes, uzama, dolayısıyla “dünya”ya erişim için de Dasein’in matematiksel idrakini (*Intellectio*) esas alır. Bu idrak kılavuzluğunda dünyada deneyimlenen varolanlar arasında daimi kalımlılık karakterine sahip olduklarını gösterenler sahih biçimde var kabul edilirler. Matematik bu sahih biçimde varolanın idrakini ortaya koyan kesinliği vadede.⁹⁰ Descartes ontolojisinde bir cisim öncelikle duyusal boyutlarda kendini gösteriyor olsa da görünenin zemininde uzam vardır ve ona erişim hesaplayıcı akıldan geçer. Teorik bilginin ifadesi olan bu kesinlik, modern dünya perspektifinin belirleyicisidir. “Özü uzanım olan *res corporae* var olması bakımından değil, fakat varlığının ispatı bakımından özü düşünce olan *res cogitansa* dayanır”. Dolayısıyla, Descartes’ın tasavvur ettiği dünyanın tüm varolanları ölçülebildikleri, denetlenebildikleri ve sınırlandırılabilir oldukları oranda varlıkları ve bilgileri söz konusu olan mevcut-olan’lardır.⁹¹

Heidegger, matematiksel idrakin öne çıkarılıp duyuların ikincilleştirilmesi ya da indirgenmesi yoluyla elde edilmiş böylesi hesaplanabilir ve ölçülebilir bir dünya tasavvurunu benimsemez. Descartes’ın yaptığı şeyin, dünya hakkında geçerli bir yorum ortaya koymuş olmak değil, dünyaya “dünya” dikte etmek olduğunu savunur. Dahası Descartes’ın düşüncesinin, dünyanın varlığını dünya-dahilindeki bir varlığın varlığıyla özdeşleştirmekle sınırlı kalmadığını, tüm duyusal ve akli duyumsayışları kendisinde temellendirmek gereken Dasein’in tutumlarının uygun bir bakış içine alınmasının imkanlarını da ortadan kaldırdığını öne sürer.⁹² Tüm bu kabuller göz önüne alındığında,

⁸⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 146-148.

⁹⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 149-154.

⁹¹ Yılmaz, *Varlık ve Zaman’ı Anlamak*, 147-148.

⁹² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 154-157.

Descartes'ın, anlamlılık ağı olan dünya fenomenine, “kendini bize ellerimizden itibaren açan, dolayısıyla ellerimizle kurduğumuz dünya”⁹³ fenomenine ulaşamadığı görülür. Bütün bu tartışmalar mekanı nasıl anlamak gerektiğine ilişkindir.

Heidegger, Descartes'ın “dünya” hakkındaki tasavvurunun mekansallık noktasında doğru bir analiz taşıyıp taşımadığını özel olarak sorgular ve *extensio* analizini uzanımsal varolanın varlığını yorumlayamama ihmalinden belirli sınırlar dahilinde muaf tutar. “Dünyanın” temel belirlenimi olarak *extensio*'yu hareket noktası almayı meşru sayar. Bu meşruiyetle birlikte, Kartezyen dünyanın dünyanın mekansallığını, çevreleyen-dünyada öncelikli karşılaşılmanın mekansallığını ve de Dasein'in mekansallığını ontolojik bir kavrayışa taşıyamadığını savunur.⁹⁴ Buna karşın Heidegger içinde-olmaklığı ziyadesiyle mekansallığa bağlı ve mekanlararası deneyimlediğimiz bir dünyada bu deneyimin ortaya çıkış koşullarına odaklanır. Dünyanın kurucu unsuru olarak mekanın öncelikle dünya/sallık temelinde anlaşıldığı bir mekan fenomenolojisi sunar. Bu fenomenoloji, gündelik Dasein'in dünyasından hareketle, çevreleyen-dünyada, dolayısıyla dünyada mekansallığın nasıl belirdiğini gösterir.⁹⁵ Heidegger'in mekana yönelik analizleri, bir yerde olmayı ifade eden “yer”i (*place*), felsefi düşüncedeki zamanın gölgesinde kalmışlığından çıkarmaya çalışan isimlerin önemseddiği boyutlar taşımaktadır. Bu isimlerden biri olan Edward Casey, ilk dönem çalışmaları açısından her ne kadar zamanmerkezci (*Temporocentrist*) bir odakta görüldüğünü vurgulasa da Heidegger'i yerin öneminin farkındalığıyla düşünen bir profil olarak öne çıkarır.⁹⁶

Mekan ne anlamda dünyanın bir tesis edicisidir? Heidegger bu soruya cevap verirken dünyanın mekan içinde değil, mekanın dünya içinde olduğunu savunduğu argümanlar geliştirir. Bunu nasıl temellendirdiğini görmek için onun çevreleyen-dünyanın, el-altında-olanın ve Dasein'in mekansallığına yönelik analizlerini takip etmek gerekir.

1.3.1. Gereçlerin Mekansallığı

Yakınımızda bulunan gereçler belli mekanları işgal etmeleri anlamında mekansal bir varlığa sahiptirler.⁹⁷ Heidegger hergünkü meşguliyetlerin icrasında kullanılan

⁹³ Özkan Gözel, “Heidegger'in Kartezyen Dünya Ontolojisine Yönelik Eleştirisi”, *FLSF* 28, (2019): 13.

⁹⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 161-162.

⁹⁵ Özkan Gözel, *Heidegger'in Dünyası* (İstanbul: Ketebe Yay., 2022), 128-129.

⁹⁶ Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History* (Berkeley-Los Angeles- London: University of California Press, 1998), xiii.

⁹⁷ Gözel, *Heidegger'in Dünyası*, 129.

gereçleri *yakınlık* karakteri üzerinden ele alır. Zaten el-altında-olmaklık bu yakınlığı ima eder. Fakat gereç ile bizim aramızdaki yakınlık, mesafelerin ölçülmesi sonucundan elde edilen bir yakınlık değildir. Bu yakınlık ilgilenici bakışa (*Umsicht*) bağlı bir hesaptan, kullanımın kendisinden doğan bir yakınlıktır. İlgilenici bakış bu şekilde yakınlaştırdığını, halihazırda her an uzanılıp erişilebilir olması anlamında yön bakımından da sabitler. Gerecin bu yönelimli yakınlığı, onun şurada veya burada mevcut olmak bakımından mekanda bir yer işgal etmesi değildir. Bir gereç (*Zeug*) olmak, bir işlevi yerine getiriyor olmak bakımından bir yerinin olmasıdır. Bu herhangi bir konum içinde olmaktan ilkece farklıdır. Bir gerecin yerinde olması gereçlerin bütünlüğüne nispetle belirlenmişliği anlamında bir yerde olmaktır. Bu yer ve yerlerin oluşturduğu çokluk, nesnelerin rastlantısal olarak mevcut-oluşlarının neredeliği değildir. Heidegger'e göre yer demek, belirli bir gerecin sahip olduğu bir-yere-ait-oluşun (*Hingehörigkeit*) oradalığı veya buradalığıdır.

Bir-yere-ait-olmak, gerecin karakteridir. Bir gerecin yeri, onun gereç bütünlüğüne aidiyetinin ifadesidir. Bir-yere-ait-oluşun olanak koşulu nereyelik (*Wohin*) üzerine kuruludur. Gereçler önceden belirli bir muhit (*Gegend*) içinde yer edinirler. Bir muhitte olmak demek, sadece şu veya bu yönde olmak anlamına gelmez, şu veya bu yöndeki bir şeyin çevresinde bulunmaktır. Dolayısıyla yön ve yakınlığın tesis ettiği yer, bilinen bir çevreyi, muhiti ifade eder. Heidegger'e göre, önce üç boyutlu yerler çokluğu var olup sonra bunların içi mevcut-olan şeylerle dolduruluyor değildir. Mekana dair bu boyutsallık gerecin mekansallığının içinde mevcuttur fakat o boyut gereçle kurulan mekansal deneyimin bütününe dair bir şey söylemez. Neredeliklerin ifadesi olan yerleri, gözlemleyici mekan ölçümüyle belirleyip kayda geçirir tarzda deneyimlemeyiz. Tersine bu yerler, gündelik hayatımızı idame ettirmenin çeşitli safhalarına konu olmaları bakımından deneyimlenir ve yorumlanırlar. Ancak, bu deneyime bağlı olarak bir ölçüm ihtiyacında söz etmek mümkündür.⁹⁸

Heidegger'e göre gündelik deneyimde salt mekan değil yerler vardır. Muhit, yerlerin yan yanallığından oluşmadığı için salt mekanın kendini burada öne çıkarması zordur. Tabii bu muhit sabit bir alan değildir. Böyle olmakla o aslında geniş anlamıyla çevreleyen-dünyanın ifadesidir. Çevreleyen-dünyaya ait bir mekan vardır ama bu mekan el-altında-olanın yerini belirlemek anlamında bir mekandır.⁹⁹ Dolayısıyla mekanın

⁹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 163-165.

⁹⁹ Yılmaz, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, 155-156.

gündelik hayatta “yer”leri işgal eden gereçler üzerinden deneyimlendiğini görürüz.¹⁰⁰ Descartes’ın matematikleşmiş mekanında, mekansal konumlar, koordinatlardan meydana gelen objektif bir sisteme göre anlaşılmış ve bu sistem içindeki her bir öğeye bir sayılar dizisi atfedilmiştir. İnsanın bu mevcut-olan (*Vorhanden*) öğeler dizisi içinden geçerek ilerlemesi, kendisi de mevcut-olan mekanın dilim dilim ölçülmesi şeklinde anlaşılmıştır. Buna karşın Heidegger’de, Kartezyen mekan anlayışında ihmal edilen, mekanı geniş anlamıyla çevreleyen-dünyanın ifadesi olan muhit şeklinde kavramayı, bir çevreyi oluşturan çalışma dünyasına ait yerleşimi ve gereçlerin birbiriyle bağlantılı tümlüğünü görünür kılan bir mekan anlayışı söz konusudur.¹⁰¹

Bir atıf bütünlüğü içinde yer edinmiş gereçlerle çevreleyen-dünyanın mekanı içinde karşılaşmak, Dasein’ın mekansallığı üzerine temellenen ontik bir görünürlüktür.¹⁰² Heidegger asıl olanın gündelik hayat bağlamında yer tahsis edici olan bu Dasein’ın mekansallığı olduğunu savunur.

1.3.2. Mekanı Mekanlaştıran Dasein

Heidegger dünya-içinde-varolmak suretiyle yaşam sürdüren Dasein’ın bu içindeliğinin bir kap içinde olma şeklinde anlaşılmaması gerektiğini ifade etmişti. Bu kabul, Dasein’ın her türlü mekansallıktan muaf olduğunu değil, onun kendine has mekansallığını anlamak için göz önünde bulundurulması gereken temel noktadır. Dasein’ın kendine has mekansallığının doğru anlaşılması bu içindeliğe ilişkin kavrayışla bağlantılıdır.¹⁰³ Heidegger’de Dasein “dünya mekanı” içindeki bir konumda mevcut-bulunmaya ya da yerlerini tahsis ettiği bir gerecin yerinde bulunmasına benzer bir içindelik sergilemez. Dünya-dahilinde karşılaştığı varolanla ilgilendiği münasebet dolayısıyla dünya “içinde”dir. Onun şu veya bu biçimdeki mekansallığından bahsetmek bu içinde-oluş temelinde ortaya çıkmaktadır.

Heidegger’e göre Dasein, birbiriyle ilişkili iki mekansal karakter taşır: Mesafe-kaldırmaklık ve yönlülük. Mesafe-kaldırmak, metrik ölçümden doğan uzak/yakın mesafe anlamına gelmez. Bu, varolanları yakına taşıyarak onlarla karşılaşmayı mümkün kılan yakınlaştırmamanın ifadesidir. Dasein, kendisine ait bu egzistansiyal mesafe-kaldırmaklık

¹⁰⁰ Gözel, *Heidegger’in Dünyası*, 133.

¹⁰¹ Mulhall, *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, 80-81.

¹⁰² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 167.

¹⁰³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 162.

karakteriyle varolanları keşfetmekte, bu keşifle dünya-dahilindeki varolanları birbirleri bakımından ya da başka insanlar bakımından belli mesafelerde tutmaktadır. Temin etmenin, hazır hale getirmenin, el-altında bulmanın ifadesi olan bu yaklaştırma, yine gündelik yaşamın deneyimlenmesinin ifadesi olan ilgilenmeye bağlı olarak ortaya çıkar. Bugün daha yoğun biçimde tecrübe edilen mesafe-kaldırmaklığa dönük olarak Heidegger, ulaşılan hız anlayışının sürekli mesafeleri aşmaya dönük bir teşvik ortaya çıkardığını, fakat bu mesafe aşımının hergünkü çevreleyen-dünyanın dairesini genişletmekle birlikte, bir “tahrip” boyutu içerdiğine de dikkat çeker.¹⁰⁴

Ölçüme dayalı olmayan mesafe-kaldırmada elbette bir uzaklık tahmini söz konusudur. Fakat bunlar hergünkü Dasein’in vaktini geçirdiği belirli mesafelere nispetle yapılıdır. Sayısal bakımdan kesinlik arz etmeyen bu tahminler Dasein’in hergünlüğüne bağlı şekilde *kendine özgü* ve tümüyle anlaşılır tarzdaki *belirlenimler*dir. Hızlıca yürüyebilirsin, hemen şuracıkta gibi ifadelerimizle bir mesafe tahmini sunarız. Bu süre, hergünkü ilgilenmelerimizin tecrübesinden hareketle anlaşılıp yorumlanır. Heidegger resmi olarak hesaplanmış olsalar bile, her mesafenin aslında öncelikle ilgilenici bakışın (*Umsicht*) tahminleri olduğunu vurgular. Bu anlamda insanın varmak üzere çıktığı yolda olması kilometreleri tüketmesi değil, yaklaşılan ve mesafesi kaldırılana doğru ilgilenici var olmadır. İlgilenme esas olduğu için uzun bir yolun kısa ya da kısa bir yolun daha uzun gibi deneyimlenmesi mümkün olmaktadır. Ki, bu “gibi gelmede” ilgili dünya sahil olarak el-altında-olmaktadır. Heidegger’e göre, öncelikle “doğa” ve şeylerin “nesnel” olarak ölçülen uzaklıkları baz alındığı için bahsi geçen tahminler “öznel” diye nitelenerek bir anlamda görmezden gelinmekte, değersizleştirilmektedir. Fakat Heidegger’de keyfilikle ilgisi olmayan bu öznellik dünya gerçekliğinde “en gerçek olanı” yaşantılamakla eşdeğerdir. Dolayısıyla yakınlaştırma Dasein’in hergünlüğe bağlı deneyimini mekansal olarak biçimlendirici böylesi bir mahiyet taşır.¹⁰⁵

Dasein’in mekansallığının ikinci karakterine yönlülük demiştik. İlgilenici bakış, bir yönde mesafe kaldırmaktır. Bu anlamda işaretler, yönleri açıkça ve kolaylıkla göstermenin ifadesidir. Dasein’in varolması demek, yön-veren-mesafe-kaldıran bir Dasein olarak deneyimlediği muhitine de sahip olması demektir. Sağ ve sol yönler de onun mekansallığının bu iki karakterine bağlı olarak özellikle Dasein’in yönelmişliğe sahip olması üzerine temellenir. Dasein, Kant’ta olduğu şekliyle salt his, duygu gibi değil, içinde-olmayı deneyimlemenin bedensel bütünlüğünde, bu yönleri de beraberinde taşır.

¹⁰⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 167-168.

¹⁰⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*. 169-170.

Bu yönler, peşinen dünyasız kabul edilen bir öznenin yön bulmak için “öznel ilkeye” ihtiyaç duyması anlamında a priori değil, dünya-içinde-varolmanın “öznel” a priori’si üzerine temellenir.

Heidegger el-altında-olmanın mekansallığı ve dünya-içinde-olmanın mekansallığına bağlı olarak dünyanın mekansallığı fenomenine yönelir. Dasein dünya-içinde-varolmakla zaten bir “dünyayı” deneyimler. Onun ilgilenici bakışla dünya-içinde-olması mekansaldır. Dasein mesafe-kaldırır, yön verir tarzda mekansal olduğu için, çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanlarla mekansallıkları içinde karşılaşılabilmektedir. Gereçleri bir muhit içinde olacakları şekilde mekansal bir yere ait kılan da Dasein’dir.¹⁰⁶ Dasein, olgusal ilgilenici varlığıyla dünya-dahilinde el-altında-olan’ın (*Zuhanden*) mesafesini-kaldırmakta ve ona yönelim kazandırmaktadır. Bu anlamda dünya-dahilindekilerle karşılaşma, bir anlamıyla da onlara “mekan-sağlama” anlamına gelir. Söz konusu “mekan-sağlama” (mekanlaştırma) el-altında-olanın kendi mekansallığına serbest bırakılmasıdır. Dasein’a kendi dünya-içinde-varoluşu bakımından egzistansiyal anlamda “mekanlaştırma” ait olduğu için, o bir şeylerin yerlerini değiştirebilmekte, ortadan kaldırabilmekte veya onlara “mekan sunabilmektedir”. Bununla birlikte ne mekanın ifadesi olan muhit ne de başka bir mekansallık açıkça göz önünde bulunmaz. Çünkü muhit ya da herhangi bir mekansallık hep huzurdadır. Yine de mekan, dünya-içinde-varolmaya bağlı şekilde öncelikle bu mekansallık içinde deneyimlenir. Heidegger mekanı Kant’ta olduğu üzere özneye içsel bir form ya da Kartezyen felsefenin öyle varsaydığı üzere dünyayı kendi içinde tutan şey olarak görmez. Dolayısıyla mekan özne içinde değildir ya da dünya mekan içinde değildir. Dasein mekanı açınıldığı, mekanlaştırdığı sürece mekan daha ziyade dünya “içindedir”. Mekan özne içinde olmadığı gibi özne “sanki” bir mekan içinde bulunuyormuş gibi dünyayı temaşa ediyor da değildir. Çünkü ontolojik bakımdan doğru anlaşılmış “özne” asli anlamda mekansaldır. Mekanın kendini bir a priori olarak göstermesi Dasein’ın mekansallığı dolayısıyladır. Heidegger’e göre, bu a priorilik, “öncelikle dünyasız olan ve daha sonra kendi içinden bir mekanı dışarı fırlatan bir özneye öncel aidiyetin” ifadesi değildir. El-altında-olanla şu veya bu çevreleyen-dünyasal karşılaşma sırasında bir muhit olarak mekanla da karşılaşmanın önce gelmekliğidir.¹⁰⁷ Dolayısıyla Dasein için anlamlılık ağı olan dünya, mekanın içerildiği bir açıklığa sahiptir. Dünyanın dünyasallığıyla aynı anda kendisini açan bu mekan, geometrinin üç boyutlu mekanı değil gündelikliğe ilişkin ilgilenmenin mekanıdır.

¹⁰⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*. 173-176.

¹⁰⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 177-178.

Muhitin/Çevreleyen-dünyanın mekansallığı geometrinin salt homojen mekanına dönüştürülebilir. Fakat buradan doğan mekan bilgisi nötr olma özelliği taşır. Bu, Heidegger’de dünyanın “dünyasızlaştırılması” anlamına gelir. Nötr bilgi, çevreleyen-dünyanın muhitlerini mekanın salt boyutlarına indirger. Bu indirgeme, yerlerin ilintilik karakterini kaybedip homojenleşmesi, herhangi bir yere dönüşmesi, dolayısıyla da dünyanın spesifik “çevreleyen” karakterinden yoksun kalıp doğa dünyasına dönüşmesidir. Heidegger’in fenomenolojisinde doğal dünyadan çevreleyen-dünyaya geçiş değil çevreleyen-dünya’dan doğal dünyaya geçiş söz konusudur. Çevreleyen-dünyanın tarihsel olması gibi bu doğa dünyası da Heidegger düşüncesinde salt olmağın değil, tarihsel bir doğa olmağın ifadesidir.¹⁰⁸ Heidegger, çevrenin önceden verilmişliği ile insanın ona katkısı arasındaki hassas dengeyi gözetir biçimdeki bir yaklaşıma öncülük eder. Casey’e göre, dünya-içinde-olma da bu dengeye işaret eder: “Sadece Dasein bir yerde olabilir, ama olduğu yerde, dünyanın içindedir, kendi çabalarıyla yaratmadığı bir dünya: kamusal, paylaşılan bir dünya”. Bununla birlikte, kendi varoluşuyla bu dünyanın bir parçası haline gelen Dasein, aşına olunan bölgede olmanın ifadesi olan kamusallaşma sürecine dahil olmakta, ona katkı sunmaktadır.¹⁰⁹

Sonuç olarak Heidegger’de mekan, nesnel ontolojik düşüncede olduğu üzere *res*’in bir “fenomeni” değildir. *Res cogitans*’la aynı tutularak ve yalnızca “öznel” olarak da kavranmaz. Dünya-dahilindeki varolanların varlığına ilişkin yegane ontolojik belirlenimi, dünya fenomenini tesis ettiği iddia edilen mekan fenomeni ile açıklamak mümkün değildir. Çünkü mekan ancak dünyaya geri adım atılarak kavranılabilir. Mekana erişmek, onu keşfetmek çevreleyen-dünyanın dünyasızlaştırılması yoluyla değil, dünya zemini üzerinde kalma yoluyla mümkündür. Heidegger’e göre, mekan kavrayışı için, temel konstitüsyonu dünya-içinde-olma olan Dasein’in mekansallığını esas almak gerekmektedir. Çünkü mekan dünyayı ancak Dasein ile, onun yukarıda ifade ettiğimiz mekansallaştırıcı tutumuyla birlikte tesis eder.¹¹⁰ Böyle bir mekan da “kökensel anlamda kendisini ancak Dasein’in gündelikliğine bağlı ilgilenmelerinde açığa çıkardığı mekanlarda gösterir”.¹¹¹ Bu sebeptir ki mekanları oluşturan Dasein, “dünya kurucu” şeklinde nitelendirilir.¹¹² Heidegger’in mekan fenomenine yönelik bu kavrayışı felsefi düşüncenin gündemini her zaman meşgul etmesi muhtemel mekan sorununun bütünüyle

¹⁰⁸ Yılmaz, *Varlık ve Zaman’ı Anlamak*, 160-163.

¹⁰⁹ Casey, *The Fate of Place*, 249.

¹¹⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 179-180.

¹¹¹ Özkan Gözel, “Heidegger’de Mekanın Egzistansiyal Anlamı”, *ETHOS* 13(1) (Ocak 2020): 92.

¹¹² Gözel, *Heidegger’in Dünyası*, 141.

açıklığa kavuşturulması şeklinde yorumlanmaz elbette. Bununla birlikte, mekanın Dasein'ın gündelik hayatında oynadığı role, mekanı bu gündeliklikten itibaren anlama gereğine yaptığı vurgu bakımından önemi yadsınamaz bir yaklaşım olarak yorumlanır.¹¹³

Heidegger *Varlık ve Zaman*'dan farklı olarak *İnşa Etmek İkamet Etmek Düşünmek* metninde insanın ikamet deneyimini merkeze alarak mekana yönelik düşüncelerini yineler ve onu inşa edilmiş bir fenomen olarak tasarlar. İkamet etmesi dolayısıyla inşa etmek durumunda olan insan, bu metinde de imar eden, mimarileştiren bir varlık olarak resmedilir. Bu metnin kavramsal çerçevesi ve örnek mekansal formları şehir mekanının deneyimini ele almanın zeminini daha da besler.

1.3.3. Mekan Kurma Biçimi Olarak Mimari

Felsefesi ikamete ilişkin her tür düşünceye kapalı Leibniz gibi örneklerin aksine, ikamet Heidegger felsefesinde geniş anlamıyla insanın var olma kipini, doğumundan ölümüne kadar süren deneyimini gerçekleştirme tarzı olarak önemli bir yer tutar.¹¹⁴ Kendi ikamet biçimleriyle de tartışmalara konu olan Heidegger,¹¹⁵ *İnşa Etmek İkamet Etmek Düşünmek* (*Bauen Wohnen Denken*) metninde ekonomik ve toplumsal düşünceye hasredilen ikamete felsefî bir temel sunmayı dener.¹¹⁶ Bunun için iki soruyu merkeze alır. İlki ikamet etmenin ne olduğu, ikincisi ise inşa etmenin ikamet etmeye ne anlamda ait olduğudur.

İnşa Etmek İkamet Etmek Düşünmek metni, *Varlık ve Zaman*'daki hergünlük (*Alltäglichkeit*) anlayışından belli oranda farklılık arz eder. Burada sıradan pratiklerin değerinin düşürüldüğünü, gündelik yaşamın birincil karakterizasyonunun sahici olmayışla kayıtladığını görmeyiz. İkamet ilk dönemlerde kısmen de olsa dünyada var-olanlar tarafından Dasein'ın ele geçirilmesi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla ikamet dünyada-olmayı tahrif eden bir deneyim olarak değil dünyada-olmanın potansiyellerini ortaya çıkaran ontolojik bir katalizör olarak anlaşılır.¹¹⁷

¹¹³ Gözel, *Heidegger'in Dünyası*, 147.

¹¹⁴ Céline Bonicco-Donato, *Heidegger ve İkamet Etme Meselesi*, trc. Alp Tümerterkin (İstanbul: Janus Yay., 2022), 21-33.

¹¹⁵ Adam Sharr, *Heidegger'in Kulubesi*, trc. Engin Yurt (İstanbul: Dergâh Yay., 2016), x.

¹¹⁶ Bonicco-Donato, *Heidegger ve İkamet Etme Meselesi*, 9.

¹¹⁷ Bonicco-Donato, *Heidegger ve İkamet Etme Meselesi*, 42-43.

Heidegger’de ikamet etmek¹¹⁸ inşa etmektir. Heidegger, fonksiyonelliğine indirgenmiş bir ikametgah anlayışına, ikamet ve inşayı birbirinden bağımsız etkinlikler şeklinde ele almaya itiraz eder. İnşa etmenin, ikamet etmenin bir aracı ya da yolu olmadığını, inşa etmenin (*Bauen*) kendi başına zaten ikamet etmek (*Wohnen*) olduğunu vurgular. Bu iddiasını dile dayanarak temellendiren Heidegger’de inşa etmek anlamındaki *bauen* aynı zamanda mukim olmaktır. *Bauen*, inşa etme, bu haliyle insanın yeryüzünde varolma tarzı, yani yeryüzünün mukîmi olması gerçeğinden itibaren dile gelir. Varoluşunu ölümüne doğru deneyimleyen insan, bu süreçte yeryüzünün mukîmidir ve mukîm olduğu için inşa etmek durumundadır.¹¹⁹

Bauen sözcüğüne bağlı iki inşa biçimi söz konusudur: Gözeterek bakıp yetiştirmek, toprağın işlenmesi anlamında inşa etme (*colere, cultura*) ve gemi, tapınak yapımı gibi belli tarzda bir şey inşa etme (*aedificare*). Bakıp yetiştirmedeki inşa bir şey yapmazken, ikinci inşada toprağı işlemekten farklı olarak bir bina etme, ortaya çıkarma vardır. Heidegger’e göre inşa etmenin bu iki tarzı, hakiki inşa etmeyi yani ikamet etmeyi (barınmayı) oluşturur, her ikisi de ikamet etmede temellenirler. Bu bağlamda *bauen* şu üç hususa karşılık gelir: “İnşa etmek gerçekten ikamet etmektir. İkamet etmek ölümlülerin yeryüzünde mukim olma (barınma) tarzıdır. İkamet etme olarak inşa etme (*Bauen*), gelişen/büyüyen şeyleri gözetip kollayan inşa etme ve binalar diken/kuran inşa etmeye geçit verir”. Dolayısıyla Heidegger, inşa ettiğimiz için ikamet etmediğimizi, ikamet ettiğimiz için inşa ettiğimizi, edegelmekte olduğumuzu ifade eder.¹²⁰

Bonicco-Donato, Heidegger’in *İnşa Etmek İkamet Etmek Düşünmek* metninin dünya kavrayışı açısından da farklılık gösterdiğini belirtir. *Varlık ve Zaman*’da dünya Dasein ile meydana gelmekte, sadece tarihsel ve mantıksal olarak değil ontolojik açıdan da Dasein’a bağımlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dasein’ın tasarımlarından oluşan bu dünyaya karşın, *İnşa Etmek İkamet Etmek Düşünmek* metninde dünya, dört ayrı merci arasında kurulan birlik olarak betimlenir. Ölümlüler, yani insanlar sadece bir mercidir. Onun yanında yeryüzü, gökyüzü ve “tanrı”nın habercileri olarak yorumlanan “tanrılar” sayılır.¹²¹ Heidegger’de ikamet etmenin ayırt edici özelliği esirgemedir. İnsan, inşa ettiği şeylerde bu dörtlüyü gözeterek hareket ettiğinde korumayı/esirgemeyi bir “şey”de (*das*

¹¹⁸ Baz alınan tercüme kitap bölümünde, *Wohnen* kavramı için çevirmen iskan etmek anlamını tercih etmiş olsa da bu metinde ikamet etmek karşılığı tercih edilmiştir. Bk. Martin, Heidegger, “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, trc. Ahmet Aydoğan. *Düşüncenin Çağırıldığı* içinde, (İstanbul: Say Yayınları, 2008).

¹¹⁹ Heidegger, “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, 75-77.

¹²⁰ Heidegger, “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, 78-79.

¹²¹ Bonicco-Donato, *Heidegger ve İkamet Etme Meselesi*, 50-51.

thing) göstermiş olur. İkamet etme halizahırda her zaman bir şeylerde kalma, bir şeylerle olma deneyimidir. Koruma olarak ikamet etme ise insanların birlikte kaldıkları “şeyler içinde” dörtlüyü muhafaza eder şekilde ikamet etmeleridir.¹²² Şeyleri, bina etme (kurma) şeklindeki ikinci inşa biçimi (şeyler bina etmek) ortaya çıkarır. Mobilyadan şehirlere, insan deneyimindeki her türlü etkileşimi kapsayan bu şeyler, gündelik hayatın deneyimine bağlı kullanımda bir karşılığı olana, yani yaşamsal olana karşılık gelir.

Heidegger inşa edilmiş bir “şey”in paradigmatic örneği olarak köprüyü örnek kullanır. Kendi tarzında dörtlüyü kendinde toplayan köprü, ortaya çıkışıyla insanların kat etmek durumunda oldukları mesafe deneyimlerine kendisiyle birlikte şekil verir. Görselliğiyle de hayranlık uyandırabilecek olması bir tarafa, köprünün önemi insanların günlük hayatındaki koşulları belirlemesinden, dönüştürmesinden ileri gelir.¹²³ Heidegger, sahici konstrüksiyonun paradigması olarak kullandığı köprüyle bina türünden şeyleri ontolojik bir statüye yerleştirir. Bu statü dünyanın kendini görünür kıldığı *dört-yanlı*’yı bir araya toplamaktır. Böylelikle şey, her defasında tekil bir dünyanın toplanıp bir araya getirilmesi şeklinde anlaşılır. Dolayısıyla “her ikamet mekanı, tikel bir perspektif açan eşsiz bir dünyanın somutlaşması”dır.¹²⁴

Heidegger köprü betimlemeleri çerçevesinde mekan tartışmalarını da yineler. Buna göre, köprü orada olmakla kendinden kaynaklı bir mahal (*Ort*) oluşturur. Bu anlamda köprü bir ikamet alanı açarak meydanların, yolların yani mekanların ortaya çıkışına sebep olur. Heidegger mekanı (*Raum*) burada yerleşme ve konaklama için açılıp temizlenen yer olarak tanımlar. Mekan, özü itibarıyla kendisi için yer açılmış olan sınırları içerisine bırakılmış olandır. Kendisi için yer açılan şey, her zaman bir mahal (*Ort*) ile birlikte mümkündür, dolayısıyla “mekanlar (*die Räume*) asli varlıklarını ‘mekan’dan (“*dem*” *Raum*) değil, mahallerden (*Orten*) alırlar.”¹²⁵ Burada tırnak içinde kullanılan mekan, matematiksel olarak kavranan mekandır. Mahal ise insanın deneyimi yoluyla kavranan yerdir.¹²⁶ Köprü örneğinde de olduğu üzere mahaller, doğrudan inşa süreciyle vücuda getirilen yapılar (binalar) olarak tanımlanır. Heidegger’e göre, matematik tarzda mümkün kılınan bir mekandan söz etmek mümkündür. Ona mekan olarak “bir” mekan da denilebilir fakat bu tarz bir mekan, mekanlar ve meydanlar ihtiva etmez. Onda köprü türünden şeyler, insanın ikametine konu olması açısından belli

¹²² Heidegger, “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, 80-83.

¹²³ Adam Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger*, trc. Volkan Atmaca (İstanbul: Yem Yay., 2017), 48-50.

¹²⁴ Bonicco-Donato, *Heidegger ve İkamet Etme Meselesi*, 75.

¹²⁵ Heidegger, “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, 86-87.

¹²⁶ Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger*, 53.

bağlamlarda tanımlanmış şeyler, yerler bulunmaz.¹²⁷ Dolayısıyla genel anlamda mekandan ziyade, tikel anlamda mekanlardan söz etmek gerekir. Heidegger düşüncesinde mekan “a priori evrensel ve geçerli bir biçim olmak bir yana, her zaman ve her defasında diğer bütün mekanlardan nitel olarak farklı tekil ve nitelenmiş bir mekandır.”¹²⁸ İnsanın ikametine konu olan bu nitelenmiş mekanlar Newton, Galileo ya da Einstein’ın soyut mekanları değil, dünya içinde bir araya toplayan inşa etmenin vücuda getirdiği, açtığı mekanlardır.¹²⁹ Deneyim ve kullanımın konusu olan bu yapılar, yerlere yönelik algımızı belirlerler. İnsanların algısında köprünün yeri (*Platz*), köprüden soyutlanıp ele alınamayacak şekilde köprünün yeridir. İnsanın mekan anlayışının doğuşu da kendisi için tanımlanan bu şekildeki yerleri deneyimlemesi sayesinde.¹³⁰

İnsan ve mekan arasındaki ilişkiyi bu belirlenimler ışığında düşünen Heidegger, mekanın insanın karşısında duran harici bir obje ya da içsel bir tecrübe olarak anlaşılmaması gereğini vurgular. İnsan, mekanı kendinden ayıramaz, ona yerleşiktir. İnsan halihazırda şeye uzaklığın ve yakınlığın her iki durumunda da şeyler arasında ikamet halindedir.¹³¹ Örneğin uzağında olunan bir köprüyü düşünmek insanın bu köprüyü içinde tasarlaması, zihinsel bir imge gibi tahayyül etmesi değil, o köprü bağlamında şekillenen deneyimlerini hatırlamasıdır. İnsanın mekanın gerçekliğini, onun için ne anlama geldiğini kavraması o mekanı deneyimlemesiyle ilişkilidir. Bu anlamda mekan matematiksel ölçüme indirgenemeyecek çoklu veçheler barındırır.¹³²

İnsanın mahaller vasıtasıyla mekanlarla ilişkisini, özsel olarak ikamet tarzındaki varolma biçimi kurar.¹³³ Bonicco-Donato mekan ve insan ilişkisi noktasında Heidegger’in bu düşüncelerini yorumlarken onun beden mefhumunu baz aldığını belirtir. Mekanın insanın düzenleyici “bedenlenmesi” sayesinde açıldığını ifade eder. Buna göre, Dasein’in mekanlaşmış ve mekanlaştırmacı karakterleri arasındaki eklemlenme noktası bedendir (*Leib*). İnsanın mekana kabul edilmesi *Leib*’tan ve onun aracılığıyla yaşamasından başlar. Dasein kendi *Leib*’ıyla mekanın içinde değil, mekanındır. Kendisini mekana açarak mekan verebilir ve mimarileştirebilir. Bonicco-Donato bedenin yokluğuyla anılan *Varlık* ve *Zaman*’dan farklı olarak ister *Körper* ya da *Leib* olsun, bu metinde bedenlenmek ve dünya-içinde-olmakla ve bu iki terimle ikamet etmek arasında açık bir denklik ilişkisi

¹²⁷ Heidegger, “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, 87-89.

¹²⁸ Bonicco-Donato, *Heidegger ve İkamet Etme Meselesi*, 77-78.

¹²⁹ Jeff Malpas, *Heidegger and the Thinking of Place* (Massachusetts: The MIT Press, 2012), 202.

¹³⁰ Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger*, 54-57.

¹³¹ Heidegger, “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, 90.

¹³² Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger*, 63-65.

¹³³ Heidegger, “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, 91-92.

kurulduğunu savunur. Bedenlenmenin dünyada konaklamak olarak tanımlandığını belirtir. Bununla birlikte, Heidegger'in bedene verdiği bu yer ile aşağıda ayrı bir başlıkta ele alacağımız Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde bedene verdiği yerin karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Merleau-Ponty de içine dalınan boş bir kap olarak mekan anlayışı reddeder ve insanın mekansallığı ile bedenselliğini bağlayıp mekanda ikamet ettiğini savunur. Fakat Bonicco-Donato, Merleau-Ponty'nin analizinin her şeyden önce antropolojik ve psikolojik olduğunu, varlık meselesine yer vermediğini düşünür. Dolayısıyla analizinin “varlığın açıklığında zaten hep mekansallaştığı ölçüde mekansallaştırıcı olabilecek bir insanın paradoksunu aydınlatamadığını, bakışının ontolojik olmaktan ziyade ontik bir metafizikle sınırlı kaldığını” öne sürer.¹³⁴

Heidegger'de yapıların özü insanın mekanla ilişkisinden hareketle aydınlatılır. Buna göre mahal (yapı/bina) kuran inşa etme, mekanların özüne ve “mekan”ın özsel kökenine herhangi bir geometri ve matematikten daha yakındır. İnşa eden vücuda getirmenin ifadesi yapılar, ikamet alanı açmalarıyla mekanları kurar birleştirirler. Mekanların birleştirilmesi zorunlu olarak beraberinde *spatium* ve *extensio* olarak mekanı binaların şey olma yapısına dahil eder. Heidegger inşa etmenin, yani vücuda getirici görünürlük sağlamanın (*tekhne*) mimarinin katmanları arasında gizli olarak bulunduğunu, son dönem makine teknolojisi içinde ise hala ve daha da kararlı bir şekilde gizlenmekte olduğunu vurgular. Bununla birlikte, inşa eden vücuda getirmenin/binalar yapmanın özünün mimari ya da mühendislik inşası perspektifinden ya da bunların terkibinden hareketle yeterince anlaşılamayacağını öne sürer. İnşa etmenin özünün ikamet etme olduğunu ve bu insanın özünü mekanları birleştirerek, yapılar/mahaller yükseltmekle ortaya koyduğunu belirtir. İnşa etmenin başarısını ikamet etmeye muktedir olmaya bağlayan Heidegger, başarı örneği saydığı Kara Orman'daki bir çiftlik evini metninde ayrıntılarıyla analiz eder.¹³⁵ Bizi doğrudan ilgilendiren bir yapı örneği olmadığı için bu analizin ayrıntılarına değinmeyeceğiz. Tezin ilerleyen safhalarında bu eve yapılacak atıflar dolayısıyla belirtme gereği duyulmuştur.

Son olarak Heidegger'in inşayı ikamette temellendirdiği gibi düşünme deneyimini de ikamette temellendirdiği görülür. İnşa etme de düşünme de insanın ikamet etmesi anlamına gelen uzun tecrübe ve kesintisiz etkinlik alanında temellenirler.¹³⁶ Özetle, dünya temel ontolojik bir deneyimi yaşantılamaktır. İnsanın dünyada olma tarzı ikamet etmektir

¹³⁴ Bonicco-Donato, *Heidegger ve İkamet Etme Meselesi*, 97-106.

¹³⁵ Heidegger, “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, 91-94.

¹³⁶ Heidegger, “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, 95-96.

ve bu tarz insanın gündelik yaşam çevresinin önemine işaret eder. Dünyanın gündelik kullanımı inşa etmeyi beraberinde getirir. Fakat inşa etmek insancıl değil ontolojik bir yatkınlık olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlam da mekan da iki noktayı ayıran aralık, yer aldığımız bir yayılım ya da nitel açıdan yansız, izomorf ve soyut bir kap değil, ikamet edilen mahalin kendini ortaya sermesine izin verdiği şey, yani inşa edilmiş köprü, ev, vb. şeklindeki binadır.¹³⁷

1.4.Mekanda Bedenle Oluş

Beden noktasında Bonicco-Donato'nun yukarıdaki yorumlarını akılda tutuyor olmakla birlikte, Heidegger'i *Varlık ve Zaman* üzerinden okuyanlar için Heidegger Dasein'in mekansallığının "bedensellik" bağlantılı olduğu vurgusu dışında, bedeni konu edinmiş görünmez. Bir şeyi kendinden apaçık kabul etmenin onu temalaştırmanın önünde bir engel sayılması, Heidegger'in eleştirdiği bir tutumdur. Bedeni analiz dışı bırakarak muğlak bir pozisyonda kalması, aynı eleştirinin kendisine yönelmesine sebep olmuştur. Zahavi, Heidegger'in felsefi düşünce üzerindeki etkisi dikkate alındığında bedene yönelik analiz eksikliğinin daha da belirgin bir biçimde kendini gösterdiğini ifade eder.¹³⁸ Heidegger'in fenomenolojisinde bedenle ilgili durum böyleyken önde gelen bir başka fenomenolog, Merleau-Ponty, insanın varoluşunu bedenliliğiyle öne çıkarıp betimleyerek fenomenolojiye bu bağlamdaki katkıyı sunmuştur.

Beden (*Corps*) ya da bedenle varoluş Merleau-Ponty fenomenolojisinde o kadar belirgin bir tema olma özelliği gösterir ki, bu belirginlik onun yaklaşımının beden-merkezli bir fenomenoloji olarak ele alınıp anılmasına sebep olur.¹³⁹ Bu durum, felsefi düşünce içerisinde bedeni konu edinen ilk ya da tek ismin Merleau-Ponty olması anlamında değildir. La Mettrie, Diderot, Nietzsche ve Foucault da insan yaşamının bedenselliğini ısrarla vurgulamış isimler arasında sayılırlar. Bununla birlikte, Merleau-Ponty'nin insan deneyimi ve anlama noktasında bedene yüklediği yetke ve önceliği kanıtlama adına ortaya koyduğu titiz ve sistematik düşünceleriyle, bahsi geçen isimleri gölgede bıraktığı düşünülür. Merleau-Ponty'de beden (*Corps*), sadece bütün algının ve

¹³⁷ Bonicco-Donato, *Heidegger ve İkamet Etme Meselesi*, 162-168.

¹³⁸ Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, 93-94.

¹³⁹ Richard Shusterman, "The Silent, Limping Body of Philosophy", in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, ed. Taylor Carman and Mark B. N. Hansen (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 168.

hareketin kaynağı olmakla kalmaz. İnsanın ifade yeteneğinin, dolayısıyla dil ve anlamın da temeli sayılır.¹⁴⁰

Merleau-Ponty için fenomenolojideki kilit figür Husserl’dir. Ondan devraldığı yaşam dünyası kavramı Merleau-Ponty için oldukça bağlayıcı bir öneme sahiptir. Bununla birlikte Husserl’den farklı olarak Merleau-Ponty’nin fenomenolojisi, fenomenolojiyi saf bilinç düzleminden somut yaşamın dünyasına indirme, aslında onu bireysel ve toplumsal insan varoluşunda ete kemiğe büründürme girişimi şeklinde yorumlanır.¹⁴¹ Zeynep Direk, Merleau-Ponty’nin Husserl’in takipçisi oluşunu ve ondan farkını şöyle ifade eder:

Merleau-Ponty’ye göre Husserl’in felsefesinin sınırları, kesin bir biçimde belirlenmemiştir; hâlâ şantiye halinde, tamamlanmamış, iç gerilim ve muğlaklıklar içeren bir düşüncedir bu. Husserl, bu şantiyede yeni yollar, temeller açıp daha önce açtığı yolları zaman zaman terk ettiği için, fenomenolojisi hep başlangıç aşamasında olan bir düşüncedir. Merleau-Ponty, işte bu şantiyede fenomenolojinin birliğini yeniden kurmaya çalışır. Dünyayla aramızdaki naif temasın gerçekleştiği deneyimden yola çıkmayı önerirken, fenomenolojinin idealist bir yorumundan kaçınmaktadır. Merleau-Ponty, varoluşçular gibi özleri varoluştaki, daha doğrusu yaşamın içerisinde arar. Deneyimi betimlerken fenomenolojinin izleklerinin yaşamın içinde nasıl birbirine bağlandığını ortaya koymaya çalışır. [...] Merleau-Ponty hem bilimsel açıklamalardan hem de idealizme özgü, kurucu aşkın bilince başvurarak dünyayı benim temsilim haline getiren düşünümssel çözümleme (*analyse réflexive*) yönteminden kaçınır. Düşünümssel çözümlemeye göre, dünya deneyimimizi mümkün kılan evrensel bir sentez vardır; bu sentez, özneye yapılıp ve özne tarafından gerçekleştirilir. Düşünümün aşkın öznesi dünya deneyimimizden oldukça uzak bir inşa, dünyayı toptan indirgemeyi hedefleyen ve aslında yapılması imkansız olan bir indirgemenin geriye kalandır. Merleau-Ponty’ye göre sorun, bu öznenin deneyimden uzaklaşarak inşa edilmiş olmasıdır.¹⁴²

Husserl’i esas almasıyla birlikte, Merleau Ponty’nin dünya-içinde-olmanın belirleyiciliğini Heidegger’den devraldığı da vurgulanmalıdır. Fakat, “ruh” ve “beden” karşıtlığını radikal bir sorgulamaya tabi tutmadan beden kavramını kullanmaktan sakınan Heidegger’in aksine, Merleau-Ponty, bu içindeliği yaşayan beden eşliğinde öne çıkarır.¹⁴³ Merleau-Ponty’nin fenomenolojisi, nesnel düşünceyi karakterize eden entelektüalizm ve ampirizme yönelik takındığı eleştirel tavır üzerinden şekillenir. Buna dönük ilk felsefi edim yaşam dünyasına dönüştür. O bu dönüşünü şöyle gerekçelendirir:

Öyleyse ilk felsefi edim nesnel dünyanın berisindeki yaşama dünyasına geri dönmek olacaktır, zira şeye somut fizyonomisini, organizmalara onlara has dünyayı ele alma tarzını, öznelliğe de tarihsel özelliğini geri verme hakkını; fenomenleri olduğu kadar başkanın ve şeylerin ilkin bize içinden geçerek verildiği yaşayan deneyim katmanını ve doğmakta olan “Ben-başkası-şeyler” sistemini yeniden bulma hakkını; algıyı uyandırma hakkını; algının

¹⁴⁰ Shusterman, “The Silent, Limping Body of Philosophy”, 151.

¹⁴¹ Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, 674-716.

¹⁴² Zeynep Direk, *Çağdaş Kültür Felsefesi* (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 186-187.

¹⁴³ Dilan Alataş, “Merleau-Ponty: Mekanın Teni ve Deneyimin Ontolojisi”, *Mekan Varyasyonları* içinde (İstanbul: NotaBene Yay., 2020), 270-271.

bize verdiği nesne ve kurduğu akılcı gelenek uğruna kendisinin algı ve olgu olarak unutulmasına izin veren oyunu bozma hakkını, yani nesnel dünyanın sınırları olan tüm bu hakları ancak yaşama dünyasında anlayabiliriz.¹⁴⁴

Merleau-Ponty’de yaşam dünyası, fenomenal alanın ifadesidir. O bu fenomenal alanda, dünyanın entelektüalist biçimdeki refleksiyona tabi tutulmamış deneyimini yakalamaya çalışır.¹⁴⁵ Diğer bir ifadeyle, algıların dünyasının görüldüğü saha olarak fenomenal alan, insanın algıladığı ve yaşadığı biçimiyle konu edilir.¹⁴⁶ İnsanın doğru şekilde betimlenmesi için kaçınılmaz bir uğrak olan fenomenal alan, yaşayan bedenin kökensel yönelimselliğinin ve şeylerle iç içe geçtiği, sarmalandığı düzeydir.¹⁴⁷ Merleau-Ponty algının dünyasının/fenomenal katmanının mantık-öncesi olduğunu ve hep öyle kalacağını iddia eder.¹⁴⁸ Bu genel argümanlara bağlı geliştirilen Merleau-Ponty’nin beden fenomenolojisinde, nasıl bir bedenden söz edilmektedir?

1.4.1.Yaşayan Beden

İnsanın bedenliliğini tekrar düşüncenin alanına taşımak, Kartezyen yaklaşımın insanın birçok yetkesini zihinde ikame edişine bir itiraz olma özelliği gösterir. Merleau-Ponty entelektüalist refleksiyonun boş bir özne yaratarak dünya deneyimindeki somut içerikleri kavramayı imkansızlaştırdığını öne sürer.¹⁴⁹ Dolayısıyla beden bu boş özneye itiraz olarak ortaya çıkar. Merleau-Ponty’de beden her şeyden önce dünyada varolmanın aracıdır. İnsan bedeniyle dünyaya iştirak eder ve bu bedenle sürekli olarak bu ortama bağlanır. Merleau-Ponty klasik felsefedeki ruh ve beden karşıtlığını yaşayan beden dikkate alındığında geçersiz addeder. Yaşayan beden bir karşıtlığa değil birliğe işaret eder. Bu birlik “biri nesne biri özne olan iki dışsal terim arasındaki keyfi bir kararname ile tasdik edilir biçimdeki bir birliğin değil, her an varoluşun hareketinde tamamen ermekte olan bir birlik”tir. O bu iddiasını, bedene (*Corps*) ilk erişim yolunun, yani onun fizyolojisinin varoluş olmasına dayandırır.¹⁵⁰ Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, insan bir beden ve bir ruh değil, bir beden *ile* bir ruhtur.¹⁵¹

¹⁴⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 97-98.

¹⁴⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 329.

¹⁴⁶ Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, 694.

¹⁴⁷ Alataş, “Merleau-Ponty: Mekanın Teni ve Deneyimin Ontolojisi”, 275.

¹⁴⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 372.

¹⁴⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 328-129.

¹⁵⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 127- 136.

¹⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, trc. Ömer Aygün (İstanbul: Metis Yay., 2005), 26.

Kişinin kendi bedenini deneyimlemesi ile nesneyi deneyimlemesi farklıdır. Beden (*Corps*), tek özelliği her zaman burada olmak olan dışarıdaki nesnelerden herhangi biri değildir. Kendi kalıcılığı ile gözden kaybolabilen nesnelerin göreceli kalıcılığına temel oluşturur şekilde mutlak kalıcı bir bedendir. Merleau-Ponty’ye göre kişiye has beden bu kalıcılığı, dünyadaki nesne olarak bedene değil, dünyayla iletişimin aracı olarak bedene işaret eder. Buradaki dünyadan kasıt da nesnelerin toplamı olarak dünya değil, insanın deneyiminin örtük ufku olarak dünyadır.¹⁵² Beden böyle olmaklığıyla kişinin en ilksel alışkanlığı olmayı ifade eder. Bütün diğer alışkanlıklar bu ilk alışkanlıkla koşullanır ve onunla birlikte anlaşılabilirlik kazanırlar. Dolayısıyla beden bir nesne olmasını, “bütünüyle kurulmuş” olmasını engelleyen şey, nesnelerin onun sayesinde kuruluyor olmasıdır. Kişi, kendi bedenini bir perspektife tabi nesne gibi almazken, bedenli varoluşuyla dünyadaki bir perspektifi benimsemeyi mümkün kılan bir mevcudiyetle varoluş gösterir.¹⁵³

Merleau-Ponty’de beden (*Corps*) aracılığıyla yaklaşılması gereken bilinç de klasik anlaşılma biçiminin dışına taşınır. Bu bilinç, Husserl’de olduğu şekliyle bir yandan deneyimi kurucu bilincin aşkın koşullarını, öte yandan deneyimde verilenin ideal özünü ortaya çıkarma girişiminde söz konusu edilen bilinç değildir. Dünyanın gündelik yaşamda deneyimleniyor olmasına bağlı olarak ele alınan, dolayısıyla Descartes’ın cogito’suna ya da Kant’taki aşkın bene ya da deneyicilerin psikolojik ben kavrayışına tekabül etmeyen bilinçtir. Merleau-Ponty “dünyanın düşünümünden önce zaten orada olan yabancılaştırılmaz mevcudiyeti”ni esas aldığından felsefeyi kurucu bir zihin etkinliğinde değil, deneyimin yaşandığı biçimiyle betimlenmesi etkinliğinde aktif kılar.¹⁵⁴ Onun şu ifadesi bu durumu özetler: “Gerçek kurulamaz veya inşa edilemez, betimlenir”.¹⁵⁵

Merleau-Ponty’ye göre, dünyada olan insan kendini ancak dünyayla bilir, bu anlamda o dünyaya adanmış bir insandır.¹⁵⁶ Böyle bir insan için bilinç, beden sahip olduğu becerilere ilişkin bir bağlama oturur. Merleau-Ponty, beden sahip olduğu motor beceriyi özgün yönelimsellik olarak değerlendirir ve bilincin “düşünüyorum” değil, “yapabilirim” olduğunu öne sürer. Bilinç, beden aracılığıyla şeye doğru varlık olur. Beden bu hareketlere, yönelimlere bağlı olarak yöneldiği şeyi anlar ve onu kendi

¹⁵² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 137-140.

¹⁵³ Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, 94.

¹⁵⁴ Direk, *Çağdaş Kültür Felsefesi*, 185-186

¹⁵⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 13.

¹⁵⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 14.

“dünyasına” dahil eder. Merleau-Ponty’nin betimlediği biçimiyle beden, algılama deneyiminin kapsayıcılığına bağlı olarak edindiği ve onu anladığı bir dünyası vardır. Dolayısıyla “temsillerden” geçmesine, “sembolik” veya “nesneleştirilen” bir işlevin egemenliği altına girmesine gerek yoktur. İnsanın varoluşunun çeşitlenmesinin, davranış kalıplarının belirginleşmesinin, değişmesinin ifadesi olan alışkanlıklar bedene nispetle ortaya çıkar. Merleau-Ponty’ye göre bu anlamdaki alışkanlıklar ne bilgi ne de otomatizmdir. Bir bilgi söz konusuysa bu eldeki bilgidir. Bedensel gayretten doğan ve nesnel bir adlandırmaya tercüme edilemeyen bir bilgidir.¹⁵⁷ Böyle bakıldığında bedenlenmiş ve algılayan bir öznenin dünyayla ilişkisinin yönelimsel ve etkileşimsel bir karşılaşma şeklinde, yani dolayimsız bir deneyim şeklinde olduğu görülür. Deneyimin içeriği doğrudan doğruya bu bedenin yönelimidir. Bilinç dolayımı ya da bilince dayalı nedensel bir ilişki değildir. Beden, dünyaya alışkanlık kazanarak karşılık vermektedir. Dolayısıyla insanın dünya ile karşılaşma deneyimi zihinsel temsillerle değil, alışkanlığa bağlı kazanılan bedensel eğilimlerle şekillenmektedir.¹⁵⁸

Beden (*Corps*), hedeflenen şey ile verili olan şey arasındaki, yönelim ile gerçekleştirme arasındaki uyumu hisseden, anlayan bir bedendir. Bu bağlamda Merleau-Ponty, bedenin dünyaya demir atma olduğunu ve böyle bir beden yoluyla bir dünyaya sahip olduğumuzu vurgular.¹⁵⁹ Bir dünyaya sahip olmanın genel yolu olan bu beden, insanın çevresine kültürel bir dünya yansıtmalarını da temellendirir. Merleau-Ponty bunu şu şekilde açıklar:

Beden bir dünyaya sahip olmamızın genel yoludur. Bazen kendini yaşamın korunması için zorunlu bedensel jestlerle sınırlar ve korelatif olarak çevremize biyolojik bir dünya koyar, bazen bu ilk bedensel jestlerle oynayarak ve onların esas anlamından mecazi bir anlama geçerek, bunlar üzerinden yeni bir imleme çekirdeği ortaya çıkarır: Danstaki gibi olan motor alışkanlıklar böyledir. Nihayet bazen de hedeflenen imlemeye, bedeninin doğal yollarıyla ulaşamaz; o zaman bedeninin kendine bir alet yapması gerekir ve kendi çevresine kültürel bir dünya yansıtır.¹⁶⁰

Merleau-Ponty bedeni öncelerken aslında onun algılama potansiyelini esas alır. Yaşam dünyasının onun eserlerinde algının dünyası şeklinde de ifade edildiğini de görüyoruz. Algının dünyası, insana duyularla ve gündelik yaşamındaki tutumlarla açılmaktadır.¹⁶¹ Algı, felsefe için olduğu kadar bilim için de bir matristir. İnsanın

¹⁵⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 199- 203-208.

¹⁵⁸ Aysun Aydın, “Bedensel Deneyim ve Örtük Anlam”, *Beden ve Anlam* içinde, ed. Aysun Aydın (İstanbul: Vakıfbank Yay., 2023), 130-132.

¹⁵⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 208-209.

¹⁶⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 211.

¹⁶¹ Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, 11.

algıladığı ya da deneyimlediği şekliyle dünya, tüm öznel ve nesnel yaklaşımların müşterek zeminidir.¹⁶²

Bununla birlikte algının bu önceliği, felsefe ya da bilimi algı düzeyine sıkıştırmak ya da her şeyi o düzeyin konusu kılmak değildir. Merleau-Ponty, algısal deneyiminin üzerinde ikinci bir katman oluşturan bütün bir kültürel dünyanın varlığına işaret eder.¹⁶³ Özellikle felsefeyi kültürel fenomenler ve de yüklemsel ya da yazgısal hakikatler düzeyine, tarihe, dile, sanata hareket etmeye çağırır. Bu karmaşık fenomenlerin sistematik olarak ele alınışı onun bitmemiş çabası olarak kalmıştır.¹⁶⁴

Yaşayan beden, duyuları yoluyla dünyaya ulaşır. Merleau-Ponty, entelektüalizmin duyular ve idrak (intellection) arasına koyduğu ayrımı duyuların yok farz edilmesi olarak değerlendirir. Ona göre, entelektüalizm idraki/zihni önceleyen tavrıyla, duyuların mekan deneyimine olan katkısı sorununu da baştan konu dışı bırakmıştır. Merleau-Ponty'ye göre, nesnel düşünce algının öznesini bilmemektedir. Çünkü dünyayı hazır yapılı halde, her tür mümkün olayın ortamı olarak kendine vermekte ve algıyı da bu olaylardan biri olarak ele almaktadır.¹⁶⁵ Merleau-Ponty'de somut ve duyumsal olan zihnin bir şekilde aşması gereken basit bir dış görünüş değildir.¹⁶⁶ Refleksif analizin nesne yaklaşımından farklı olarak, Merleau-Ponty'de algının perspektifi özelliği nesnenin insanın dünyasına dahil oluşunun imkanıdır. Refleksif analiz, “nesnenin mutlak varoluşunun yerine mutlak bir nesne düşüncesi koymuş, onu kuş bakışı kat etmek, bakış açısı olmadan düşünmek isterken bu nesnenin iç yapısını tahrip etmiştir”.¹⁶⁷ Bedenin perspektifli bakışında böyle bir tahribat söz konusu değildir. İnsanın kendi düşüncesi kadar şüphe götürmez olan ve kendisi tarafından doğrudan bilinen bakış, nesneye ulaşmanın imkanıdır. Nesne bu bakışta farklı perspektiflerden görülebilir olmasına karşın onun özdeşliği ufuk tarafından sağlanır. Perspektif nesnelerin kendini gizleme biçimi olduğu kadar kendini açığa çıkarma biçimidir de. Bu anlamıyla görmek, kendini gösteren varlıkların evrenine girmek, bakılan nesnede ikamet etmektir. Tüm şeyleri bakışa döndükleri yüzleri ile yakalamaktır. Merleau-Ponty'ye göre, insan

¹⁶² Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, 684.

¹⁶³ Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları*, trc. Y. Yıldırım (İstanbul: Kabalcı Yay., 2006), 79.

¹⁶⁴ Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, 684-685.

¹⁶⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 297- 284.

¹⁶⁶ Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, 16.

¹⁶⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 281.

bakışı nesnenin bir yüzünü ortaya koyuyor olsa da ufuk aracılığıyla tüm diğer yüzler onun hedefindedir.¹⁶⁸

Merleau-Ponty'ye göre duyum, algılayanın kendi bedeni ve dünyasıyla arasındaki yaşayan ilişkinin esasını teşkil eder. Fakat burada duyumsayan algının öznesi zihin değil bedendir.¹⁶⁹ Nesnelerin biçiminin geometrik kontur gibi ele alınamayacağını ifade eden Merleau-Ponty, onların kendi doğaları ile belli bir ilişkilerinin olduğunu ve görmeyle aynı anda tüm duyularımıza hitap ettikleri görüşünü savunur. Örneğin sert ve hassas bir camın kristal gibi bir sesle kırılması durumunda görülen camda bu sesin de taşındığını vurgular. Bu şekilde duyuların birliğini savunan Merleau-Ponty, bu birliğin sentezinin algıda gerçekleştiğini, algının duysal deneyimleri tek bir dünyada birleştirdiğini belirtir. Bu birleştirme, bilimsel kümelendirmenin nesneleri veya fenomenleri bir araya getirmesi şeklinde değil, iki gözle görmenin tek bir nesneyi yakalaması gibidir. Böylesi bir sentez, epistemolojik bir öznde değil hareketli varoluşuyla yaşayan bedende söz konusu olmaktadır.¹⁷⁰ Merleau-Ponty'ye göre, bir şeyin farklı niteliklerini (rengini, tadını örneğin), “görme”, “koku”, “dokunma” gibi her bir duyunun kendi dünyasından gelen farklı veriler gibi görmek o şeyin birliğin gizemli kalmasına sebebidir. Buna karşın her niteliğin diğer duyulara özgü niteliklere kapı açtığını düşünen Merleau-Ponty, her bir niteliğin o şeyin birliğini doğruladığını, dolayısıyla niteliklerin her birinin şeyin tamamı olduğunu savunur.¹⁷¹

1.4.2. Mekanın Deneyiminde Beden

Merleau-Ponty, algının dünyaya giriş olduğunu ve ondan önce zihin olabilecek hiçbir şeyin olmadığını belirtir¹⁷² ve mekanı da bu algı deneyimine ilişkin biçimde ele alır. Temel bir kabul olarak mekan deneyiminin nesnel mekan yaklaşımıyla açıklanamayacağını savunan Merleau-Ponty, mekansal şekillerin ya da mesafelerin nesnel mekanın farklı noktaları arasındaki ilişkiler olarak ele alınamayacağını belirtir: “Mekansal şekiller ya da mesafeler, nesnel mekanın farklı noktaları arasındaki ilişkiler olmaktan çok, o noktalar ile bedenimizin perspektif odağı arasındaki ilişkilerdir.” Yani, “bunlar, dışsal uyarımların dünyaya tırnaklarımızı geçirişimizi, yerin yatay ve dikeyinde,

¹⁶⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 108-111.

¹⁶⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 284.

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 312- 313-317.

¹⁷¹ Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, 27-30.

¹⁷² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 349.

bir *burası*'nda ve *şimdi*'de demir atmışlığımızı sınama, talep etme ve değişikliğe uğratmasının farklı tarzlarıdır.”¹⁷³

Beden mekanda ve zamanda ikamet eder. Merleau-Ponty'ye göre insan mekanın ve zamanın içinde değildir, mekanı ve zamanı düşünmez, mekana ve zamana ait olur. Beden zamana ve mekana uyar ve onlarla bütünleşerek dünyaya tutunur.¹⁷⁴ Mevcut mekanı anlama seçenekleri olan fiziksel ya da geometrik mekan yaklaşımları bedenin mekanı deneyimlemesinin koşullarını açıklamada yetersizdir. Fiziksel mekan, ampirist gelenekteki farklı farklı nitelendirilmiş bölgelerin mekanı iken, boyutları birbirinin yerine geçebilir olan ve nesnenin durumundan ayrı saf bir konum olan geometrik mekan enteleküalist gelenekteki yaklaşıma tekabül eder. Bu yaklaşımların ilki, mekanı fiziksel nesneler arası bir fenomen olarak kavrar, ikincisi mekanı fenomenlerin koşulu olarak kavrar.¹⁷⁵ Merleau-Ponty üçüncü bir mekan yaklaşımı öne sürer. Bu mekan, “göreliliğin içindeki mutlak, görüşlerin üzerinden kayıp geçmeyen, bu görüşlere demir atan ve bağlı olan ama bu sırada gerçekçi biçimde onlarla birlikte verilmiş olmayan, onların altüst olmasından sonra da hayatta kalacak bir mekandır”.¹⁷⁶ Kurulmuş olmak kendisi için esas olan bu mekan, kendisi asla belirlemediği halde manzaranın mekansal belirlenimlerini vermektedir.¹⁷⁷

Mekana etkinlik kazandıran, onu kuran bedendir.¹⁷⁸ Merleau-Ponty, bir ilksel mekanı ve bu ilksel mekana referansla farklı seviyelerde kurulmuş olan mekanları var sayar. Ona göre, bir sese sahip olmanın ton değiştirme gücüne sahip olmasına benzer şekilde, bir bedene sahip olmak da mekansal seviyeleri değiştirme ve mekanı anlama gücü taşır. Yaşayan beden, değiştirdiği alanları, ağırlık merkezini oraya yerleştirdiği yerleri algısıyla teşhis eder. Bu anlamda kişi bedenini bir fiili duyular yığını olarak değil, verili bir manzaranın algılanmasında sahip olunan beden olarak deneyimlemektedir. İnsanın dünyasına bu şekilde tutunduğunu düşünen Merleau-Ponty'ye göre mekanın kökeni ya da kökensel deneyimi budur.

Merleau-Ponty, görsel alanın bedeninki olmayan bir yönlülüğü dayattığını fakat bu yönlülüğü kuranın beden olduğunu belirtir. Beden, verili duyular mozaïği olarak hiçbir yönü tanımlayamıyor olsa da eyleyen (*agent*) beden olarak, bir mekansal seviyenin

¹⁷³ Merleau-Ponty, “Dünyamız Tamamlanmamış Bir Eser...”, trc. Ömer Aygün, *Cogito* 88,(2017): 23.

¹⁷⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 202-203.

¹⁷⁵ Alataş, “Merleau-Ponty: Mekanın Teni ve Deneyimin Ontolojisi”, 272.

¹⁷⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 336-337.

¹⁷⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 345-346.

¹⁷⁸ Alataş, “Merleau-Ponty: Mekanın Teni ve Deneyimin Ontolojisi”, 266.

kurulmasında esas rolü oynar. Manzaranın yönlülüğünü deneyimleyen, nesnel mekandaki şey olarak beden değil, mümkün eylemler sistemi olarak bedendir. Bu virtüel beden in fenomenal “yeri” göreviyle ve durumuyla tanımlanmıştır. Dolayısıyla yaşam dünyasında beden herhangi bir yerde değil, yapacağı şeyin olduğu yerdedir.¹⁷⁹

Merleau-Ponty’ye göre, algılanan dünya Eukleides’in homojen uzamındaki o katı çerçeveyi sunmaz. Mekandaki şeyler, mekanın kendisinden, saf mekan düşüncesi de duyuların insana verdiği somut görünümünden kesin hatlarla ayrılabilir değildir. Mekan, bütün şeylere aynı mesafede, bakış açısı olmayan, bedensiz, konumsuz bir gözlemcinin, yani saf zihnin bütün bu şeyleri kendinde toplayabileceği bir eşzamanlı şeyler ortamı değildir.¹⁸⁰ Merleau-Ponty’e göre şeyler, mekanda birlikte-varolurlar. Bu birlikteliği zaman kurar. Aynı algılayan özne için şimdi mevcutturlar ve aynı zaman dalgası içinde sarmalanmışlardır.¹⁸¹ Yine şeylerin kendisini mekanda sunuşu da aniden boş bir mekanda gerçekleşir gibi değil, belli bir manzaranın içinden zuhur eder şekildedir.¹⁸² Merleau-Ponty’deki bu manzara fenomeninin Heidegger’deki muhit fenomenine karşılık geldiği düşünülebilir. Yine fenomenlerin neredeliklerine yönelik şu kabul de Heidegger’le örtüşür içerimler taşımaktadır: “...arzumuzun neye doğru gittiğini, yüreğimizin neden çekindiğini, yaşamımızın neye bağlı olduğunu hissederek fenomenin nerede bulunduğunu öğreniriz”.¹⁸³

Merleau-Ponty, mekan için var saydığı ilksel seviyenin tüm algılarımızın ufkunda olduğunu ama onun ilke olarak asla ulaşamayacak ve açık bir algıda temalaştırılamayacak bir ufuk olduğunu savunur. Sırasıyla içinde yaşanan her seviye, insana kendini sunan bir “ortama” demir attığında belirir. Bu ortamın kendisi ancak daha önceden verilmiş olan bir seviye için mekansal olarak tanımlanmıştır. İnsanın deneyimler dizisi, birinci deneyimine dek, daha önce edinilmiş bir mekansallığı diğerine aktarır:¹⁸⁴

Asla bütünüyle antropolojik mekanlarda yaşamam, kökenlerim beni her zaman doğal ve insanı olmayan bir mekana bağlar. Concorde Meydanı’ndan geçerken ve kendimi bütünüyle Paris’e kaptırdığımı zannederken, Tuileries Bahçesi’nin duvarındaki bir taş a gözlerim takılabilir ve Concorde kaybolur, artık sadece tarihi olmayan bu taş vardır; bu pütürlü ve sarımtırak yüzeyde bakışımı daha da kaybedebilirim ve geriye taş bile kalmaz, sadece belirsiz madde üzerindeki ışığın oyunu vardır. Toplam algım bu analitik algılardan oluşmaz ama her zaman onlara ayrılabilir ve habituslarım sayesinde insani dünyada yerleşmemi güvence altına alan bedenim, bunu tam da önce beni bir doğal dünyaya yansıtarak yapar, bu dünya tıpkı

¹⁷⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 341-339.

¹⁸⁰ Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, 20-24.

¹⁸¹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 373.

¹⁸² Alataş, “Merleau-Ponty: Mekanın Teni ve Deneyimin Ontolojisi”, 281.

¹⁸³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 386.

¹⁸⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 344-

tablonun altındaki tuval gibi diğerinin altında saydamlaşır ve ona bir kırılmalık havası katar.¹⁸⁵

Varoluşun mekansal değil, mekanın varoluşsal olduğunu vurgulayan Merleau-Ponty görüldüğü üzere Heidegger'in mimarileştirilmiş ontolojik mekanlar olarak betimlediği yapıları, antropolojik mekanlar olarak nitelemekle yetinir. Bu mekanları doğal mekan üzerine inşa edilmiş mekanlar olarak anar.¹⁸⁶ Bu bağlamda, geometrik mekanın da dünya-içi-bağıntılarıyla birlikte varoluşun kökensel mekansallığı üzerine temellendiğini öne sürer. Bununla birlikte mekansal deneyimin birliğini savunan Merleau-Ponty, antropolojik mekanları hakiki biricik ve nesnel mekanın bulanık görünüşleri olarak görüp reddeden nesnel düşünceyi eleştirir.¹⁸⁷ Merleau-Ponty'ye göre, fenomenolojinin yeniliği deneyimin birliğini yadsımayıp onu klasik akılcılıktan farklı şekilde temellendirmenin imkanına yönelmiş olmasıdır. O bu imkan gereği, doğal ve ilksel mekanın geometrik mekan olamayacağını vurgular. Deneyimin birliği, "benim önüme onun içeriklerini serecek ve onun üzerinde bana tam bilgi ve tam güç sağlayacak evrensel bir düşünür tarafından güvence altına alınamaz". Merleau-Ponty'ye göre, deneyimin birliğine sadece mümkün nesneleştirme ufukları olan zaman ve mekan tarafından işaret edilebilir. Bu birlik insanı, tikel ortamların hepsini sarıp sarmalayan doğanın veya kendinde-olanın dünyasına bağladığı ölçüde o ortamların her birinden kurtarır.¹⁸⁸ Özetle, insanın mekanla arasındaki bağlar, bedensiz saf bir özneye uzaktaki bir nesne arasındaki bağlar gibi değildir. Mekanda barınan kişilerin doğal çevresiyle arasındaki bağlar gibidir.¹⁸⁹

Fenomenal alanı, algılayan, yaşayan bedenle birlikte yeniden temalaştıran Merleau-Ponty ortaya koyduğu bu belirlenimlerle görünüş ve gerçeklik tartışmalarında dünyayı güvensizleştiren yaklaşımlara itiraz etmektedir. Merleau-Ponty, bu yaklaşımların aksine dünyayı güvenlik vadeden bir ortam olarak değerlendirir. Yani yaşayan bedenin dünyasıyla ilişkisinde esas olan algı kapasitesinin bu dünyayla şüpheyi besleyen bir ilişkiyi değil, inancı besleyen bir ilişkiyi tesis ettiğini vurgular: "Bir algısal hakikat deneyiminde, şimdiye kadar hissedilen uyumluluğun daha ayrıntılı bir gözlemde de devam edeceğini varsayırım; dünyaya güvenirim. Algılamak tek hamlede tüm bir

¹⁸⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 397.

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 397.

¹⁸⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 391-392.

¹⁸⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 398.

¹⁸⁹ Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, 24-25.

deneyimler geleceğini, bunun asla tam olarak güvencesini vermeyen bir şimdiye bağlamaktır, bir dünyaya inanmaktır.”¹⁹⁰

Sonuç olarak, Merleau-Ponty’de mekansal konumun kökeni, kendini ortamına sabitleyen öznenin nesnellik-öncesi konumuna, deneyimine tekabül eder. Mekanın bu nesnellik-öncesi kökensel konumu, dünya-içinde-olmanın kaçınılmazlığına işaret eder şekilde, insanın dünyaya demir atmışlığının ifadesidir. Merleau-Ponty’de mekan, temelde birlikte-varoluştur. Çevreleyen dünya (umwelt), yaşam dünyası, fenomenal alan, manzara ya da ortam, bu kavramların hepsi, bedenın ve mekanın bu birlikte-varoluşuna vurgu yapar. Böyle bir mekan tasavvurunda bedenın ondaki konumlanışı, “mekanın üzerinde yaşayan değil, mekanın içinde yer kaplayan değil; mekan ile birlikte olan ve mekanda vücut bulan bir iletişim aracı” olma şeklindedir.¹⁹¹

Merleau-Ponty’de mekanın yapısı evrenselleştirilebilir formal yapıların bir a priori’si değildir. Onun yapısı daha ziyade, a priori hakikatler düzeyi ile olgusal olanların düzeyi arasında herhangi bir ayırımın olmadığı durumların içindeki yaşamların tarihsel ve kendine özgü açılımında içerikli bütün ilişkilerin iç içe geçmişliğinde ortaya çıkar.¹⁹² Buna bağlı olarak yaşam dünyası, “nesnelerin belirişinin, bir ortamın belirlenimin koşulu olan mekansallık ile yine nesneleri kuşatan bir sis olan virtüel mekanın bileşimidir”. Hareketli varoluşuyla beden, virtüel mekana kayıtlı olanakları, mekansallıkları açması, canlandırmasıyla yaşam dünyasının oluşumunun açıklayıcısıdır. Bu anlamda beden, “sadece çevrenin etkisinde olan bir nesne değil, kendi devinimleri ve hareket biçimleriyle onu esneten, şeyleri etrafında tutan ve onunla bütünleşen bir faildir.”¹⁹³ Merleau-Ponty’nin geliştirdiği bu beden fenomenolojisi Elizabeth Grosz gibi bedene yönelik düşünce üreten isimlerin referans kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Merleau-Ponty’nin beden analizlerine farklı bir boyut katan Grosz’un düşünceleri, bedeni farklı formlarda düşünme gereğine yaptığı vurgu açısından burada anılmaya değerdir.

1.4.3. Farklı Bedenler

Elizabeth Grosz, zihin-beden karşıtlığını gündelik yaşam ve deneyim bağlamında sorunsallaştırarak beden ve mekan ilişkisini buna bağlı olarak ele alır. Grosz, bedeni

¹⁹⁰ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 402.

¹⁹¹ Alataş, “Merleau-Ponty: Mekanın Teni ve Deneyimin Ontolojisi”, 279-280.

¹⁹² Glen A. Mazis, “Hearkeing to the Night for the Heart of Depth, Space, and Dwelling”, in *Merleau-Ponty: Space, Place, Architecture*, ed. Patricia M. Locke and Rachel Mccann (Athens-Ohio: Ohio University Press, 2015), 29.

¹⁹³ Alataş, “Merleau-Ponty: Mekanın Teni ve Deneyimin Ontolojisi”, 282-283.

anlama biçimleri açısından doğa bilimlerini olduğu gibi toplumsal ve beşeri bilimleri de yetersiz görür. Beden(ler)in tarihdışı, kültür öncesi ya da doğal nesneler olarak kavrandıklarını, böyle olduğu için de hakkıyla anlaşılmadıklarını düşünür. Bunu söylerken bedenlerin sadece onlara dışsal olan toplumsal baskılar tarafından yazılmış, işaretlenmiş, nakşedilmiş şeyler olduğunu iddia etmez. Bedenlerin bizzat doğanın kendisinin oldukça toplumsal olan yapısının ürünleri ve doğrudan sonuçları olduklarını savunur. Grosz’a göre mesele, “bedenin temelde kendisi aynı kalırken, tarihsel, toplumsal ve kültürel ihtiyaçlarla belirlenmiş çeşitli biçimlerde temsil edilmiş olması değil; tüm bu etkenlerin, aktif biçimde belirli tipte bir beden olarak bedeni üretmesidir.” Yani, bir yanda gerçek maddesel bir beden, diğer yanda da bedenin kültürel ve tarihsel temsilleri duruyor değildir. Böyle bir ayrımın yokluğunda, tüm bu temsiller ve kültürel yazın, bedenlerin kurulmasında ve bedenlerin oldukları biçimde üretilmesinde etkindir.¹⁹⁴

Grosz, filozofların insanı dikotomik biçimde iki karşıt özellikten yapılma bir varlık olarak ele alışlarını problemlerin temeli sayar. Zihin-beden şeklindeki dikotomik kavrayışa dayanan ilişkilendirmelerde bedenin sürekli olarak değersizleştirilmiş terimlerle kodlanageldiğini vurgular. Dahası, mevcut haliyle felsefenin bedenin, özellikle de erkek bedeninin inkarı üzerinden ve bedensiz bir terim olarak zihnin yüceltilmesi aracılığıyla kurulmuş bir bilme biçimi/rasyonallite biçimi olduğunu öne sürer. Grosz’a göre, Antik Yunan’da ayrı ve bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışından bugüne, felsefe kendisini beden fobisi (*somatophobia*) üzerine inşa etmiştir.¹⁹⁵

Düalizmin kurucusu Descartes’ta, zihin ve bedenin kendi kendine yeten ve bağımsız sahalarda var olan, birbiriyle bağdaşmaz özellikler taşıyan iki töz şeklinde ele alınması birçok felsefi problemi beraberinde getirmiştir. Problemlerin temelini bu iki tözün, “gündelik yaşamda ve deneyim bakımından bağlantılı bir oluş” sergilemeleri oluşturur. Grosz, düalizmin sadece bu türden çözilemeyen felsefi problemler ortaya çıkarmakla kalmadığını, bilinci gerçekte dışarıya kapalı bir adaya, onun başkalarıyla, dünyayla ve kendi bedeniyle ilişkisini, bir dizi dolayımlanmış yargının ve çıkarsamanın sonucuna dönüştürdüğünü belirtir. Buna karşın Grosz, organik bedenlerin kendine özgü karmaşıklıkları olduğunu, bedenlerin içsel, ruhsal ve anlamlandırmaya dair bakış açısı geliştirdiklerini, bilinç ve perspektif inşa ettiklerini ve aynı anda bunlar tarafından da inşa

¹⁹⁴ Elizabeth Grosz, *Uçucu Bedenler*, trc. Kevser Güler (İstanbul: Nota Bene Yay., 2020), 12-14.

¹⁹⁵ Grosz, *Uçucu Bedenler*, 25-30.

edildiklerini savunur. Hem doğa bilimlerinin hem de beşeri bilimlerin beden söz konusu olduğunda bunları görmeyi reddettiğini vurgular.¹⁹⁶

Grosz, felsefi gelenek içinde zihin-beden yaklaşımı noktasında farklı bir yere konumlandığı Spinoza'yı da anar. Descartes'ın birbirine indirgenemeyen iki farklı ve karşıt tözü, Spinoza'da bir ve aynı tözün farklı görünüşleri kabul edilir ve birbirlerinden ayrılamazlıkları esas alınır. Bu ayrılamazlık esas alındığında, etkileşim sorunu geçersizleşir. Beden zihnin mekanı olduğu ölçüde, zihin de bedenin o ölçüde fikri kabul edilir. Grosz'a göre, Spinoza zihin-beden düalizmini yerinden etmekle kalmaz, aynı zamanda doğa ve kültür, öz ve toplumsal inşa düşüncesi arasındaki süregelen karşıtlığı da sarsar. Bedenleri tarihin, toplumsalın ve kültürel olanın dokuduğu bir canlılık olarak anlar. Spinoza'nın bu şekildeki monizmi, Kartezyen düalizmden belirgin bir fark taşısa da Grosz, onun da kendi içinde sınırları ve sorunları olduğunu düşünür. Monist olsa da Spinoza'nın, ruhsal/fiziksel paralelciliği üstlendiğini savunur. Ayrıca, Spinoza'nın bütünsel ve holistik bir beden (*özne*) anlayışına sahip olmasını, bedeni tamamlanmış ve bütünleşik bir sistem olarak görmesini sorunlu bulur.¹⁹⁷

Grosz, bedenlerin kendinde şeyler olarak anlaşılamayacağını belirtir. Bedenin özgüllüklerinin ırk, sınıf, kast ve din gibi birçok nosyonla birlikte şekillendiğini savunur. Zihnin zorunlu olarak bedene bağlı oluşu ve onun bir parçası oluşu, diğer taraftan bedenin özgüllüklerini şekillendiren bu nosyonların varlığı, bedenlerin tekil evrensel bir modelde birleştirilmesinin imkansızlığını ortaya koyar. Öznelliğin aldığı tüm bu biçimler genellenebilir değildir. Bu şekildeki bir genellenebilirlik ideali olarak Hümanizme atıfta bulunan Grosz, bu idealleştirme sürecinin şiddet, kayıp, dışlama gibi deneyimleri de beraberinde getirdiğine dikkat çeker.¹⁹⁸

Her bedeni kendi özgüllüğünden hareketle tanıma gayretine önem veren Grosz, hiçbir bedene “herkese aynı anda hitap eden tek bir normun ya da idealin taşıyıcısı rolü” yüklenmemesi gerektiğini savunur. Bu gerekliliğe bağlı olarak nasıl bir alan tasavvur edilmelidir? Grosz'a göre, bu alan, tüm beden tiplerinin, herhangi bir şiddet ya da uyarılma (*transcription*) söz konusu olmadan yerleşebileceği ve böylece adil ve eşit bir değerlendirmenin mümkün olacağı, homojen tek bir alan değildir. Bu, alanın üzerine kurulduğu ölçütleri ve bu ölçütlere kaynaklık eden çıkarları gölgede bırakan liberal paradigmanın alanını tanımlar. Grosz'un savunduğu alan, “süreksiz, homojen olmayan,

¹⁹⁶ Grosz, *Uçucu Bedenler*, 30-33.

¹⁹⁷ Grosz, *Uçucu Bedenler*, 35-39.

¹⁹⁸ Grosz, *Uçucu Bedenler*, 47-48.

tekil olmayan ve tipler arasındaki farkları, kıyaslanamazlığı, mesafeleri ve boşlukları teslim eden, yani farklı çeşitlilikte perspektifler ve çıkarlar tarafından düzenlenmiş ve bunlarla kurulmuş” bir alandır. Bu bağlamda beden, ne özel ne kamusal ne salt kendilik ne başkası, ne sadece doğal ne kültürel, ne ruhsal ne toplumsal, ne içgüdüsel ne öğrenilmiş, ne genetik ne de çevresel olarak belirlenmiş değildir. Grosz’a göre, beden bu ikili terimlerin dışına çıkılarak konuşulabilecekse, bu yeni terimler ve farklı kavramsal çerçeveler sayesinde mümkün olacaktır.¹⁹⁹

Grosz’da beden imgesi anatominin olduğu kadar, öznenin psikolojisinin ve toplumsal-tarihsel bağlamının da bir fonksiyonudur. Grosz, beden imgesini son derece akışkan ve dinamik, değişim halinde, içi ve dışı, dışarda tutmak ve içeri almak açısından güçlü addeder. Bedenin açıklıklarını ve yüzeylerini ilgilendiren duyarlılık bölgeleri olduğu gibi, bedenın dışında da kendini çevreleyen boşluğu işgal eden kendisi de bedene dahil olan bir bölge bulunduğunu belirtir. Bu çevreleyen güvenlik mekanının ölçüsü ve biçimi bireysel, cinsel, ırksal ve kültürel olarak çeşitlilik gösterir. Grosz, bu alanın aynı özne için dahi tek biçimli olmadığını vurgular ve mekansallığın, yani öznenin bedenini içeriden ve dışarıdan saran mekanın, beden imgesinin sınırlarını ve biçimini belirlemede etken olduğunu belirtir. Grosz’a göre, iç kaynaklı duyuların yaşanan mekansallığı, toplumsal mekanın kişilerarası iletişim mekanı, bilimsel ve sanatsal da kapsayacak biçimde kültürel temsilin nesnel ya da bilimsel mekanı, her biri bu süreçte rol sahibidir. Beden imgesinin sınırlarını, biçimini belirleyen mekan uyarınca, bedenın yüzeyiyle temas eden her şey, beden imgesine dahil olur. Öznenin sürekli şekilde etkileşimde olduğu nesneler, araçlar, aletler kullanımları sırasında beden imgesinin yaşamsal parçaları haline gelirler.²⁰⁰ Dolayısıyla beden imgesi, zorunlu olarak beden ve çevreleyen mekanın ilişkisini, başka nesneler ve bedenlerle ilişkileri koordine eden yatay ve dikey eksenler arasındaki ilişkileri içeren bir imgedir.²⁰¹

Grosz, kendi beden yaklaşımını desteklemesi anlamında Merleau-Ponty’nin beden ve deneyim noktasındaki düşüncelerini özellikle anar. Grosz’a göre, Merleau-Ponty’nin yaşanan deneyime ve beden-özneye odaklanması, bunların önceliğinde ısrar etmesi, politik değerlendirme gibi farklı deneyim değerlendirmelerinin önünü açmaktadır. Merleau-Ponty’nin yaşanan deneyim anlayışı bu değerlendirmeleri mümkün kılan noktalar barındırmaktadır. Bunların ilki, deneyimi tarifsiz, sorgulanamaz, verili bir

¹⁹⁹ Grosz, *Uçucu Bedenler*, 50-53.

²⁰⁰ Grosz, *Uçucu Bedenler*, 127-128.

²⁰¹ Grosz, *Uçucu Bedenler*, 133.

kategori olarak aşığı görmenin reddidir. İkincisi, post-yapısalcılık ve antihümanizmde yapıldığının aksine, Merleau-Ponty’de deneyim, basitçe güvenilirmez ya da ideolojik bulunup uzaklaştırılmaz, dikkatle açıklanması gereken bir şey olarak görülür. Bu anlamda deneyim, felsefe ve bilgi üretimi adına doğrudan ve dolaysız geçerlilik zemini olduğu gibi teörinin aşırılıklarının değeriendirilmesi için de bir ölçüttür. Grosz, üçüncü bir nokta olarak da deneyimin zihin ve bedeninin orta noktasında konumlandırılmış olmasını vurgular. Deneyim sadece bilincin ayrıcalıklı yeriyile ilişkili değil, aynı zamanda her zaman zorunlu olarak bedendir. Deneyim bedensel olarak kurulur, öznenin bedenleşmesinde ve bedenleşmesi sayesinde mümkündür. Dolayısıyla, zihin ve beden arasında, bunların yaşanan bir aradalığındadır.²⁰²

1.5. Birinci Bölüm Değerlendirme

Bu tezin kurucu kavramı olan ve düşünsel ayağının ilkinin oluşturan “yaşam dünyası” kavramı Husserl’in fenomenolojisinde ortaya çıktığı biçimiyle tezin birinci kısmında ele alınmıştır. Burada Husserlci anlamıyla yaşam dünyası, insanın yaşamında halihazırda verili kabul ettiği, en iyi bildiği ve deneyimi yoluyla tipolojisine her zaman aşına olduğu dünya olarak anlaşılmıştır. Gerçek ve olası bütün eylemlerin, eyleyişlerin zemini görülen bu dünya, daha ziyade insanın gündelik yaşam sahnesi olmuştur. Bu anlamda da insan fenomenal bir çerçeve olan yaşam dünyasında gündelik varoluşunu yerleşik biçim(ler)de deneyimleyen varlık olarak öne çıkarılmıştır.

Yaşam dünyası gündeliklik, şeyler, başkaları, mekan gibi kavramsal uzantıları itibariyle Husserlci bir fenomenolojide ortaya çıkmış olmakla birlikte, bu dünya aynı zamanda Husserl’in bilimsel idealleşme yüzünden temellendirmekte yetersiz kaldığı dünya olmuştur. Bu sebeple tezin birinci bölümü, Heidegger ve Merleau-Ponty’nin fenomenolojilerine bağlı bir yaşam dünyası betimlemesine hasredilmiştir. Bu bölümde vurgulandığı üzere Heidegger’in *Varlık ve Zaman* eseri yaşam dünyasını açılması ve ona sağladığı felsefi temelle öne çıkmış bir eserdir. Dolayısıyla gündelik tavır dahilindeki *yaşama* tecrübesini daha tam bir biçimde betimlemesi sebebiyle bölüm Heidegger’in *Varlık ve Zaman* yanında *İnşa Etmek İkamet Etmek Düşünmek* isimli eserindeki kavramsallaştırmalarla örölmeye başlanmıştır. Devamında da Merleau-Ponty’nin yaşam dünyasını deneyimleyen beden fenomenolojisine yer verilmiştir.

²⁰² Grosz, *Uçucu Bedenler*, 146-147.

Heidegger, yaşam dünyasını temellendirirken insanın fiili varoluş durumu olan hergünlüğü esas almıştır. İnsanın öncelikle ve çoğunlukla öyle yaşamasının ifadesi olan hergünlük insanın pozitif fenomenal karakteri olarak belirlenmiştir. İnsanın bu fenomenal karakteri onun dünya-içinde-olmasını, varoluşunu dünya-içinde deneyimlediği olgusunu görmeyi de beraberinde getirmiştir. İçinde-olma, insanın aşına olduğu dünyada belli meşguliyetler uyarınca belli yerlerde bulunmasını, belli yer(ler)de ikamet etmek yoluyla hayatını idame ettirmesini ifade etmiştir. İnsanın günlük yaşamdaki davranışlarının çeşitliliği, dünyayla ilişkilенmesinin farklı tarzları olan çalışması, dinlenmesi, yemesi içmesi gibi eylemleri, dünya-içinde-varolmasının tezahürleri olarak görülmüştür. İnsanın içinde-olmaya bağlı meşguliyetleri onun kendine bir deneyim sahası kurmasını ve böylece bir çevreye, bir “dünyaya” sahip olmasını açıklamıştır. Birlikte deneyimlenen dünya ya da en yakın çevreleyen-dünya şeklinde de ifade edilen bu dünya, Dasein’ın içinde yaşadığı, biçim verdiği ve diğer varolanlarla karşılaştığı yer olarak tanımlanmıştır.

İnsan çevreleyen-dünyasında meşguliyetleri uyarınca gereçler kullanmak durumunda olan bir varlık resmedilmiştir. Heidegger’de el-altındakilerin ifadesi olan gereçler, teorik bir “dünya” bilgisinde nesne kılınan şeyler değil kullanılan, üretilen, hayatın idamesinde belli bir işe yararlılıkları olan şeyler olarak tanımlanmıştır. Heidegger dünyayı a priori bir anlamlılık bütününü olarak görmüştür. Bu bütün, el-altında olan şeylerin taşıdığı atıf ağlarına yastır. Dolayısıyla çevreleyen-dünyanın bir başka ifadesi olan anlamlılık dünyası imkanlılıklarla/gereçlerle, yani mümkün kullanımlarla donanmış şekilde betimlenmiştir.

Heidegger, gereçlerle olduğu gibi başka insanlarla karşılaşma deneyiminin mekansal çerçevesini de çevreleyen-dünya olarak belirlemiştir. Dolayısıyla Dasein, dünyayı başkalarıyla birlikte paylaşır; başkalarıyla birlikte ikamet eder şekilde deneyimler. İçinde-olmak, başkalarıyla birlikte-varolmadır. Bununla birlikte, Heidegger’de insan başkalarıyla birlikte-varolmanın içine soğurulmuşken, “kendi” değil “herkes” olarak tanımlanmıştır. Bu “herkes” insanın kendine yönelik önontolojik anlayışını onlardan sağladığı yekundur. Gayrisahihliğin ifadesi olan “herkes” arızı değil, Dasein’ın pozitif yapısına ait asli bir fenomen olarak görülmüştür. Heidegger’de herkes, sosyal etkileşimlerin gerçekleştiği bağlam olmaktan daha fazlasını, bu sosyal etkileşimlerin ve kişiler arası ilişkilerin nasıl biçimleneceğini de belirleyen bir boyuta sahip şekilde tanımlanmıştır. Herkes, üstlenilen ve gerçekleştirilen rollerin, normların, pratiklerin ve davranışların bütününü, yani Dasein’ın gündelik varoluş biçimini

şekillendiricidir. Böyle olmakla herkes, Dasein'in anlama biçimini yönlendirmekte, onu çoğunluğa tabi kılmakta ve kendi sorumluluğunu üstlenmekten alıkoyma gibi sahil olmayan kiplerle nitelenmiştir. Heidegger'de gayrisahihliğe karşın Dasein'in kendi olmasının ifadesi olan sahillik gündelik toplumsal dünyadan bir kopuş ya da onu aşma eğilimi olarak anlaşılmamıştır. Herkes'in Dasein'in varlığının özsel yapısı olması, onun kendisini ya sahil ya da sahil olmayan tarzda göstermesi olarak yorumlanmıştır. Sahillik, sahil olmama durumundan tam bir kopuş değil, daha farklılaşmış bir varoluş tarzına doğru hareket olarak anlaşılmıştır. Bu harekette gündeliklik değil onun deneyimlenme biçimi dönüştürülmeye çalışılır. Dolayısıyla herkes, basitçe üstesinden gelinecek ya da aşılacak varlık değil, rolü yeniden biçimlendirilebilir statik olmayan bir varlık olarak tanımlanmıştır.

Yaşam dünyası/çevreleyen-dünya, mekanı da fenomenolojik bir kavrayışa taşımıştır. Heidegger, mekanın dünyayı nasıl kurduğı sorusuna Dasein'in mekanlaştırmada edimiyle cevap vermiştir. İnsan ya da insanlar dünyayı mekanlaştırmak kurup deneyimlemek durumundadırlar. Gereçler ve insanlar adına mekanlaştırmak kurulan bu dünya, geniş anlamıyla çevreleyen-dünya, muhit olarak tanımlanmıştır. İnsanın varoluş itibarıyla dünyayı belli meşguliyetler, davranışlar, yapıp etmeler çerçevesinde deneyimlemek durumunda olan bir varolan olması onun gereçler üretmesi, bu gereçlere mekan sağlaması anlamına gelmiştir. Bu yüzden Heidegger fenomenolojisi mekanın özne içinde olduğunu ya da dünyanın mekan içinde olduğunu ileri sürmemiştir. Mekan insan tarafından belli amaçlarla açılan yer, mekanlaştırılmış yer olarak anlaşılmıştır. Heidegger mekanın a priori olduğunu düşünmüş ama bu a priorilik insanın mekansal varlığıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla mekanın önce gelmesi, bir muhit olarak kurulmuş mekanla karşılaşmanın önce gelmesi olarak belirlenmiştir. Heidegger'de muhit salt homojen bir mekan değil, anlamlı bütünler içinde yerleşik gereçlerle, insanlarla dolu bir deneyim alanı olarak resmedilmiştir. Dolayısıyla çevrenin mekansallığının yapılandırılmışlık yoğunluğu farklı olsa da insanın salt doğa durumundan ziyade yapılmış çevreler içine dahil olduğu görülmüştür. Çevrenin önceden verilmişliği ile insanın ona katkısı eşzamanlıdır. Kendi varoluşuyla muhitin bir parçası haline gelen insan, aynı zamanda bu muhitin kurulmasına katkıda bulunur şekilde anlaşılmıştır. Özetle, Heidegger'de hem *Varlık ve Zaman* hem de *İnşa Etmek İkamet Etmek Düşünmek* isimli metin, mekanın dünyayı tesis etmesini insanın mekanlaştırmacı tutumu ile açıklamıştır. İnsanın gündelikliğine bağlı meşguliyetleri yoluyla ortaya koyduğu tek tek mekanlar ya da bu mekanları kapsayan daha geniş çevreleyen-mekan böylesi bir tesisin örneği

kılınmıştır. Dasein bu sebeple “dünya kurucu” olarak da nitelenmiştir. Bu bağlamda insan yeryüzünde mukim ise mekanlaştırmak, inşa etmek durumundadır. Başka bir ifadeyle, temel ontolojik bir deneyim olan gündelik dünya deneyimi inşa etmeyi beraberinde getirmektedir. Heidegger’de inşa etmek bizatihi ontolojik bir eğilim olarak tanımlanmıştır. İnsanın inşa ettiği mekan da iki noktayı ayıran aralık, insanın yer aldığı bir yayılım ya da nitel açıdan yansız, izomorf ve soyut bir kap değil, ikamet edilen muhitin kendini ortaya sermesine izin verdiği şey, yani inşa edilmiş köprü, ev, vb. şeklindeki bina örnekleri olarak anlaşılmıştır.

Kavramsal düzeyde gündeliklik, gereçler, çevreleyen dünya, muhit ya da yaşam dünyası diye anlaşılan dünya noktasında Heideggerci ontolojik açıklamalar burada referans kabul edilmekle birlikte, birinci bölümde fenomenolojisine yer verme gereği duyulan bir diğer isim de Merleau-Ponty olmuştur. Onun yaşam dünyası merkezli beden fenomenolojisi tezde vurgulanmak istenen mekan deneyimi perspektifini genişletmek adına önemli görülmüştür.

Merleau-Ponty’de yaşam dünyası, insana duyularla ve gündelik yaşamındaki tutumlarla yani yaşayan bedeni yoluyla açılan bir dünya olarak resmedilmiştir. Onda beden her şeyden önce dünyada varolmanın, dünyayla iletişimin aracı ya da dünyaya demir atma biçimi olarak görülmüştür. Bedenli oluşla perspektifli biçimde varoluşu kastederek algının bu perspektifli özelliğini nesnenin insanın dünyasına dahil oluşunun imkanı görmüştür. Perspektifin nesnelerin kendini gizleme biçimi olduğu kadar kendini açığa çıkarma biçimi olduğunu vurgulamıştır. Bu çerçevedeki görmeyi de kendini gösteren varlıkların evrenine girme, bakılan nesnede ikamet etmek olarak tanımlamıştır. Merleau-Ponty bir şeyin farklı niteliklerinin (renk, tat, koku...), “görme”, “koku”, “dokunma” gibi her bir duyunun kendi dünyasından gelen farklı veri şeklinde ele alınmasına itiraz etmiştir. Her niteliğin diğer duyulara özgü niteliklere kapı açtığını, her bir niteliğin o şeyin birliğini doğruladığını belirtmiştir.

Merleau-Ponty’de mekansal şekiller ya da mesafeler nesnel mekanın farklı noktaları arasındaki ilişkiler olmaktan ziyade, bedenin perspektif odağı arasındaki ilişkiler olarak anlaşılmıştır. Bu ilişkiler insanın yerin yatay ve dikeyinde, bir *burası*’nda ve *şimdi*’de demir atmışlığını sınama, talep etme ve değişikliğe uğratmasının farklı tarzları görülmüştür. Heidegger’den farklı olarak Merleau-Ponty’de mekan “görelî olanın içindeki mutlak, görünüşlerin üzerinden kayıp geçmeyen, bu görüşlere demir atan ve bağlı olan ama bu sırada gerçekçi biçimde onlarla birlikte verilmiş olmayan, onların altüst olmasından sonra da hayatta kalan şey” şeklinde belirlenmiştir. Mekana etkinlik

kazandıran, onu kuran bedendir. Bir ilksel mekan ve bu ilksel mekana referansla farklı seviyelerde kurulmuş olan mekanları var sayan Merleau-Ponty, bir bedene sahip olmanın da mekansal seviyeleri değiştirme ve mekanı anlama gücü anlamına geldiğini düşünmüştür. Yaşayan beden, değiştirdiği alanları, ağırlık merkezini oraya yerleştirdiği yerleri algısıyla teşhis etmektedir. Bu anlamda kişi bedenini bir fiili duyular yığını olarak değil, verili bir manzaranın da algılanmasını sağlayan dinamik bir beden olarak deneyimlemektedir. Bedenin perspektifle mekan kurucu ve mekanla kurulan olduğunu düşünmek Merleau-Ponty’de mekanın kökenini ya da kökensel deneyimini ortaya koyar. Dolayısıyla beden de verili duyular mozaïği olarak değil eyleyen (*agent*) beden, nesnel mekandaki şey olarak beden değil; mümkün eylemler sistemi olarak anlaşılmış bir bedendir. Beden yaşam dünyasında yapıp etmelerin gerektirdiği fenomenal bir “yer”dedir. Merleau-Ponty’de mekansal konumun kökeni, insanın dünyaya demir atmışlığıdır. Beden, mekanın üzerinde yaşayan değil, mekanın içinde yer kaplayan değil, mekan ile birlikte olan ve mekanda vücut bulan bir iletişim aracı olarak resmedilmiştir. Merleau-Ponty’de yaşam dünyası nesnelerin, bir ortamın belirişinin koşulu olan mekansallık ile yine nesneleri kuşatan bir sis olan virtüel mekanın bileşimini ifade etmiştir. İşte beden virtüel mekana kayıtlı olanakları, mekansallıkları açıp canlandırarak yaşam dünyasını oluşturan temel unsur olarak görülmüştür.

Husserl’de ve Heidegger’de yaşam dünyası tasviri Merleau-Ponty’deki bedenin ve mekanın birlikte-varoluşuyla birleştirilmiştir. Fakat Merleau-Ponty’deki bu kabüllerde beden sanki evrensel bir görünümle sunulmaktadır. Bundan dolayı tartışmaya Grosz’un farklı bedenler vurgusu eklenmiştir. Grosz bedenleri tarihin, toplumsalın ve kültürel olanın dokuduğu bir canlılık olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Bedenin özgüllüklerinin ırk, sınıf, kast ve din gibi birçok nosyonla birlikte şekillenebildiğine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bedenlerin tekil evrensel bir modelde birleştirilmesinin imkansızlığını vurgulamıştır. Her bedeni kendi özgüllüğünden hareketle tanıma gereğine inanan Grosz’un mekan tasavvuru da buna göre şekillenmiştir. Bunun gereği olarak liberal homojen bir mekana itiraz etmiş süreksiz, homojen olmayan, tekil olmayan ve tipler arasındaki farkları, kıyaslanamazlığı, mesafeleri ve boşlukları teslim eden, yani farklı çeşitlilikte perspektifler ve çıkarlar tarafından düzenlenmiş ve bunlarla kurulmuş bir mekan önermiştir. Grosz, bedeni ne özel ne kamusal ne salt kendilik ne başkası, ne sadece doğal ne kültürel, ne ruhsal ne toplumsal, ne içgüdüsel ne öğrenilmiş, ne genetik ne de çevresel şeklindeki dikotomilerle özdeşleştirmekten kaçınma gereğine inanmıştır. Grosz’da beden imgesi anatominin olduğu kadar, öznenin psikolojisinin ve toplumsal-

tarihsel bağlamının da bir fonksiyonu görülmüştür. Buna bağlı olarak beden imgesinin sınırlarını, biçimini belirleyen mekan uyarınca, bedenin yüzeyiyle temas eden her şey, insanın sürekli şekilde etkileşimde olduğu nesneler, araçlar, aletler beden imgesine dahil şeyler olarak anlaşılmışlardır. Dolayısıyla beden imgesi, zorunlu olarak beden ve çevreleyen mekanın ilişkisini, başka nesneler ve başka bedenlerle ilişkileri koordine eden yatay ve dikey eksenler arasındaki ilişkileri içeren bir imge olarak tanımlanmıştır.

Özetle, Heidegger insanı dünyasını eliyle kurmak durumunda olan bir varlık olarak betimlemiştir. İnsan böylesi bir kuruculukta fail gösterilmiştir. Merleau-Ponty'de ise bedenin failliği algılar ve hareket üzerinden vurgulanmıştır. İnsanın mekan inşası antropolojik bir eğilime hasredilmiştir. Merleau-Ponty deneyimi birleştirmeyi hedeflese de ilksel, antropolojik gibi mekansal seviyeler var sayarak deneyimi başka bir şekilde bölmüş görünmektedir. Bu kıyas uyarınca, Heideggerci mekan fenomenolojisi yaşam dünyası deneyiminin mekansal kurulumu açıklaması bakımından, Merleau-Ponty'nin beden kavramı ise, Grosz'un eleştirisi dahilinde mekan deneyimini sorunsallaştırmada farklı potansiyeller içermesi açısından şehri felsefi olarak temellendirmede referans alınmıştır. Bu bağlamda, yaşam dünyası insanın gündelik fenomenal karakteri gereği anlamlı gereç bütünlükleri kurarak, mekanlaştırarak biçimlendirdiği ve deneyimlediği varoluşsal eylem alanı olarak betimlenmiştir. Böylesi bir betimlemedeki temel amaç aslında yaşam dünyasını belli bir formda ele almanın önünü açmaktır. Bu form şehirdir. İster yaşam dünyası ister çevreleyen dünya ya da muhit ya da fenomenal alan denilsin, tezde şehir böylesi bir alanı niteleyen belirgin bir form olarak düşünülüp ele alınmaya imkan tanıyan bir ikamet biçimi olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla şehir mekanı bir yaşam dünyası, belli bir çevreleyen muhit olarak ele alınacaktır.

2. BÖLÜM: BİR YAŞAM DÜNYASI BİÇİMİ: ŞEHİR

Önceki bölümde genel bir yaşam dünyası resmi sunuldu. Bu bölümde de yaşam dünyasını/çevreleyen dünyayı ele almayı sürdürüyor olacağız ama artık bunu belli bir forma has olarak yapacağız. Bir yerleşim mekanı olan şehrin kendine has bir yaşam dünyası formu olduğunu öne sürerek, bundan sonra şehir mekanının deneyimini betimlemeyi esas alacağız. Birinci bölümde ortaya koymaya çalıştığımız gündelik hayat dahilindeki *yaşama* deneyimini şehir mekanında gündelik hayat dahilinde *yaşama* deneyimi şeklinde düşünmeyi deneyeceğiz. Aslında Edward Casey de Heidegger'in paylaşılan dünya şeklinde resmettiği dünyayı, şehir olarak görmek gerektiğini belirtir. Casey, Heidegger'in, her zaman belli bir yerde (*the place*) orada (*there*) tarihsel orada-oluş (*historical being-there*) gibi ifadelerle, özellikle de tarihsel oradalığın yeri ile daha ziyade şehri kastettiğini düşünür. Buna bağlı olarak şehrin, dünyanın en etkili şekilde orada inşa edildiği yer olduğunu vurgular.²⁰³

Casey'in ifadelerinin bizi desteklemesi gibi Turgut Cansever'in şu ifadeleri de şehri bir yaşam dünyası olarak düşünme noktasında bizi destekler:

Şehir insanın hayatını düzenlemek üzere meydana getirdiği en önemli, en büyük fiziki ürün ve insanın hayatını yöneltten çerçeveyen yapıdır. [...] Şehir, toplumsal hayata, insanlar arasındaki ilişkilere biçim veren, sosyal mesafelerin en aza indiği, bu ilişkilerin en büyük yoğunluk kazandığı yerdir.²⁰⁴

Yirmi birinci yüzyılın üçüncü on yılına yaklaşıldığı bu günlerde dünya nüfusunun çoğunluğunun şehirlerde yaşayacağı bir dönüm noktasına doğru da gidilmektedir. Bu olgu, şehir mekanına güncel ve felsefi bir ilgiyi de beraberinde getirmektedir.²⁰⁵ Şehrin yirmi birinci yüzyıl itibarıyla yeryüzünün ana yerleşim mekanı olma özelliği kazanmasına bakacak olursak, birinci bölümde resmettiğimiz dünya-içindeliği gündelik hayat uyarınca deneyimleyen insan tipolojisinin çoğunluğunun şehirlerde yaşayan insanlardan oluştuğunu söyleyebiliriz.

Şehir hem zamanı hem mekanı düzenler. Fakat bu tezde birinci bölümden itibaren mekan deneyimi temele alındığı için yaşam dünyasının şehir formuna dönüştürülmüş biçiminde de mekan deneyimi odakta olmaya devam edecektir. Dolayısıyla şehir,

²⁰³ Casey, *The Fate of Place*, 261-262.

²⁰⁴ Turgut Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari* (İstanbul: Timaş Yay., 2006), 103.

²⁰⁵ Debra Benita Shaw, *Posthuman Urbanism* (London&New York: Rowman&Littlefield, 2018), 3.

deneyime daha ziyade mekansallığı noktasında konu edilecektir. Aslında mekanı zaman karşısında bu şekilde öne çıkarmanın dayanakları da vardır. Mekanın kişisel deneyimleri oluşturmada zamandan daha etkin olduğu, yaşam algısının zamandan ziyade mekan üzerinden gerçekleştiği düşüncesi bunun bir örneğidir.²⁰⁶

2.1.Şehirde Hergünkülük ve Fail Oluş

Birinci bölümde görüldüğü üzere, insan dünyayı gündelik hayat dahilinde deneyimlemek durumunda olan bir varlıktır. İnsanın çalışması, üretmesi, yemesi-içmesi, dinlenmesi gibi dünyayla meşgul olmasının farklı tarzları onun gündelikliğinin tezahürleridir. Bu anlamda gündelik hayat alışkanlıkları, rutinleri, rolleri, ilişkileri, kullanımları içeren bir fenomendir. Bununla birlikte gündelik hayatın mahiyeti itibariyle kavranması açısından hala zorluklar ve müphemlikler içeren bir alan olarak görüldüğünü de vurgulayalım.²⁰⁷

Hergünkülük ya da yaygın kullanımıyla gündelik hayat fenomenologlar yanında farklı düşünürlerin de gündemini meşgul etmektedir. Michael Gardiner, Heidegger'in yaklaşımlarına benzer şekilde, gündelik hayatın deneyimdeki doğrudanlığını şöyle ifade eder:

Gündelik hayat bizim doğayla dönüştürücü bir praksis içine girdiğimiz, yoldaşlığı ve aşkı öğrendiğimiz, iletişimsel becerileri edinip geliştirdiğimiz, normatif kavramları pragmatik biçimde formüle edip uyguladığımız, çok çeşitli arzuları, acıları ve coşkunlukları hissettiğimiz ve eninde sonunda sönümlendiğimiz hayati önemdeki çevredir. Kısacası gündelik hem bireysel hem de kolektif anlamda, bizim kendi çok yönlü becerilerimizi geliştirdiğimiz ve tümüyle bütünleşip gerçek anlamda *insan* olduğumuz yerdir.²⁰⁸

Gündelik hayatın çok boyutluluğuna, akışkanlığına, değişkenliğine ve kırılganlığına dikkat çeken Gardiner, bu hayatın içerdiği potansiyelleri görme gereğine inanır. Gündelikliğin aleladelik anlayışıyla özdeşleştirilip değersizleştirilmesine itiraz eder.²⁰⁹ Gündelik hayat modernliğe geçişle birlikte siyaset, sanat ve bilim gibi “üst düzey” uğraşlara nazaran bir “artık” gibi algılanma durumunda kalmıştır. Buna karşın Gardiner, çağdaş toplumların gündelik hayatı kendisine mesken tutmaya, rutin praksisin

²⁰⁶ Ahmet Alkan, *Ontoloji ve Planlama* (İstanbul: YEM Yay., 2022), 112.

²⁰⁷ Wladimir Fischer-Nebmaier, “Space, Narration, and the Everyday”, in *Narrating The City*, ed. Matthew P. Berg et al (New York & Oxford: Berghahn, 2015), 2-3.

²⁰⁸ Michael Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, trc. Babacan Taşdemir & Deniz Özçetin, (Ankara: Heretik Yay., 2016), 14-15.

²⁰⁹ Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 21.

bu alanda vuku bulmaya ve gündelik hayatın somut bedensel ve öznelarası ihtiyaçların oluştuğu ve karşılandığı alan olmaya devam ettiğini belirtir.²¹⁰

Henri Lefebvre ve Micheal De Certau gündelik hayat paradigmasını besleyen isimler arasında öne çıkan iki isimdir. Bu iki isim gündelikliği farklı biçimlerde şehir mekanını özelinde konu edinirler. Şehirde gündelikliği nasıl anlamak gerektiğine yönelik farklı perspektifler sunan bu iki ismin görüşleri burada ayrı ayrı anılmaya değerdir. Öncelikle Lefebvre’e baktığımızda, bir filozof eleştirisiyle karşılaşırız. Lefebvre, gündelik hayatın filozofların gözünde bilgi ve bilgelikten uzak olana tekabül ettiğini, onu kaçınılmaz ve bayağı olarak niteleyip düşünceye layık bulmadıklarını belirtir. Dolayısıyla düşünce, filozof olmayanların alanı ve ikameti olan gündelik hayat ile mesafesini (*epoche*) koruma peşinde olduğu bir dönem yaşar. Fakat gündelik hayata yönelik bu indirgemeci tutum zaman içinde değişir ve felsefe spekülative soyutlamayı aşarak kendini yenilemeye çalışır. Lefebvre’e göre Marks, Husserl ve Heidegger bu değişim sürecini yönlendiren isimler arasındadır.²¹¹ Lefebvre, Heidegger’i gündelikliği felsefenin alanına dahil etmesi noktasında önemser görünmekle birlikte, onu gündelikliğe içkin toplumsal ve pratik olan noktasında temel ve mutlak bir karamsarlık içinde görür:

[...] Heidegger’e gelince, “ötekiyle-birlikte- var olma”nın karakteristik mesafelenmesi, “orada-var olma”nın (*Dasein*) “*Alltaglichkeit*” içinde bu ötekinin nüfusu altında bulunmasını da içerir. “Orada-var olan” kendisi değildir. Ötekiler, onu varlığından arındırmıştır. Ne var ki, öteki belirli biri değildir. Herhangi biri onu temsil edebilir. *Biri* ne şu ne budur ne birkaç kişi ne de herkeştir. *Biri*, yansız öznedir, *belirsiz şahıs zamiridir, das Man*’dır. Demek ki, var olanın bu fenomenolojisi, toplumsal olanla ve pratikle ilgili olarak temel ve mutlak bir karamsarlık içermektedir.²¹²

Lefebvre gündelikliğe yönelik ne göz ardı etme tavrını ne de sorgusuzca deneyimleme tavrını benimser. Ona göre gündelik hayat “dışsal, doğal ve toplumsal olanla en doğrudan ve derinden diyalektik ilişki içine girilen ve temel insani arzuların, güçlerin ve potansiyellerin ilk olarak formüle edildiği, geliştirildiği ve somut olarak hayata geçirildiği alan”ı temsil eder. “Öteki” ile karşılaşılan en doğrudan deneyim alanı olarak gündelik hayat, bireyin kendi içinde tutarlı bir kimlik edindiği alanı da teşkil eder.²¹³

Lefebvre’de gerçekliğin bir parçası olan gündelik hayat, gerçeklikle örtüşmemekle birlikte ondan hem daha fazlasını hem daha azını içerir. Gündelik hayat

²¹⁰ Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 27-28.

²¹¹ Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, trc. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yay., 2017), 9.

²¹² Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, 25-26.

²¹³ Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, 113.

önünde, etrafında, üstünde ve altında teknik bilgi ve özellikle devlet gibi başka “gerçeklikleri”, ağları ve kurumları da toplamaktadır.²¹⁴ Bu anlamda devletin dayandığı temel de gündelik hayattır. Gündelik hayatın bütün veçheleri nihayetinde uygarlık denen kümenin içine dahil olmaktadır. Gündelikliği özellikle yirminci yüzyıl açısından değerlendiren Lefebvre, gündelik hayatın bu yüzyılda gizil zenginliğini öne çıkaracak tarzda değil, zayıflama, manipülasyon ve pasiflik yönünde değişim gösterdiğini düşünür. Yüzyılın ikinci yarısı itibariyle tarımın, tarihsel şehrin, mekanın, uygarlığın dahası gündelik hayatın da kapitalizmin güç alanında yer almaya başladığını savunur. Lefebvre, bu durumun ortaya çıkışı ile önceki dönemden kopuş yanılması üreten moderniteyi ilişkilendirir. Modernitenin ürettiği bu yanılama sürecinin mekanı olan gündelik hayatı özellikle gizlediğini düşünür.²¹⁵

Kapitalizmin kendine mal ettiği alanlar üzerindeki bu yükselişine bağlı olarak Lefebvre, bir üretim tarzı olarak nitelenebilecek gündelik hayatın, kapitalist üretim tarzının ürününe dönüştüğünü öne sürer. Bu dönüşümde gündelik hayatın *buyuran* ve *dayatan* bir şemaya tabii olduğunu belirten Lefebvre, bu hayatın insanları homojenliğe, aynıya, tekrarlanana ve bunların düzenine yönelten bir mahiyet sergilediğini savunur.²¹⁶ Gündelik hayata yönelik olarak, etik bir normleştirme işlevi üstlenen devletin uygulaması olan “gözetleme ve cezalandırmayı” aşan, doğrudan ya da dolaylı olarak bir yöneten (devlet), yönetilen (gündelik hayat) ilişkisi var sayar.

Toplumsal ilişkilerin yeniden üretildiği gündelik hayatta, mevcut durumda kapitalist toplumsal ilişkilerin geçerli olduğunu düşünen Lefebvre’de gündelik hayat kavramı öncelikli olarak kapitalizmin resmileşmiş ve yabancılaşmış toplumsal pratiklerinin eleştirileceği kritik noktayı temsil eder.²¹⁷ Yine de gündelik hayat kendi içinde farklı olasılıklara açıklığı da taşımaktadır. Lefebvre’e göre, artan yoğunluktaki nicelleştirmelerden hareketle şekillenen bu gündelik hayat gerçekliğinde, niteliksel olan neredeyse yok olmuş olsa da neredeyse ifadesinden anlaşılması gerektiği üzere, gündelik hayat olasılıklar için de bir alan barındırmaktadır. Lefebvre bir sınır durumu olarak ifade ettiği neredeyse vurgusunu şöyle açıklar:

Gündelik hayat endüstriyel rasyonelliğin, iş yeri ruhunun, devletin ve kurumların zirvesi tarafından ele alınan ve dayatılan kapitalist yönetimin genelleşmesini bu anlamda temsil eder.

²¹⁴ Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, 11-25.

²¹⁵ Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, 20-33-56.

²¹⁶ Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, 18-91.

²¹⁷ Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, 133-144.

Sonunda mutlak nicelleştirme, saf rasyonellik, soyutlama zafer kazanır. Neredeyse bu sınıra erişilemeyeceği ve başka bir olasılığın her zaman varlığını sürdüreceği anlamına gelir.²¹⁸

Lefebvre, gündelik hayat üzerindeki tüm bu sistematikleştirme ve bürokratik egemenlik çabalarına rağmen arzu eden bedenin, gündelik toplumsallığın ve kentsel hayatın sıkışık, araçsallaştırılmamış alanlarının “farklılık uğrakları” olarak varlık göstermeye devam ettiğini savunur. Özellikle de bedeni, modernitenin şeyleştirici ve ölçücü güçlerine karşı bir toplanma noktası oluşturan, anlamlı ve duyumsal niteliğini koruyan bir indirgenemezlik olarak değerlendirir.²¹⁹ Dolayısıyla gündelik hayat tanımlı deneyimlerin sahnesi olmaktan fazlasıdır. Onu oluşturmaya ve dört yandan çevirmeye yönelik çabalara rağmen gündelikliğin bir sistemi yoktur.²²⁰ Gündelik hayat, başkalaştırılmış deneyimler yoluyla farklı bütünlük olasılıkları (yaşam tarzı) olarak yeniden kurulabilmektedir. Halihazırda mevcut düzeni yeniden-üreten modeller kendilerinden özgürleşilebilen modellerdir. Lefebvre gündelikliğe dair ortaya koyduğu bu yaklaşımlarda amacının gündelik hayatı bilgi adına tanımak ya da kabul etmek olmadığını vurgular. Tersine, muğlaklığına hakim olunarak gündelik hayatın yeniden yaratılmasına olanak sağlamayı umar. Eylem ve eser aracılığıyla, düşünce aracılığıyla, şiirle, aşkla örülebilecek başkalaşımalar talep eder.²²¹ Lefebvre’e göre, şehir mekanı bu başkalaşımı kendinde sahnelemeye en yetkin mekandır.

Lefebvre, “Şehir nedir? Onu ne oluşturur? Farklı düzeylerde bina, yapı, anıt gerek tek kelimeyle mimari düzeyinde gerekse bir başka düzeyde nasıl oluşurlar?” gibi sorularla “İnsan nedir? Varlıkla ilişkisi nedir? Varlık ile mekan arasındaki ilişki nedir? İnsanın varlığı, oluşu, yükselişi ve hiçliği nedir?” soruları arasında bir denklik gözetir. İnsanı tanımlamanın şehri tanımlamayı beraberinde getirmesi ya da tersi olarak içinde barınmak ya da kaçmak üzere inşa edilmiş şehri tanımlamanın insanı tanımlamayı beraberinde getirmesinin imkanlarını sorgular. Öyle ya da böyle, Lefebvre’e göre, sorgulayan düşünce tek başına ele alınan bilgi ya da soyut haliyle iktidar yerine öncelikle şehri sorgulamalıdır. Şehir, birçok temel soruya cevap olabilecek potansiyel olabileceği gibi onun muamması bir cevap yokluğu demek de olabilir. Nesneleri, erkekleri ve kadınları, eserleri ve sembolleri kendisinde toplayan bu devasa toplaşma bir anlamlılığa ya da anlamsızlığa tekabül etme noktasında henüz deşifre edilmiş değildir. Bununla birlikte, Lefebvre’in net

²¹⁸ Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, 138.

²¹⁹ Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 137-138.

²²⁰ Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, trc. Işık Gürbüz (İstanbul: SEL Yay., 2007), 101.

²²¹ Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, 171-172.

bir şekilde ifade ettiği üzere, şhrin insanının gündelik hayatı şhrin içinde olmaktadır.²²²

Felsefe ve şehir arasındaki ilişkiyi yirminci yüzyıl açısından muğlak olarak niteleyen Lefebvre, bu muğlaklığı çağdaş filozofların önde gelen isimleri olan Bachelard ve Heidegger'in düşüncelerindeki metaforik unsurlara bağlar. Bachelard'dan geriye kalan hayranlık verici sayfaların eve ayrıldığını, Heidegger'in düşüncesini ifade eden metaforların ("varlığın çobanları", "orman patikaları") ise şehre değil, kökensel bir geçmiş yaşama yöneldiğini, temalarını Ev'den ve Ev ile Dolaşma arasındaki karşıtlıktan aldığını ifade eder. Bu tavırlara karşın Lefebvre, felsefe ve şehir arasında gündelik hayat zemininde doğrudan bir ilişki kurar.²²³ "Kapitalizmin hızlı gelişimi ve onun en somut uzantısı olan kentleşme görüngüsüyle birlikte, tüm tarihsel belirlenimlerini yitirmiş olan insan varoluğu için" geriye yalnızca sıradan, gündelik yaşamın ve onun temel oluşumlarının örüntüsünün kaldığını düşünür. Bütün çelişkileriyle birlikte gündelik yaşam, şhri yaşamanın etkin ve daima gerçekte olan alanıdır. Bu anlamda şehir, Lefebvre'in bir *oeuvre* (yapıt) olarak nitelediği mekandır. şehir somut ve sınırlı bir üretim alanı olmanın ötesinde; yaşayan, canlı, karmaşık olanaklardan oluşan dinamizmiyle bir yapıt olma potansiyeli gösterir.²²⁴ Dolayısıyla şehir, basit bir maddi üretimden ziyade sanat eserine yakın durur. şhrin üretilmesi ve şehir içinde de toplumsal ilişkilerin üretilmesi söz konusudur. Fakat bu bir nesne üretiminden ziyade insanlar tarafından insanların üretimi ve yeniden-üretimidir. Bu bağlamda Lefebvre'de şehir, bir tarihi olan, tarihsel koşullar içinde gerçekte olan bir yapıttır. Bu yapıt gayet belirli insan ve insan grupları tarafından ortaya çıkarılmaktadır.²²⁵

şehir her şeyin onda kesintisizce değiştiği, yaşamın ve şeylerin yinelenerek yeniden üretildiği durmak bilmeyen bir oluşumdur. Bu kapsayıcı oluşum, "şhrin nabzının onda attığı gündelik hayat"tır. şehir ve gündelik hayatı bir araya getiren ve bir birlik olarak süreklilik sergilemelerini sağlayan gündelik yaşamın karmaşık ama bu bütünsel yapısıdır.²²⁶ Lefebvre'e göre, şehre bütünlüklü ve anlamlı bir melodi, resim ya da mimari yani sanat yapıtı gibiliğini kazandıran şey birbiriyle örtüşen bütünlük ve gündelikliktir. İnsanın tüm eylesinin, duygu ve düşüncesinin, tekil deneyimlenen ya

²²² Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, 138-139.

²²³ Henri Lefebvre, *şehir Hakkı*, trc. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yay., 2015), 52.

²²⁴ Senem Kurtar, "Bir şehir Filozofu Olarak Henri Lefebvre ve Gündelik Yaşam Sanatı", *İDEALKENT 4* (2013): 203.

²²⁵ Lefebvre, *şehir Hakkı*, 64.

²²⁶ Kurtar, "Bir şehir Filozofu Olarak Henri Lefebvre ve Gündelik Yaşam Sanatı", 203- 215.

da paylaşılan şeyler anlamında olsun, ait olduğu bütünsellik gündelik yaşamdır. Dolayısıyla, insan sergilediği herhangi bir yaratıcılıkla gündelik yaşamdan kopuyor ya da uzaklaşıyor değildir.

Heidegger ve Bachelard'ın şehir noktasında muğlak kalarak düşünsel ya da metaforik düzeyde evi öncelemelerine karşın Lefebvre şehri önceler. Merleau-Ponty'de olduğu biçimiyle Lefebvre'de de beden, gündelik hayatı açığa çıkaran araçların ya da aletlerin kaynağı olarak görür. Buna dayanarak o, bedeni insan varoluşunun evi değil, şehri olarak niteler. Çünkü Lefebvre, bireysel varoluşu ve bilinci açığa çıkarabilecek ve sembolize edebilecek olanın ev değil şehir olduğunu savunur. Heidegger, tüm tarihselliği ve yeni olanaklarıyla bir yerde olmayı anlatan yeryüzü konukluğunu (*Wohnen*), yani yaşanan mekanı Kartezyen ya da Kantçı mekandan ayırmış, dolayısıyla yerleşikliğe dayalı mekansallığı tartışmanın olanaklarını felsefileştirmiştir. Bununla birlikte, Heidegger'in kırsal alanı temel alması Lefebvre için bir eksikliktir. O kırsal ve şehir arasında bir idealite kıyası yapmaksızın, gündeliklik temelinde şehrin imkanlarını öne çıkarmayı tercih eder. Bu şehir, "somut ve sınırlı bir üretim alanı değil; yaşayan, canlı, değişken, karmaşık olanaklardan oluşan bir *oeuvre* gibidir. Onu, tüm bu olumsuzluğu içerisinde görebilmenin eşsiz yolu, bakışlarımızı içerisinde var olduğumuz yere, yani gündelik yaşama çevirmekte gizlidir".²²⁷ Şehirlerin yazgısı ile orada yaşayan ve oluşmakta olan her şeyin yazgısı arasındaki örtüşme düşüncesinden hareket eden Lefebvre, insan varoluşunun özgürlüğünü şehrin özgürlüğü ile eşitler.²²⁸ Lefebvre'in bütün bu argümanları tartışılabilir. Ama bazıları temel bir kabul olarak görülüp altı çizilmeye değerdir. Bunlardan ilki elbette şehrin insanının gündelik hayatının şehrin mekanında oluştuğuna yönelik vurgudur. Yaşadığımız şehrin gündelikliği bizim bazı deneyimlerimize sirayet eder, onları şekillendirir ve yapılandırır. Lefebvre'in önemli bir diğer argümanı şehrin kalbinin gündelik hayatta attığını belirtmesidir. İnsanlar her gün yaşadıkları şehrin, toplumun üretimine sağladıkları katkıyla o şehre günlük bir ritim katarlar. Günü ilk saatlerinden itibaren yavaş yavaş artan bu ritim günün ilerleyen saatlerinde yavaş yavaş azalır. Şehrin insanı onun mekanında hareket ederken bu ritmin yoğunluğunun değişkenliği de deneyimler.

Micheal de Certeau'nun günlük alışkanlık, tutum ve uygulamalar noktasında geliştirdiği düşüncelerine baktığımızda ise, Lefebvre ile hem örtüşen hem ayrışan yönler görürüz. De Certeau'da gündeliklik bütünüyle kuşatılmış ya da bütünüyle özgürleşilmiş

²²⁷ Kurtar, "Bir Şehir Filozofu Olarak Henri Lefebvre ve Gündelik Yaşam Sanatı", 209, 217-218.

²²⁸ Kurtar, "Bir Şehir Filozofu Olarak Henri Lefebvre ve Gündelik Yaşam Sanatı", 202.

bir alanda değil, halihazırda yaşanıyor olanın olanakları bakımından ele alınır. Bu gündeliklikte, erkin failliğine eşzamanlı olarak kullanıcının failliği de içerilidir. Buna bağlı olarak, de Certeau'nun gündelik hayata yönelik eleştirel çözümlemesi, “popüler tüketim pratiklerinin ve gündelik pratiklerin direngen ve ütopyacı niteliklerini fazla vurgular” görünmek yanında, “son derece ayrıksı ve kavrayış gücü yüksek” bir yaklaşım olarak yorumlanır.²²⁹

De Certeau'nun bazen kullanıcı, bazen üretici/tüketici, bazen de sıradan insan, yürüyen adam²³⁰ şeklinde nitelediği bu fail, tümüyle akılcı, özerk bir özne değildir.²³¹ Fakat bütünüyle pasif ve disiplin altında olan da değildir. Kullanıcılara özgü eylem modelleri, onların geniş bir faaliyet alanının sahibi olduğunu gösterir. Bu geniş faaliyet alanı, işini kendince yürütmesi için insanlara binlerce yol yordamın sunulduğu gündelik yaşam alanıdır.²³² De Certeau, stratejiler ve taktikler arasında bir ayrıma gider. Politik, ekonomik ya da bilimsel akılcılık stratejilere ilişkin iken, günlük yaşamdaki pek çok alışkanlık, tutum ve uygulama taktik türüne uyar. De Certeau “yapma sanatları” (“*arts de faire*”) olarak anlaşılan²³³ “eylem, uygulama ve üretim tarzlarının” büyük bir bölümünü taktik kategorisinde değerlendirir. Bu taktikler aklın, günlük mücadelelerden ve bu mücadelelere eklenen zevklerden ayrı düşünülmemeyeceğinin göstergeleridir.²³⁴ De Certeau'da, bilgisayar ağıyla donanmış ve elektronik donanımla sarılmış biçimleriyle mega şehirler, bahsi geçen “sanat”ların mekanıdır. De Certeau, erkin dilinin “kentselleşmekte” olduğunu kabul etmesine karşın, şehrin, erkin dışında gelişen ve birbirine eklemlenen, çelişen hareketlerle dolu olduğunu savunur.²³⁵ Toplumun tamamının işleyişini tekil, egemen bir prosedüre indirgeyen anlatılara mesafeli yaklaşır. De Certeau'yu bu indirgenemezliğe iten sebep, özellikle şehirde deneyimlendiği biçimiyle gündelik hayattır, onun çoklu görünümleridir.

De Certeau'nun düşüncesinde gündelik hayat, daha ince yaratıcılık anlarını kendi yumağı içinde barındırmaktadır. O, tüketici kapitalizmi baskıcı ve tahakküm edici bulsa da insanların kendiliğindenliğinin ve yaratıcı enerjilerinin böylesi güçler tarafından tümüyle baskıladığı kabulüne yanaşmaz. Lefebvre'den bu yönüyle farklılaşan de Certeau,

²²⁹ Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 243.

²³⁰ Michel de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-1*, trc. Lale A. Özcan, (Ankara: Dost Yay., 2009), 53-65.

²³¹ Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 236.

²³² De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-1*, 44.

²³³ Ferhat Kentel ve A. Çağlar Deniz, “De Certeau: Operasyonlar, Strateji ve Kent”, *Tarih Okulu Dergisi* XXV (2016): 749.

²³⁴ De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-1*, 54-55.

²³⁵ De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-1*, 60-190.

bütünleşmiş bir kültür ve “bütünsel insan” kavrayışı etrafında düşünmez. Bu anlamda “anonim” kitleler, sistematize edilmemiş çoğul niteliklerin üreticisi addedilirler.²³⁶ De Certeau’yu benzer tartışmalarda farklı kılan düşüncesi, “yeniden üretimin toplumsal faillerin arkasından çevrilen bir iş olduğu iddiasına katılmamış” olmasıdır.²³⁷ O, gündeliklik bağlamındaki üretici failliğin çoğulluğunu gözetmeyi önemser ki bu şehri görme biçimini doğrudan etkilemektedir. De Certeau, bu çoğul failliği New York şehri üzerinden resmeder. Bu resimde, şehrin günlük uygulayıcılarının yaşadıkları yer, yukarıdan bakışla sağlanan görünürlüğün ortadan kalktığı eşik, yani aşağısıdır (down). De Certeau’ya göre, gözün toparlayıcı, bütünleştirici imgelerinden kurtulduğunuzda günlük yaşamın yabancı, farklı bir yönü görünürlüğe çıkar. Gündelikliğin yüzeye fazla çıkmayan bu yönü, görünür olanın sınırında bulunan bir kıyı bölgesidir. Şehir bu anlamda bir bütündür. Yukarıdakilerden (*gözetleyiciler*) ve aşağıdakilerden (*yürüyenler*) oluşan bir bütün. Bu bütün hem görsel, panoptik veya kuramsal oluşumların “geometrik” ya da “coğrafi” mekanı hem de bu mekana dahil olan antropolojiye ilişkin şiirsel ve mitik deneyimlerin mekanı, yani geniş anlamıyla yaşanan şehrin mekanıdır. Bu yönüyle şehir mekanı, gündelikliğe bağlı “yapma sanatlarını”na (eylem, uygulama, üretme tarzları) ve anonim kalabalıkların şehir içindeki opak ve kör hareketliliğine göndermede bulunur. De Certeau, planlanmış ve okunabilir şehrin (yukarıdan bakış) açık ve net metnine, günlük uygulayıcılar yoluyla üretilen/yazılan eğretilmeli bir şehrin de dahil olduğunu savunur.²³⁸

Bir şehirde günlük uygulayıcılar sadece mevcut düzenin pasif uygulayıcıları olarak değil, bu düzeni onayan, reddeden ya da dönüştürme imkanlarını da ortaya koyarak şehrin üretiminde/yazılmasında aktif rol oynayan insanlardır. De Certeau Dasein’ı böyle anlar, “burada olma”nın ancak bir mekan uygulaması olarak işlenebilir olduğunu, yani *bir yerden başka bir yere geçme tarzı* olarak hayat bulduğunu ifade eder. Bir yerden başka bir yere geçme, yürümeye, yani orada var olmak yoluyla mekanı var oluşturma tutmaya ilişkindir. Buna bağlı olarak de Certeau, şehirde farklı mekansallıklar yanında bir özne mekanının da bulunduğunu vurgular.²³⁹ Dolayısıyla şehrin bütünsel değil, parçalı tarzdaki anlatıların mekanı olduğunu, bu mekanın deneyiminin çoğul bir karakter taşıdığını düşünür.²⁴⁰

²³⁶ Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 228-224

²³⁷ Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, 231.

²³⁸ De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-1*, 185-188.

²³⁹ De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-1*, 208.

²⁴⁰ Kentel ve Deniz, “De Certeau: Operasyonlar, Strateji ve Kent”, 758.

Lefebvre'in görüşlerine dayanarak şehrin yaşayan, canlı, değişken ve karmaşık olanakları içeren bir yapıt (*oeuvre*) olduğunu ve kalbinin gündelik hayatta attığını belirttik. Ritimlerinin yoğunluğu farklı olsa da bütün şehirlerin kalbinin gündelik hayatta attığını görüyoruz. Yine de Certeau'nun düşüncelerine dayanarak yaşanan şehir mekanının geniş anlamıyla "yapma sanatlarına", tanımlanmış ya da tanımlanmamış biçimleriyle bütün üretime sahne olduğunu vurguladık. Tarihsel deneyimler olsalar da Roma ve İstanbul'un gündelik hayatına yönelik karşılaştığımız şu iki betimleme bu söylediklerimizi örnekleyen şehir manzaraları sunmaktadır. Özellikle Edmondo de Amicis'in İstanbul Kapalıçarşı'yı resmedişinde, şehrin gündelik hayatının ritmini onun kelimelerinde yakalamanız mümkün görünüyor:

Civar yollardan hiç gürültü gelmezdi. Kapıya dört adım kala bile bu kale duvarlarının arkasında hala ıssızlık ve sessizlikten başka bir şey olmadığı zannedilebilir ama içeriye girer girmez nutku tutulur insanın. Bulunulan yer bir bina değil, oymalı direklerle ve sütunlara dayanan kemerli kubbelerle örtülmüş iç içe sokakları, mescitleri, çeşmeleri, dört yol ağızları, küçük meydanları olan, kesif bir ormana sızan güneş ışığı gibi zayıf, loş bir ışıkla aydınlanan ve pek büyük bir kalabalığın dolaştığı hakiki bir şehirdir. Her sokak bir çarşıdır ve hemen hemen hepsi de siyah, beyaz taştan kemerleri olan bir kubbeyle örtülü, cami sahnisi gibi, arabeskle süslü bir anayola açılır. Yarı aydınlık bu sokakların içinden, dalgalanan kalabalığın arasından sağır edici bir gürültüyle arabalar, atlar ve süvariler geçer. Müşteri dört bir taraftan sözlerle, işaretlerle çağrılır. Rum tüccar biraz da azametli bir tavırla seslenir. Aynı derecede hilekar ama daha mütevazî görünen Ermeni mübalağalı bir hürmetle celp etmek ister. Yahudi satacağı şeyleri kulağına fısıldar. Dükkanın eşliğinde bir mindere bağdaş kurup oturan ağır başlı Türk ise ancak gözleriyle davet eder ve işi kadere bırakır. On kişi bir ağızdan seslenir: "Mösyö! Kaptan! Kaballero! Sinyore! Kirye! Maylord!" Her dönemeçte, yandaki kapılardan peş peşe kemerler, direkler, uzun koridorlar, küçük kestirme sokaklar, çarşının karmakarışık ve uzak manzaraları, her tarafta dükkanlar, duvarlara ve kubbelere asılmış mallar, telaşlı tüccarlar, yük taşıyan hamallar, yaşmaklı kadınlar, duran, dağılıp kaybolan gürültücü kalabalıklar, insanın aklını başından alacak bir eşya ve insan kalabalığı görülür. Bununla beraber, kargaşalık ancak görünüştedir. Bu koca çarşı bir kışla kadar muntazamdır ve her bir iki saat içinde, yol gösteren kimse olmadan, insan aradığı her şeyi bulabilecek hale gelir. Her türlü malın küçük bir mahallesi, küçük bir sokağı, küçük bir koridoru ve küçük bir meydanı vardır. Bunlar büyük bir evin salonları gibi, birbirinden ötekine geçilen birçok küçük çarşıdır ve her çarşı, içinde hiçbir şey olmadan dolaşılabilir, kahve içilen, serin serin oturlan, on dille konuşulan bir gezinti yeri, bir pazar ve bir tiyatrodur.²⁴¹

Amicis'teki kadar detaylı bir betimleme olmasa da Deighton'nun Roma'nın gündelik yaşamına yönelik sunduğu bu resim de gündelik çalışma dünyasının telaşını hissettiriyor:

Şehrin dar, kalabalık sokaklarında yer olmadığından gündüz saatlerinde araç trafiği yasaktı, ancak pazara mal taşıyan ve döşeme taşları üzerinde patırtı çıkaran yük hayvanları bulunurdu. Fırıncılar kadar, o dönemin hazır yiyecek büfeleri ve barları ile sıcak yemek lokantaları ve hemen her sokak köşesinde karşılaşılan günümüz Roma pizzacılarının eşdeğeri dükkanların sahipleri çoktan kalkmış ve çalışıyor olmalıydılar. Berberler ise kendilerini tıraş

²⁴¹ Bayram Nazır, *Dersaadette Ticaret* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yay., 2011), 162-163.

edecek kölesi bulunmayan müşterilerin rahatlığı için sokaklarda tezgah kurardı. Bu sırada tacirler ve zanaatkarlar da mallarını sergileyip, işliklerini düzenliyor olmalıydılar.²⁴²

Lefebvre ve de Certeau'nun düşüncelerine bağlı olarak ortaya koyduğumuz bu başlıkta gündeliklik ve şehri temel bir düzeyde ilişkilendirmeyi gözettilik. Bunun yanında gündelik hayatın hem devlet düzeyinde hem de şehirde yerleşik bütün sakinler düzeyinde farklı kurucu, üretici faillikleri taşıdığını göstermeye çalıştık. Dolayısıyla ortaya koymak istediğimiz şekliyle her şeyi kendinde toplayan şehir mekanı,²⁴³ öncelikle insanın gündelikliğini kendine dahil etmesi, kendi yoluyla deneyimletmesi anlamında ele alınmış oldu. Tabii ki gündelik hayatın şehirdeki deneyimi burada ifade ettiklerimizle sınırlanamayacak bir çeşitlilik arz eder. Bu bölümdeki ilişkilendirme ileride göstermeye çalışacağımız bu çeşitliliğin altlığıdır. İnsanın yeryüzündeki ikamet tarzı olan gündelikliği bu şekilde şehir tarzındaki biçimine taşıdıktan sonra, bu ikamet tezahürü diyebileceğimiz mekan fenomenini de aynı şekilde şehir mekanı ve mekanları tarzınca düşünmek gerekmektedir.

2.2.Şehir Mekanı ve Mekanları

Kevin Lynch, şehrin de mimari bir yapının inşa şartlarına benzer şekilde mekanlaştırılmış bir yapı olduğunu belirtir. Şehir mekanının farkı, ölçeğinin daha büyük olması ve daha uzun bir zaman içinde algılanıyor olmasıdır.²⁴⁴ Dolayısıyla bir şehir mekanına dayalı olarak bu mekanın içerdiği farklı mekansallıkları deneyimleriz. Şehir mekanı insanın gündeliklik dahilindeki eyleyişinin mekanlarını kendinde içerir. Hayatın farklı boyutlarını içerdiği bu mekanlarla deneyimlenir kılar.²⁴⁵ Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak, şehirler insanların hayatını nihayetsiz bir şekilde kavrar.²⁴⁶ Modern dünyada şehirlerin yükselişi, “makine teknolojisinin, büyük çaplı üretimin ve kapitalist girişimin ortaya çıkışından bağımsız ele alınamasa da” şehir, şehirde ikamet ya da şehirleşme sanayi ve kapitalizmle özdeş değildir.²⁴⁷ Bir yaşam dünyasının inşası olarak şehrin tarihi binlerce yıl öncesine dayanır.

²⁴² Hilary J. Deighton, *Eski Roma Yaşantısında Bir Gün*, trc. Hande Kökten Ersoy (İstanbul: Homer Yay., 1999), 1.

²⁴³ Fischer-Nebmaier, “Space, Narration, and the Everyday”, 12.

²⁴⁴ Kevin Lynch, *Kent İmgesi*, trc. İrem Başaran (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2017), 1.

²⁴⁵ Fischer-Nebmaier, “Space, Narration, and the Everyday”, 12.

²⁴⁶ Fernand Braudel, *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yay., 1993), 421.

²⁴⁷ Luis Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, 20. *Yüzyıl Kenti* içinde, trc. Ayten Alkan, der. Bülent Duru (Ankara: İmge Yay., 2002), 84-85.

Her tarihsel uygarlık, canlı bir şehir çekirdeğiyle, *Polis*le hayata başlar.²⁴⁸ Braudel'in ifadesiyle, büyümenin bütün büyük anları kendilerini kentsel bir patlama ile ifade ederler: "Dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da yeniden doğduğunda, dar kıtanın yükselişi başlamıştır. İtalya'da çiçeklerini açtığında ise Rönesanstır. Sitelerden, Klasik Yunan'ın *polis*'inden, Müslüman fethinin *medine*'lerinden günümüze kadar bu böyledir."²⁴⁹

Dünya tarihsel süreçte şehrin ne zaman ortaya çıktığına yönelik kesin bir belirlenimde bulunmak zordur. Halihazırda yapılan arkeolojik çalışmalar şehrin ilk örneklerinin geçmişini bilinenden daha da geriye götürebilmektedir. Türkiye sınırları içinde arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılan Çatalhöyük bunun günümüzdeki örneğidir. Bu güncellenebilirlik bilgisi ışığında, şehri ortaya çıkaran şartlara ve tarihte izi sürülebilen ilk şehir mekanlarına bakılabilir.

Egon Ernest Begel, tarihte izi sürülebilen ilk şehirlerin askeri istilalar sonucu kurulduğu düşüncesini savunur.²⁵⁰ Bir başka şehir düşünürü Murray Bookchin ise şehirlerin yükselişinin tahıl ekimi, saban ve evcil hayvanların keşfinden ziyade anıt mezarlar, kültürel uygulamalar ve doğalcı semboller yönünden zengin tapınakların yardımıyla gerçekleştiğini belirtir. İlk şehir merkezinin pazar değil, tapınak olduğunu vurgular.²⁵¹ Şehrin doğuşunu bir bölgede sağlanan siyasi hakimiyet ile açıklayan Begel, şehrin varlığının devamlılığının bu hakimiyetle sınırlı olmadığını altını çizer. Şehir varolmaya başlamasıyla birlikte hem pazarı hem tapınakları hem de başka inşai mekanları çevrelemeye de başlar. Siyasi hakimiyetle birlikte şehirler büyüyüp ek işlevler kazanırlar. Zaferin kaynağı olan Tanrı ya da tanrılar için şehirde tapınak inşa edilir. Muhafızlar ve maiyetteki diğer insanların barınma ve ambar ihtiyacı saray ve tapınaklara ek başka mekanları da zorunlu kılar. Begel'e göre şehir nüfusunun çekirdeğini hükümdarın maiyeti, ruhban ve onların emrinde bulunanlar meydana getirir. Şehirleşme sürecinin hemen ilk safhalarında bu kesimlere, sivillerin ihtiyaç duyduğu malzemenin yanı sıra silah üreticileri de olan zanaatkarlar eklenir. Zanaatkarlar saray ve tapınağın ihtiyacı olanın fazlasını üretmeye başladığında şehir bir pazar, şehir mamullerinin verilir

²⁴⁸ Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, trc. Gürol Koca ve Tamer Tosun (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019), 69.

²⁴⁹ Braudel, *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm*, 421.

²⁵⁰ Egon Ernest Begel, "Kentlerin Doğuşu", trc. Özden Arıkan, *Cogito* 8 (1996): 9.

²⁵¹ Murray Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, trc. Burak Özyalçın (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999), 52.

karşılığında kırsal ürünlerin alındığı bir merkez mekanı olur.²⁵² Begel farklı boyutlarıyla ilk şehir mekanlarının somutlaşmasını bu şekilde resmeder.

Tarihsel şehirlerin mekanlaşma süreçlerinin analizlerini çeşitlendirebiliriz. Dünyanın bilinen en eski şehir yerleşimleri olan Eriha MÖ 8000'lere, Çatalhöyük ise MÖ 7000'lere kayıtlanır.²⁵³ Çatalhöyük kendine özgü mekansal formlar taşır. Örneğin günümüz şehirlerinin yapısal temeli sayılan sokakları, caddeleri, açık yolları yoktur ama küçük meydanları vardır.²⁵⁴ Evleri birbirine bitişik, iç içe geçmiş kutu biçimlidir. Delik formundaki kapılar evin damında bulunur. Evlerin penceresi de yoktur.²⁵⁵ Bu bitişiklik ve iç içe geçmişlik Fes şehrinin duvarlardan oluşan kendine özgü inşai formunu hatırlatır. Bu labirentimsi formun duvarları sebebiyle özel çalışmalara konu olabildiği görülmektedir.²⁵⁶

Çatalhöyük ve Eriha'dan farklı olarak daha ileri şehir yerleşimleri MÖ 3000'lerde Mezopotamya, Mısır ve İndus Vadisi'nde görülür. Örneğin İndus Vadisi ya da Harappa Uygarlığına ait olduğu bilinen günümüz Pakistan Sind Eyaleti'nin sınırları içinde bulunan Mohenjo-Daro (Ölümler Tepesi) ve Pencap Eyaleti içinde yer alan Harappa yerleşimleri ilk planlı şehir mekanları olmakla öne çıkarlar. Çevreledikleri mekanların çeşitliliğiyle dikkat çeken bu şehirlerde:

Sağlam evler, satranç tahtası gibi düzenlenmiş caddeler, kanalizasyon sistemi, hidrolik mühendisliği, baraj ve bentler, kayalara oyulmuş su depoları, hava soğutmalı mimari, yukarı ve aşağı mahalleler, tahkimatlar ve metalürji fırınlarının yakınlarına kurulmuş işçi mahallelerine rastlanmıştır.²⁵⁷

İlk şehir sisteminin MÖ 4000 yılda Güney Mezopotamya'da ortaya çıktığı düşünülür. Buna göre Uruk kenti MÖ 3000'lerde 40.000 nüfusu ile dönemin dünyasının en büyük şehridir. Ur ve Erudi de Mezopotamya'nın diğer büyük şehirleri arasındadır.²⁵⁸ Lewis Mumford, şehir mekanının somutlaşan ilk biçimlerini yorumlarken daha ziyade Mezopotamya ve Mısır örneklerini dikkate alır görünür. Mumford'a göre, sabit bir yerleşim alanı olmadan önce insanların belli dönemlerde bir araya geldikleri (kutsal adına) bir toplanma yeri, süreç içinde şehir mekanı olarak tecessüm eder. Şehir insanları

²⁵² Begel, "Kentlerin Doğuşu", 10.

²⁵³ Zeki Tez, *Mimarlık, İnşaat ve Kent Olgusunun Tarihsel Serüveni* (Ankara: Doruk Yay., 2022), 386.

²⁵⁴ Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, 57.

²⁵⁵ Tez, *Mimarlık, İnşaat ve Kent Olgusunun Tarihsel Serüveni*, 387.

²⁵⁶ Simon O'Meara, *Mekan ve Müslüman Şehir Hayatı*, trc. Hatice Orman Topçu (İstanbul: Açılım Yay., 2014).

²⁵⁷ Tez, *Mimarlık, İnşaat ve Kent Olgusunun Tarihsel Serüveni*, 387-388.

²⁵⁸ Tez, *Mimarlık, İnşaat ve Kent Olgusunun Tarihsel Serüveni*, 388.

karşılıklı ilişkiye geçesi adına kendine çeker. Şehir mekanını kendine has kılan bu çekme gücüdür. Bu anlamda şehir her daim bir dinamizm sergiler.²⁵⁹ Mumford protoşehrin kuramsal hayatının ilk olarak aynı yerde bulunmak zorunda olmayan müstahkem yer ile ibadethanede başladığını düşünür. Bu iki kurumun yan yanılığı şehre ayırt edici bir özellik katar. Mumford'a göre, şehri meydana getiren her unsur şehir onları teslim almadan önce şehrin sınırları dışında ortaya çıkar. Şehir kendi dışında ortaya çıkan tahıl ambarı, tersane, kütüphane, ev, dükkan, sulama arkı, kanal, su haznesi, su kanalı, kale hendeği, kamu yolları gibi ilk biçimlerini almış olan bu mekanları kendi çevreleyen mekanının daha karmaşık yapısında geliştirmek üzere kendine katar.²⁶⁰ Bu toplama mekansallıklar için geçerli olduğu gibi çeşitli meslekler için de geçerlidir. Avcı, köylü, çoban, madenci, oduncu, balıkçı, her biri başka koşullar altında biçimlenmiş alet, yetenek ve hayat alışkanlıklarını beraberinde şehre taşır. Halihazırda mevcut ya da süreç içinde ortaya çıkan mühendis, tekne yapımcısı ve denizci, askerler, bankerler, tüccarlar, din adamları ve başka meslek grupları şehir hayatında rol almaya başlarlar. Bu haliyle şehir üst düzey bir birliği oluşturmanın ilk örneklerini sergiler. Şehir ortaya çıkışıyla birlikte, dağınık ve örgütsüz olan birçok işlevi sınırlı bir alanda bir araya getirir. Böylece topluluğun bileşenlerini dinamik bir gerilimin ve etkileşimin içinde tutar. Genellikle surlarla çevrelenen kapalı mekandaki bu birlik içinde şehir öncesinin tapınak, pazar yeri, köy, müstahkem gibi yerleşik yapıları şehir içinde meydana gelen genel büyüme ve büyük sayıların yoğunlaşma sürecine katılırlar ve yapısal bir farklılaşma yaşayarak şehir kültürünün sonraki tüm aşamalarında varlıklarını sürdürecek olan birtakım biçimler kazanmaya devam ederler. Dolayısıyla şehir mekanı, yaşamın tüm boyutlarını genişleten bir yerleşim alanı olarak somutlaşır:

Başlangıcından itibaren kent, uygarlığın mallarını depolayıp nakletmek için özel olarak donatılmış, asgari alandan azami olarak yararlanılacak ölçüde yoğunlaştırılmış ama aynı zamanda giderek büyüyen bir toplumun ve ona ait toplumsal mirasın değişen ihtiyaçlarına ve karmaşılaşan biçimlerine yaşam alanı tanıyacak yapısal genişlemeleri gerçekleştirme gücüne sahip bir yapı olarak betimlenebilir. Yazılı kayıt, kütüphane, arşiv, okul ve üniversite gibi biçimlerin icadı şehrin en eski ve en karakteristik başarılarından biridir.²⁶¹

Bilinen ilk şehir yerleşimlerinin tipolojisinde hâkim bazı mekansallıklar söz konusudur. Çevreleyen bir sur, sağlam görümlü kale ve büyüklükleriyle şehirdeki diğer mekanlardan farklılaşan saray, tahıl ambarı ve tapınak şeklindeki üç karakteristik mekan

²⁵⁹ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, 20.

²⁶⁰ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, 28-31.

²⁶¹ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, 42-44.

böylesi mekansallıkların örnekleridir.²⁶² Özellikle bir sınır durumu olan sur/surlu kale şehrin ayırt edici mekansallıklarından biridir ve bu özelliğini on dokuzuncu yüzyıla kadar da korur. Şehirlerin büyümesini sınırlandırıcı bir etken de kolektif iletişimidir. Şehrin sakinlerinin birbirlerine seslendikleri mesafe aşılmış olsa da komuta merkezinin çağrısına uymanın gereği şehrin ölçeğini sınırlandırıcı bir etken olarak uzun süre varlık gösterir. Dolayısıyla ilk şehirler, bir yerden bir yere kolayca yürünebilecek veya bir uçtan bir uca sesin kolayca duyulabileceği mesafe oranında büyümüşlerdir. Surun mevcudiyeti hem askeri bir araç hem de şehir nüfusu üzerinde etkin bir hakimiyet anlamına gelir. Sur, estetik açıdan kırsal alanla şehir arasında kesin bir kontrast demek olduğu gibi, sosyal anlamda da içerden olanla dışardan olanın, saldırılara maruz olan açık alanla, askeri tehlike zamanlarında bile kişinin tam bir güvenlik duygusuyla hareket edebileceği tamamıyla kapalı şehrin farkı demektir.²⁶³

Surun bu belirleyiciliğine karşın, surla çevrelenmeyen ilk şehir örnekleri de söz konusudur. Bu anlamda Mısır, Mezopotamya'dan farklı bir deneyimi kurmuş görünür. Mumford'a göre, Mısır'da güçlerin ve faillerin şehir mekanındaki bir aradalıkları ve yoğunlaşmaları Mezopotamya'dan daha ileri bir safhaya taşınır. Nil Vadisi tarihsel bir şehir arketipi noktasında, etrafı dayanıklı surlarla çevrili, kalıcı olmak üzere inşa edilmiş bir ilk şehir örneği sunmazken, gücün evrensel büyümesini kanıtlayan bağımsız yapılar ortaya koyar. Dikilitaşlar, görkemli tören yolları, sütun dizileri, granit ve diyorit heykeller böylesi yapıların örnekleridir. Bu mekansallıklar şehirdeki hayat biçiminin tanıklarındır. Mumford şehrin “orada”lığı noktasında surdan ziyade bu anıtsal biçimleri daha önemser görünür. Bununla birlikte, Firavun dönemi Mısır şehirlerinde duvarlarla çevirme, insanları bir araya getirme, farklı toplulukları karıştırma işlevini bizzat arazi şartlarının yerine getirmiş olması da muhtemeldir: “Çöl ve dağlar suru, eyaletler ve totem grupları mahalleleri, firavunların mezar ve tapınakları öteki dünyanın kaleleri görevini üstlenmişlerdir. Bu, Mısır'a özgü ‘ölüler şehri’nin somutlaşmasıdır.”²⁶⁴

Görüldüğü üzere sura ek olarak zengin anıtsal imgeler de şehri tanımlamanın en güvenilir aracı olurlar. Bir yerleşim alanının şehir mekanı olarak somutlaşmasının ortaya çıkardığı farklılaşmayı, bu anıtlar üzerinden üretilen sanatsal biçimler sağlar. Mumford'a göre, ilk şehir mekanlarında “insan hayatı ve enerjisi daha önce ulaşılması mümkün olmayan ölçüde sanat biçimine dönüştürülmüştür.” İbadethaneler, tapınaklar, saraylar,

²⁶² Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, 51.

²⁶³ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, 80-83.

²⁶⁴ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, 98-100.

heykeller, resimler, yazıtlar, duvar ve sütunlara yapılmış oyma ve resimler bunun kanıtıdır. Şehir, “ortaya çıkan yeni kolektif kişiliği yeni estetik yapılar aracılığıyla tanımlamakta ve yine bu yapılar aracılığıyla kendine tazelenmiş bir gururla bakabilmektedir.”²⁶⁵

Mumford’a göre duvarlarla çevrili alan, cadde, ev blokları, pazar, iç avlularıyla birlikte tapınak bölgesi, idari bölge, iş alanı gibi mekansallıklar tam anlamıyla gelişmemiş olsalar bile MÖ 2500 gibi bir tarihte şehir yerleşiminin bütün temel özelliklerini yansıtır şekilde somutlaşmış durumdadırlar. Şehir, bu biçimiyle karmaşık ve güçlü bir estetik simge, insanın büyük ve zenginleştirici potansiyellerinin bir temsili olarak yeryüzünde görünürlük kazanır. Mumford, bu görünürlükte yer alan kurum ve biçimlerin dayanıklılıklarını eriştikleri geniş çeşitlilik kadar hayret uyandırıcı bulur. Farklılaşmış şehir mekanının bu şekildeki belirginleşmesi, şehrin faaliyetleri adına iki veçhenin de belirginleşmesidir: “Her yerde icra edilen fakat bazen büyük oranda şehrin yapısı tarafından desteklenen ve zenginleştirilen ortak insani işlevler ile, sadece şehir içinde icra edilen ve şehrin tarihsel ilişkileriyle benzersiz karmaşık yapısının bir ürünü olan özel kentsel işlevler”. Bu ikinci gruptaki faaliyetler harekete geçirme, karıştırma ve yüceltmedir. Farklılaşmış bir yerleşim birimi olarak bu şekilde kristalize olan şehir mekanı, insanları aynı ortamda bir araya getirir ve kendi içinde hayat sürenlere “dış” tecrübelerle yüzleşme fırsatı tanır.²⁶⁶

Mumford, şehri ilk arketipleri üzerinden çözümlerken şehir dediğimiz yerleşim mekanının kapalı boş bir kap gibi algılanmaması gerektiğine dikkat çeker. Şehir mekanı, toplumsal failleri yoğunlaştırma ve bu faillerin aralarındaki ilişkiyi azami düzeyde gerçekleştirmelerini sağlamakla birlikte, basit bir kap gibi düşünülmemelidir. Şehir, bir şeyleri içinde barındırmadan önce, ona hayat verecek insanları ve kurumları cezbeder. Mumford şehir hayatının bu yönü için mıknaş metaforunu kullanır ve hayatın hatırı sayılır bir unsuru olarak örgütlü dinin şehirlerde böyle bir rol üstlenmiş olduğunu belirtir. Bu bağlamda şehir mekanı, bir mekanlar yığını olmaktan ziyade, birbiriyle ilişkili ve sürekli etkileşim içinde olan bir işlevler kompleksi olarak görülmelidir.²⁶⁷

Tarihsel süreçte ortaya çıkmış şehir mekanları örneklerine bakmaya devam ettiğimizde MÖ 625’te Roma’da “polis” ya da “urbs” şeklindeki şehir yaklaşımın ortaya çıktığını görürüz. MÖ 570-450 yılları arasında Yunanlılarda siyasal ve sosyal yaşamın

²⁶⁵ Mumford, *Tarih Boyunca kent*, 85- 87.

²⁶⁶ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, 109-115-116.

²⁶⁷ Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, 104.

karakteristik örgütlenme biçimi olan ve “polis” olarak adlandırılan şehir devletleri ortaya çıkar. Şehir hem Romalılarda hem de Yunanlılarda politik ve dinsel yaşamın merkezi olarak anlaşılır. MÖ 1. yüzyılda bir milyon nüfusuyla Roma, temiz su ve atık su sistemleri, iyi inşa edilmiş yol ağları, iyi çalışan güvenlik birimleri ile bilinir. Şehrin en belirgin mekanları Bazilikalar, pazar meydanları (agoralar), amfiteyatro (Collesseum), hamamlar, zafer takları, mozoleler ve Pantheon gibi inşai mekanlardır.²⁶⁸

Daha yakın tarihiyle Konstantinopolis, Doğu’nun en büyük şehri olarak öne çıkar. Kudüs, Antakya, Şam, Bağdat, İskenderiye, Kahire, Nişabur ve İsfahan ondan sonra gelen şehirler arasında sıralanır. Diğer taraftan Endülüs’te tecessüm eden Kurtuba, Sevilla, Granada, Toledo gibi şehirler belirgin formlarıyla görünürlük kazanırlar. 10. yüzyılda Bağdat, Konstantinopolis’ten sonra dünyanın en kalabalık ikinci şehridir. Dört taraftan surlarla çevrili Bağdat, kemerli şehir kapılarından mekanına girilen ve bu giriş yollarının merkezdeki saray ve camiye uzandığı bir biçim taşır. Döneminin zirvesi olarak görülen Kurtuba da İstanbul ve Bağdat ile kıyaslanabilen büyüklüğüyle anılır. Sevilla da surlarla çevrilidir ama onun surları şehri nehirde gelecek doğal tehditlere karşı korumasıyla farklı bir güvenlik kaygısına cevap verir.²⁶⁹

Oleg Grabar, Müslüman coğrafyadaki şehir mekanlarını betimlerken Mumford’un vurgusuna benzer bir işlev vurgusu yapar. Onuncu yüzyılda Müslümanların şehirlerinde de kale karakteristik bir şehir mekanı olarak vardır. Graber bu şehirlerde ortak şehir işlevlerinin, ihtiyaçlarının anıtsallaştırılmasındaki başarıya dikkat çeker. Okullar, dükkanlar, hanlar, hastaneler, kervansaraylar, hamamlar, çeşmeler ve ambarlar büyük ön cepheleri ve dekorasyonlarıyla böylesi yapıların örnekleridir.²⁷⁰ Müslümanların şehirleri cami ve pazar yeri çevresince gelişir. Her şehirde ortada büyük bir cami, bu mekanın bütün çevresince ticari sokaklar (suk), hanlar ya da kervansaraylar, eşmerkezli daireler halinde zanaatkarlar zinciri yer alır. Düzenin görüldüğü bir başka mekansallık da mahallelerdir. Dinler ve ırklar mahalleler halinde ayrılırlar.²⁷¹ Grabar üstü kapalı sokak sistemi olarak andığı çarşının (suk) mescitler, çeşmeler, medreseler, hamamlar ve hastaneler gibi gündelik hayatın mekanlarıyla dolu olduğunu vurgular.²⁷² Bu bağlamda Makrizi’nin on beşinci yüzyılın başlarındaki Kahire’ye yönelik sunduğu şehir peyzajı da

²⁶⁸ Tez, *Mimarlık, İnşaat ve Kent Olgusunun Tarihsel Serüveni*, 390-401.

²⁶⁹ Tez, *Mimarlık, İnşaat ve Kent Olgusunun Tarihsel Serüveni*, 421-440.

²⁷⁰ Oleg Grabar, “Sanat ve Mimari”, *İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası III* içinde, trc. Defne Karakaaya (İstanbul: Albaraka Yay., 2024), 195-196.

²⁷¹ Tez, *Mimarlık, İnşaat ve Kent Olgusunun Tarihsel Serüveni*, 417-418.

²⁷² Oleg Grabar, “Şehirler ve Yurttaşlar: Kentsel İslam’ın Büyümesi ve Kültürü” *İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası III* içinde, trc. Defne Karakaya (İstanbul: Albaraka Yay., 2024), 224.

bir şehrin içerdığı mekanları resmetmesi açısından burada anılmaya değer. Makrizi'nin ayrı ayrı ele aldığı mekanlara baktığımızda, dönemin Kahire'sinin kapılar, semtler, mahalleler, sokaklar, geçitler, pazarlar, cami, medrese, han, hamam, köşk, saray, hazine, hapishane, çarşı, köprü ve evleriyle karakterize olduğu görülür.²⁷³

Grabar, Müslümanların şehir manzaralarına yönelik yaptığı araştırmalarından bazı yorumlara ulaşır. Bunlardan biri bu şehirlerin kasıtlı, bilinçli yani “programlı” bir toplumsal ve fiziksel oluştan ziyade çelişen ve bazen tümüyle uyumsuz, daima zamanın ve bölgenin değişkenlerine tabi bir dizi kutup arasındaki gerilimin mekanları olduğudur. Bir diğeri, Müslümanların sıklıkla şehir hayatı deneyimiyle tanımlanıyor olmalarıdır. Bununla birlikte onların şehirleri kurumsal sistem açısından katı değil esnek bir görünüm sergiler. Bu aynı zamanda kendisini boğabilecek sert organizmalara sahip olmamak demektir. Grabar'a göre Müslüman şehri, bireyler ile farklı türde birimler arasındaki bir dizi bağa dayanır. Dolayısıyla şehrin kendisini kurumlar arasındaki bir ilişkiden ziyade insanlar arasındaki ilişkiye dayandırdığı görülür.²⁷⁴

Braudel'in de Müslümanların şehirlerini planlı şehir örnekleri açısından farklılaştırması söz konusudur. Çin, Kore, Japonya, Yarımada Hindistan'ı, Koloni Amerika'sı biçimsel olarak dama tahtası biçimleriyle anılırlar. Yalnızca Müslüman coğrafya ve Orta Çağ Batı'sı düzensiz şehir ölçeklerini oturtabilmiş örneklerdir. Braudel'in bu kıyasına bir şerh düşmek gerekirse, bu iki bölgenin sadece düzensiz örnekleri sunmaları açısından yan yana getirilebilir olduğunu söyleyebiliriz.²⁷⁵ Çünkü dönem açısından surlarla çevrili Avrupa şehirleri salgın hastalıkların kaynağı sayılırken²⁷⁶ Müslüman şehirlerinin yoğun mekansal geçişli gündelik hayat deneyimlerine sahne olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte on beşinci yüzyıl itibariyle yaşanan zorluklar sonucunda Batı şehirlerinin bir dönüşüm içine girdiği de görülmektedir. Paris, Cenova, Edinburg, Roma, Londra bu tarzdaki şehirlerin örnekleridir. Bu süreçte şehirlerin bazı “ameliyat”lar geçirmek durumunda kaldığı görülür. Braudel böylesi bir ameliyat ihtiyacının da arabanın Avrupa'ya kitlesel girişiyle birlikte doğduğunu ve şehirlerin bu dönüşümlerle birlikte biraz daha düzene, daha temiz bir havaya ve daha iyi bir trafiğe kavuştuğunu ifade eder.²⁷⁷ Sur on beşinci ve on sekizinci

²⁷³ Mehmet İpşirli, “el-Hıtatü'l-Makriziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.2 (İstanbul: TDV Yay., 2003), 403.

²⁷⁴ Grabar, “Şehirler ve Yurttaşlar”, 231.233.

²⁷⁵ Braudel, *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm*, 436.

²⁷⁶ Tez, *Mimarlık, İnşaat ve Kent Olgusunun Tarihsel Serüveni*, 406.

²⁷⁷ Braudel, *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm*, 438.

yüzyıllar arasında da şehirleri çevrelemeye, şehir mekanının tanımlayıcı bir unsuru olmaya devam eder. Braudel, bazı şehirleri bu genellemenin dışında tutar. Zaten bir ada olan Venedik ve kendilerinden emin Osmanlıların geniş coğrafyasındaki çoğu şehir surla çevrelenmemiş dönem örnekleridir. Buna karşın güven izi olmayan Kıta Avrupası, sömürge Amerika'sı, İran, Hind ve Çin'de tahkimat kendini kural olarak dayatmaya devam eder. Şehirleri dış tehditlere karşı koruyan surların aynı zamanda şehirlilerin bizzat kendilerinin gözetim altında tutulmasına yarayan bir sistem olarak kullanılabilmesi de söz konusudur.²⁷⁸

Şehir mekanının sınır durumu olan sur on dokuzuncu yüzyıla kadar şehrin en önemli özelliklerinden biri olarak kalmaya devam eder. Fakat on dokuzuncu yüzyıla birlikte, özellikle Sanayi Devrimi'nin etkisiyle, şehir mekanı açısından farklı sınır durumlarının, farklı mekansal ölçeklerin ve biçimlerin somutlaşmaya başladığı görülmektedir. Bu dönüşümlere dair tartışmalar yoğun biçimde on dokuzuncu yüzyılın başkenti olarak anılan Paris üzerinden gelişir.

On dokuzuncu yüzyıl, Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan endüstriyel kapitalizmin etkin olmaya başladığı dönemdir. Bu etki ile birlikte, yeni ulaşım biçimleri ve kitle iletişim araçları şehir mekanına dahil olur. Endüstriyel kapitalizmin etkilediği üretim ve ekonomi ilişkileri ile birlikte kamusal alanın yapısında ve bu alandaki gündelik pratiklerde belirgin değişimler yaşanır. Çağın şehir insanı, kendisinin ve yaşadığı çevrenin gözle görülür değişimine tanıklık eder. Opera-tiyatro binalarıyla, pasajları, sergi ve müze galerilerinin inşai formlarıyla ve gece hayatını aydınlatan ışıklarıyla erken modern Paris mekanı, dönemin insanı açısından fantastik diye nitelenen bir mekana bürünür.²⁷⁹

Frederic Gros, on dokuzuncu yüzyılda Batı'da şehir mekanı deneyiminde yaşanan değişimin genel hatlarını şu şekilde resmeder:

Flaneur'lüğün hamurunda, on dokuzuncu yüzyılda gelişen, saatler boyu bir parça kır görmeden yürüebileceğimiz şehir yığılmaları vardır. İnsan o dönemin yeni megapollerinde (Berlin, Londra, Paris) yürürken, ayrı dünyalara benzeyen birbirinden tamamen farklı semtlerden geçerdi. Semtten semte her şey değişebilirdi: binaların boyutu ve mimarisi, havanın temizliği ve kokusu, yaşam biçimi, ortam, ışık, toplumsal yapı. Flaneur şehirler manzaraya dönüşecek ölçeğe ulaştığında tezahür etti. Şehirler geçitleriyle, görüş açısındaki ani değişimleriyle, tehlikeleriyle ve sürprizleriyle bir dağı kat eder gibi kat edilebiliyordu. Ormana dönüşmüştü şehirler.²⁸⁰

²⁷⁸ Braudel, *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm*, 432- 435.

²⁷⁹ Yalçın Demirkıran, "19. Yüzyıl Erken Modern Kent Karakteri Olarak Charles Baudelaire'nin Flaneur Kavramının Medyadaki İzdüşümü", *Sanat ve Tasarım Dergisi* (2017): 107-119.

²⁸⁰ Frederic Gros, *Yürümenin Felsefesi*, trc. Albina Ulutaşlı (İstanbul: Kolektif Yay., 2018), 152-153.

Walter Benjamin, şehri dünyayı anlamayı sağlayan bir nosyon olarak görür.²⁸¹ O şehri önce gerçeküstücüler tarzında bir “peri masalı” gibi ele almış olsa da sonrasında onu on dokuzuncu yüzyıl tarihinin anlaşılmasına olanak veren bir “somutluk” olarak alır. Benjamin’in Paris sokaklarını deneyimlediği dönem, şehir mekanının denetim adına yeniden inşa edildiği dönemdir. O Paris’i çeşitli mekansallıkları yoluyla deneyimlerken, Le Corbusier de Paris’in merkezindeki dönüşümün inşai sürecini gerçekleştirmektedir.²⁸²

Paris’e yönelik yeni ideal birbirini izleyen uzun caddeler boyunca perspektif ağırlıklı bir bakış sağlamaktır. Benjamin bu idealin kaynağını, on dokuzuncu yüzyılda kendini sürekli belli eden bir eğilimde, teknik zorunlulukları sanatsal hedefler aracılığıyla soylu kılma eğiliminde bulduğunu ifade eder. Bu eğilim doğrultusunda, burjuva sınıfının dünyasal ve tinsel egemenliği kurumların ve caddelerin sağladığı çerçeve içerisinde yüceltilir. Benjamin bu caddelerin yapımları bitmeden önce çadır beziyle örtüldüğünü ve sonrasında “anıtlar gibi” törenle açıldıklarını vurgular. Benjamin’e göre, Haussmaan yıkıcı sanatçılığıyla diktatörlüğünü sağlamlaştırmış ve Paris’i olağandışı bir yönetimin altına sokmuştur. Bu durum karşısında şehir sakinlerinin bir yabancılaşma içine girdiğini savunan Benjamin, bu insanların yaşadıkları şehirde bir duygu yitimine uğradıklarını, “büyük şehrin insancıl olmayan” karakterinin bilincine varmaya başladıklarını düşünür.²⁸³

Benjamin bu büyüyen şehir mekanının şehrin sakinleri adına yeni bir davranış kalıbını devreye soktuğunu ve dönemin sakinlerinin bu davranışla da hesaplaşmak durumunda kaldıklarını belirtir. Bu yeni durumu, başarıyla anlatılaştırdığını düşündüğü Simmel’in görüşlerine dayanarak açıklar:

[...] Burada, büyük şehrin sosyolojisi açısından karakteristik bir nokta söz konusudur. Gözün etkinliğinin kulağın etkinliğine ağır basması... büyük şehirlerde yaşayan insanlar arasındaki karşılıklı ilişkileri belirleyici öğedir. Bunun başlıca nedeni de toplu taşıt araçlarıdır. On dokuzuncu yüzyılda otobüsler, trenler ve tramvaylar gelişmezden önce, insanlar birbirlerine tek kelime söylemeksizin dakikalarca, hatta saatlerce bakmak zorunda değillerdir.²⁸⁴

²⁸¹ Philippe Sollers ve Christian de Portzamparc, *Görmek ve Yazmak*, trc. Cem İleri (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2015), 10-11.

²⁸² Sollers ve de Portzamparc, *Görmek ve Yazmak*, 86.

²⁸³ Walter Benjamin, *Pasajlar*, trc. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2020), 101-102.

²⁸⁴ Benjamin, *Pasajlar*, 132.

On dokuzuncu yüzyılda yaşanan gelişmeler, dönüşümler Osmanlı şehirleri üzerinde de etkisini gösterir. İstanbul ve İzmir gibi şehirlerde şehir merkezi ikili bir yapıya bürünür. Bu şehirlerde buharlı gemiler, demiryolları, posta sistemi gibi yenilikler ortaya çıkar. Şehir merkezinde limanlar, istasyon ve postane gibi mekanlar yanında oteller, depolar ve bankalar inşa edilir. Bunlara ek olarak lüks dükkanlar, tiyatro, eğlence yeri, cafe, restoran gibi mekanlar da şehir mekanında yer edinmeye başlar. Yine atlı araba, tramvay ve otomobil gibi araçların varlığı daha geniş sokak gereksinimlerini beraberinde getirir. Bu süreçte inşai mekanların ve şehir mekanının oran ve ölçek değişimi yaşadığı dolayısıyla görsel algıda da değişimlerin yaşandığı görülür.²⁸⁵

Özetle on dokuzuncu yüzyılla birlikte şehir tasavvurunda farklılıklar yaşanır. Şehirler bu dönemde hızla dönüşür. Gelişen periferiyle birlikte şehrin geleneksel gücü ortadan kalkar. Kimliği muğlaklaşır. Artık yeni Viyana, yeni Paris söz konusudur. Şehir orada yaşayanlar için varoluşun temeli, tanıdık, ağır ağır değişen kuşakların mekanı, anlaşılabilir ilişkilerin mekanı olmaktan farklılaşır. Şehir elle tutulur gözle görülür biçimlerin mekanı olmaktan uzaklaşarak kararsız görünümeler edinir. Karmaşık biçimler edinerek biçimsizce genişler.²⁸⁶ Grosz'un altını çizdiği şekliyle on dokuzuncu yüzyılla beraber şehir mekanında üç farklı dönüşümün yaşandığını söyleyebiliriz: Bunların ilki şehir mekanı dediğimiz ölçeğin değişmeye başlayıp kendi içinde saatlerce kır görmeden kat edilebilecek manzaralar sunar hale gelmesidir. İkincisi anonimlik, yani gözün ağırlığının artmaya başlamasıyla insan ilişkilerindeki belirleyicinin mesafe olmaya başlamasıdır. Sonuncusu ise, dünyanın, dünyaya dair olan her şeyin metalaştırılmasının, ticarileştirilmesinin ifadesi olan kapitalizmin şehir mekanını etkiler faillğe bürünmesidir.²⁸⁷

2.2.1. Çağdaş Dönem Şehir Mekanları

Şehir mekanının bilinen sınırların ötesine geçme, dönüşme ve değişme dinamizmi yirminci yüzyıla da uzanmıştır. Şehir mekanları her ne kadar yüzyıllar boyunca sürekli bir gelişme içinde olmuş, bazı programlı dönüştürme çabalarına maruz kalmışlarsa da yirminci yüzyıl bu çizginin parçalandığı şehirlerin taşan nehirler gibi kabarıp taşıkları ve

²⁸⁵ Hüseyin İ. Taşkiran, *Yazi ve Mimari* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1997), 111.

²⁸⁶ Spiro Kostof, "Majesteleri Kazma, Yıkımın Estetiği", trc. Bilgi Altınok, *Şehirler ve Sokaklar* içinde, ed. Zeynep Çelik v. dğr. (İstanbul: Kitap Yay., 2017), 30-31.

²⁸⁷ Gross, *Yürümenin Felsefesi*, 154.

yataklarından çıktıkları bir dönem olarak betimlenir.²⁸⁸ Bu yüzyılda şehir sürekli dönüşüm geçirmeye devam ediyor olsa da mekanın büyümesi pratikte bitmektedir.²⁸⁹ Diğer bir ifadeyle, günümüz şehir mekanı görünümünün baskın tarihsel seyri olarak yirminci yüzyıl, özellikle ikinci yarısından sonra gelişen şehirler açısından şehirleşme olgusunun sınır durumunu ifade eder.²⁹⁰

Neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan mimarlık tarihiyle birlikte mekanın üretimi, inşası büyük ölçüde mimarlıkla/mimarla özdeşleşmiştir.²⁹¹ Günümüzde de başkaları için inşa etme sorumluluğu mimarlara hasredilir.²⁹² Dolayısıyla yirminci yüzyıl itibarıyla ortaya koymaya çalıştığımız çağdaş şehir mekanı ve mekanlarına yönelik genel resim mimarlığının mekan kavrama biçiminden bağımsız değildir.

Geçtiğimiz yüzyıldan günümüze uzanan süreçte şehir mekanı ve mekanlarına yönelik kavrayışlar/inşai üretimler üç tema etrafında toplanır. Yirminci yüzyıl çoğunlukla Alman sanat tarihçilerinin on dokuzuncu yüzyıl sonundaki mekan, kütle, zaman, işlev ve estetiği içeren fikirlerinin yeni yüzyılın kuramcılarına, sanatçılara ve mimarlarına yol gösterici olduğu bir arka planla başlar. Bu süreçte mimari sanat olarak anılırken, mimarinin mekan kavrayışı/üretimi modern mekan olarak nitelenir. Yüzyılın ilk yarısının modern mekanı, Kartezyen felsefede içkin olduğu şekliyle, rasyonel, geometrik, soyut, işlevsel, matematiksel ve transparan bir karakter sergiler. O dönemde, çevrenin (*universe*) kaosundan arınma eğilimi mimariyi soyutlama ve geometrinin düzenliliğine yöneltir. Özellikle soyutlama, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan mekan korkusunun (*agoraphobia*) üstesinden gelme adına zorunlu addedilir. Buna bağlı olarak dönemin mekan üretiminde soyutlama ve empati önem arz eder.²⁹³

Modern mimarlığın on dokuzuncu/yirminci yüzyıl şehrine yerleşimi “demir yumruk” olarak nitelenir. Bu mimarlık mevcut mekana karşı çıkmak ve onun yerine geçmek adına hareket eder. Fakat onun küçük parçalarını işlemenin ötesine geçmediği iddia edilir. Modern mimarlık mevcut şehir mekanıyla diyalog kurmaktan uzak dolayısıyla çevresel koşulları bir yanlış kabul eden, bu koşulları reddeden bir mimari tavır olarak yorumlanmaktadır. Le Corbusier’in Harvard’da inşa ettiği bir bina, tüm şehrin dokusuna aykırı olmaklığıyla bu modern tavrın örneği olarak sunulur. Bu şekildeki

²⁸⁸ Sollers ve de Portzamparc, *Görmek ve Yazmak*, 49.

²⁸⁹ Jean Baudrillard ve Jean Nouvel, *Tekil Nesneler*, trc. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: YEM Yay., 2022), 60.

²⁹⁰ Yaylagül Ceran Karataş, *Posthüman: Şehir ve Beden* (Ankara: Siyasal Yay., 2022), 90-91.

²⁹¹ Marc Auge, *Yok-yerler*, trc. Turhan Ilgaz (İstanbul: Daimon Yay., 2016), 18.

²⁹² Sollers ve de Portzamparc, *Görmek ve Yazmak*, 100.

²⁹³ Gül Kaçmaz Erk ve Belkıs Uluoğlu, “Changing Paradigms in Space Theories: Recapturing 20th Century Architectural History”, *ArchNet-IJAR* 7, no.1 (2013): 10-11.

tavırla her bina mekansal sistemden, şehirdeki boşluklardan ve onların izinden bağımsız, özerk birer ürün olduğunda mekansal şemalar da tersyüz olur. Bu özerk ürün imgesi, kendine model olarak teknik nesneyi, makineyi, endüstriyi alır. Teknik nesnedeki biçim ile klasik binalardaki biçim mantığı farklıdır. Klasikteki biçim, büyük oranda dışsal gereksinimlerden, şehirdeki boşluk ağından, sokak ve meydanlardan kaynaklanmışken, teknik bir nesnede biçim, belirli bir işleyişe özgü içsel gereksinimler bütünü tarafından belirlenir.²⁹⁴

Modern mimarlık, kendisinden önce mevcut süsleme ve tarihsel gönderim tavırlarından arınmış, soyut form üzerine kurulu, işlevselliğin ve teknolojinin gereği olma amacına sahip bir mimarlık olarak görülmektedir. Evrensel çözümler bulma iddiasında olmuş olan modern mimarlık, pozitivist bir inançla hareket eder ve “ideal kenti” tasarlayabileceğine yönelik bir iddia taşır. Bu anlamda bitmiş bir mükemmellik, netlik, kesinlik ve çelişkisizlik vadindeki modern mimari postmodern eleştirilerin hedefi olur. Postmodernlere göre, nihayetinde mitik bir modern insan tasarımını esas alan modernizm, ancak çirkin çağdaş şehirler ve beton bloklar ortaya çıkarır. Modern mimarlar kendi toplum modellerine göre insan kitleleri yaratacakları şehirler yerine, işlevlerine göre belirlenmiş bölgeler (*zone*) inşa etmenin ötesine geçemezler.²⁹⁵ Postmodern tavır topyekûn tasarımlara, toplumsal mühendisliğe karşı seçenekler geliştirme gereğine ve geleneksel şehri yaşatma çabasına inanır. Barınma, çalışma, eğlenme gibi “işlevler”e göre yapılan hiyerarşik ayrıma karşı çıkan postmodernizm, buna karşın “toplu yaşam” dediği şeyin savunusu geliştirir. Böylece, modern şehrin yanılgılarından ve global oluşumlardan kurtulmayı amaçlar.²⁹⁶

Şehir mekanının tamamen ele geçirilmesi, zapt edilmesi şeklinde yorumlanan modern planlama, yüzyılın ilk yarısı boyunca böylesi bir mekan kurma eğiliminde olur. Bu geleceğe kapalı dolayısıyla mükemmel mekan, tekniğin yöntemleriyle “nihai çözüm”e ulaşmış şehir mekanını niteler. Böylesi bir şehir mekanı, geleceğinde zamana yer olan, kapalı olmayan Eco’nun tanımladığı “açık yapıt” fikrini sürdüren şehir mekanıyla tezat oluşturması dolayısıyla eleştirilere konu olur.²⁹⁷

Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde mekan kavrayışında/üretiminde soyutlamayı değil de ilişkileri öne çıkaran yaklaşımlar gündeme gelir. Çevre ve orada yerleşik olan

²⁹⁴ Sollers ve de Portzamparc, *Görmek ve Yazmak*, 112.

²⁹⁵ Fredric Jameson v.dğr., *Postmodernizm*, der. Necmi Zeka, trc. Gülelgül Naliş v.dğr. (İstanbul: Kıyı Yay., 1994), 13-14.

²⁹⁶ Jameson v.dğr., *Postmodernizm*, 20-22.

²⁹⁷ Sollers ve de Portzamparc, *Görmek ve Yazmak*, 119-120.

insanların davranışları arasındaki ilişkilere dair daha bütüncül yaklaşımlar önemsenir.²⁹⁸ Bunlar Heidegger'in inşai mekan yaklaşımıyla da örtüşür. Çevre, insan ve kimlik arasındaki ilişkilerin dikkate alındığı bu yaklaşımlarda yapıları çevrelerdeki inşai deneyimler bu ilişkiler uyarınca yorumlanır. Modern mekan düşüncesinde içkin kavramsal yaklaşımların bir eleştirisi olarak da anlaşılan bu yaklaşımlar şehir mekanına yönelik sorunlara çözümler sunma çabasıyla da ortaya çıkarlar. Bu bağlama oturtulabilecek bir örnek olarak Marc Augé'nin çağdaş metropol mekanlarını sorunsallaştırma biçimine bakılabilir. Augé yer ve yer hissine dayalı olarak yok-yer (*non-lieu*) şeklinde bir kavram geliştirir. Yok-yer, yerle ilişkilenenin, yeri deneyimlemenin ya da deneyimleyemiyor oluşun ifadesidir.

Yakın zaman mimarlığı tarafından üretilen yok-yerler, fiziki koşullara sahip olmalarına karşın yere ait olma hissi uyandırmayan yerler olarak görülür. Herhangi bir yerde/hiçbir yerde olma durumu olarak anlaşılan yok-yer, modern metropoliten dünyayı ve içindeki yeni deneyimleri açıklamamanın bir şeklidir. Bulunduğu yerle ve kültürel bağlamla bağ kurmayan ama transit olarak kullanılan yok-yer temelde tarihi, kültürü olan “yer”in karşıtı olarak tarihsiz, zamansız, yersiz, kimliksiz bir biçimde varolanı imler. Değişen toplumsal yapılar, mekansal hareketlilik ve hızın etkisinin de ortaya çıkardığı yok-yerler antropolojik anlamda “yer” olanın aksine, insanlar arasında tekrarlanan karşılaşmaların olmadığı yerlerdir.²⁹⁹

Augé'ye göre yok-yerler, ekspres kara ve demir yolları, köprülü kavşaklar ve havaalanları gibi insanların ve malların hızlandırılmış dolaşımı için zorunlu şebekeler olabilirken ulaşım araçlarının kendileri, büyük alışveriş merkezleri ya da sığınmacıların bekleme yerleri olan uzatmalı transit kamplar da olabilirler.³⁰⁰ Augé, kimlikleyici, ilişkisel ve tarihsel olan “antropolojik yer” karşısına koyduğu yok-yerin üreticisi olarak üstmodernliği görür. Yani bizatihi antropolojik yerler olmayan ve eski yerlerle bütünleşmeyen mekanların üreticisi ona göre üstmodernliktir. Bununla birlikte, Augé, yer (*place*) için olduğu gibi yok-yer için de aynı şeylerin geçerli olduğunu, yok-yerin asla saf bir biçim altında varolmadığını vurgular. De Certeau'nun yukarıda ifade ettiğimiz düşüncelerinde olduğu üzere insanların yok-yerlerde de kendilerine başka deneyim imkanları açabileceklerini, stratejilerini sergileyebileceklerini öne sürer. Dolayısıyla yer ve yok-yeri birer kaçıcı kutupsallık olarak kullandığını, yerin (*place*) hiçbir zaman

²⁹⁸ Erk ve Uluoğlu, “Changing Paradigms in Space Theories”, 13.

²⁹⁹ Augé, *Yok-yerler*, 8-16.

³⁰⁰ Augé, *Yok-yerler*, 47-48.

tümüyle silinmediğinin yok-yerin (*non-place*) ise hiçbir zaman tümüyle gerçekleşmediğinin altını çizer.³⁰¹

Yirminci yüzyılın sonlarında mekanın deneyimlenmesi noktasında ortaya çıkan yeni bir boyut da dijitalliktir. Sanayi devriminden günümüze mekan ve teknoloji arasında kesintisiz bir ilişki süregelmektedir. Bu ilişki 20. yüzyılla birlikte daha da yoğunlaşır ve mekan deneyimi kaçınılmaz olarak teknoloji ile daha da dolayımlanır. Sanallık (*virtuality*) mekanın deneyimini farklı tarzlarda dönüştüren, çeşitlendiren bir etken haline gelmeye başlar.

Sanallık yeni bağlantılar ve görünmeyen ilişkiler kurar. Sanal mekan yapı bakımından biçim, figür ve faaliyetin katı bir belirlenimcilikle belirlenmiş olduğu yapılara tezat teşkil eder. Sanal bir yapı biçimler, figürler ve faaliyetler açısından başka şekillerde üretilmeye açık durur. Sanal mekanın biçim ve harekete yönelik taşıdığı bu esneklik onun özgürlükçü potansiyeli olarak da anlaşılabilmektedir.³⁰²

Teknolojik gelişmelerle birlikte mimari mekanın, bilgisayar tarafından üretilen sanallığa dayalı dijital mekanla yer değiştirebilmesi, bir ofis mekanının artık bir inşai alan olarak değil, ekran üzerinden deneyimlenebilmesi söz konusu olabilmektedir. Mimari anlamda inşa edilen üç boyutlu mekan bir ekranın iki boyutunda bir ofis gereklilikleri açısından deneyimlenebilmektedir. Bu bağlamda yaşanan deneyimi açıklamak adına ortaya farklı kavramsal haritalar da çıkmaktadır. Sibermekan (*cyberspace*), hipermekan (*hyperspace*), sanal mekan (*virtualspace*), hayali mekan (*imaginary space*), ya da maddesiz mekan (*immaterial space*) gibi kavramlar bunun örneğidir. Dijital mekanlar form gibi mekansal niteliklere sahip olmalarına karşın mimarimekan olarak değerlendirilmezler. Çünkü mimari mekanın özelliklerinin bu mekanla çeliştiği düşünülür. Dahası dijital mekanlar, mimari mekanın “öteki”si olarak konumlandırılır.³⁰³ Sanal mekanda ikamet, karşıdaki insanın ya da figürün fiziksel olarak farklı şekilde karşımızda olduğu bir gerçeklik düzeyidir. Sanal mekan her ne kadar karşılaşmayı ya da gündelik hayata yönelik farklı eyleyşleri kendi koşulları açısından deneyimlenebilir kılıyor olsa da onun hala bir mekan fenomeni ya da mekanın bir fenomeni olarak anlaşılması gerektiği düşünülür.³⁰⁴ Özetle, endüstriyel gelişim süreci oranında etki etmesi muhtemel görünen dijital gelişim süreci de insanların gündelik yaşam ve çevreleriyle

³⁰¹ Auge, *Yok-yerler*, 74-75.

³⁰² Erk ve Uluoğlu, “Changing Paradigms in Space Theories”, 16-17.

³⁰³ Erk ve Uluoğlu, “Changing Paradigms in Space Theories”, 17-19.

³⁰⁴ Casey, *The Fate of Place*, xiv.

etkileşim deneyimlerini büyük oranda dönüştürüp belirleyen bir etken olarak mekan deneyimi tartışmalarında yerini almaktadır. Sonuç olarak yirminci yüzyılın ortaya koyduğumuz bu genel hatları, ölçeği büyüyen şehir mekanının bu yüzyılda sayısı hızla artan inşai mekanla, bağlamsız binalarla, yer-olmayanlarla, banliyölerle ve zamanla çeşitlenecek olan sanal mekanla kristalize olduğunu gösterir.

Yüzyıla yönelik çizilmeye çalışılan bu genel mekansal resme eklenmesi gereken bir etken de küreselleşme meselesi ya da söylemidir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra doğada fiziki olarak genişleyen ve yayılan şehirler bu genişleme potansiyellerine bağlı olarak küreselleşen şehirler olarak nitelenirler. Dolayısıyla çağdaş şehirler bir yandan gündelik yaşamın öznel mekanları bir yandan da küresel mekanlar olarak okunurlar.³⁰⁵ Diğer taraftan küreselleşme söyleminin yoğunlukla kapitalist şehrin giderek artan gezegensel erişimini ima ettiği de görülür. Şehir bu yönüyle küresel kapitalizmin deneyimine merkezi katkı sağlayan mekan olarak anlaşılır.³⁰⁶ Küreselleşme söylemine ihtiyatla yaklaşanlar da vardır. Böylesi bir yoruma göre, evrensellik/küresellik şehircilikte ya da Le Corbusier'in "insancıl yerleşimler"inde değil, ekonomide ortaya çıkmaktadır. Küreselleşme söylem olarak doğru olsa bile, o sadece önü alınamaz ekonomik bir düzene bel bağlayan bir iktidara aittir. Bu düşünce, gerçek hayatta etrafımızın kendine özgü, yerel, tekil, özgün olgularla çevrili olduğunu savunur.³⁰⁷ Çağdaş şehir mekanına yönelik küreselleşme söyleminden bağımsız olmayan bir tartışma daha söz konusudur. Bu da ayrı bir başlıkta ele alınacak olan şehir mekanı ve mekanlarının özgünlüğü tartışmasıdır. Günümüz dünyasında şehrin hem kendi içerisinde hem de başka şehirler karşısında mekansal farklılıklar üretip üretememesi sorunsallaştırılan meselelerden biridir.

2.2.2. Aynılıkla Başkalık Arasında Şehir Mekanı

Dünya-tarihsel süreçte, şehirlerin kendi mimarisine sahip, kültürü, sanatsal değerleri, tarihi ve ekonomi politik üretimleri aracılığıyla kimliklerini/tekilliklerini, varlıklarını kazandıkları bir biçim sergilemiş oldukları savunulagelmektedir.³⁰⁸ Güçlü karakteriyle anılan Floransa, onunla kıyaslanan Bağdat, labirentimsi duvarlarıyla özdeşleşen Fes, imgelenebilirliğinin yoğunluğuyla Venedik, Semerkant, özgün sanatsal

³⁰⁵ Karataş, *Posthüman: Şehir ve Beden*, 90-91.

³⁰⁶ Ugo Rossi, (2022). *Küresel Kapitalizmde Kentler*, trc. Mehmet Pempecioğlu (İstanbul: Litera Yay., 2022), 26-27.

³⁰⁷ Sollers ve de Portzamparc, *Görmek ve Yazmak*, 49-118.

³⁰⁸ Karataş, *Posthüman: Şehir ve Beden*, 89.

öğeleriyle Kurtuba, İsfahan öte yandan Kudüs, Roma ve mekansal olarak birbirine indirgenemeyecek olan daha birçok örnek bu bağlama oturtulabilecek şehirler arasındadır. Yirminci yüzyıl ve günümüz açısından bakıldığında ise “başka yer”in yokluğu, sanki tüm dünyanın şehir yerleşimi ya da şehirleşme üzerinden tek bir şekle büründüğü öne sürülmektedir.³⁰⁹ Calvino, megapol/metropol yoluyla dünyada ortaya çıkan bu aynılışma iddiasını *Görünmez Kentler*’de kurguladığı Trude üzerinden ortaya koyar ve dünyayı başı sonu olmayan tek bir Trude şeklinde betimler. Bir şehrin başka bir şehre karşın farkı yalnızca havaalanında değişen adıdır. Los Angeles, Kyoto-Osaka vb. biçimindeki şehirler “biçimsiz”likleriyle birbirine karışan şehirleri örneklerler.³¹⁰ Calvino’da şehir üzerinden bir başkalaşımın ortaya çıkmayışı neredeyse şehrin yokluğu anlamına gelir. Dolayısıyla şehir olmak/oluş hem kendi içinde hem de bir diğer şehir karşısında biçimsel mekan farkını oluşturmakla eş tutulur.

Yine Edward Casey’in de küresel ölçekte vasat bir mekanın tekdüzeliğinin başat hale gelişine dikkat çektiği görülür. Casey, Calvino’ya benzer şekilde, pek çok şehrin sıkıcı mimari ve ticari tekbiçimliliğiyle insana özgün bir şehir mekanı deneyimi sunmaktan uzak olduğunu vurgular. Mekan çeşitliliği, Batılı ve daha özelde Amerika kaynaklı paradigmlar üzerine kurulu dünya çapındaki monokültürde kaybolup gitmektedir. Casey’e göre bu nostalji olmanın ötesinde bir meseledir. Günümüz dünyasında mekanın çeşitliliğine yönelik bir özleminden söz eden Casey, mekanın yerel ve bölgesel özelliklerine yönelik artmakta olan canlı bir arzunun var olduğunu düşünür.³¹¹

Halihazırda ekonomik nedenlerle kurulduğu bilinen Amerika şehirleri, ticari faaliyetlere dayalı birer yığılma olarak görülürler. Bu şehirler geniş ölçekli bir standartlaştırma ve basitleştirme motivasyonu ile inşa edilmişlerdir. Bir ana caddeyi diğerinden ayırmanın imkansız olduğu bu şehirlerdeki tekbiçimliliğin³¹² zaman içinde kendi sınırları ötesinde de belirleyici olduğu görülmektedir. Calvino’nun bahsi geçen Trude şehri *Tekil Nesneler*’de filozof Jean Baudrillard ve mimar Jean Nouvel arasında geçen oluş ve tekilleşme noktasındaki kavramsal tartışmaları örnekler gibidir. Bu tartışmalarda Baudrillard ve Nouvel, tüm tekillikleri bütünüyle yutan bir düzen içinde³¹³ mimarinin hala tekil nesneler üretebilme imkanlarını sorgularlar. *Tekil Nesneler*’e baktığımızda aynılığın kurucusu olarak ya da Trude’lerden bir Trude olarak bir Amerikan

³⁰⁹ Italo Calvino, *Görünmez Kentler*, trc. Işıl Saatçioğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2019), 11.

³¹⁰ Calvino, *Görünmez Kentler*, 169-179.

³¹¹ Casey, *The Fate of Place*, xiii.

³¹² Begel, “Kentlerin Doğuşu”, 15.

³¹³ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 39.

şehri olan New York’a işaret edildiğini düşünebiliriz. Çünkü bu şehir, kendi ereğinin ötesine geçmiş, kendini kendi sınırlarının ötesinde gerçekleştirmiş bir şehir olarak nitelenmektedir.³¹⁴

Baudrillard, değişimin ve oluşun birbirinden oldukça farklı olduğu kabulünden hareket eder. Oluşun değişim getirmekle, değişimi yerleştirmekle, her ne pahasına olursa olsun onu istemekle, insanları içinden çıkamayacakları bir değişim buyruğu altına sokmakla aynı şey olmadığını savunur. Şeylerin bir şey olmasının illaki böylesi bir şekilde olması gerekmediğini vurgular ve şehir mekanı noktasında oluş ve değişime yönelik şöyle bir ayrım sunar:

Bir şehrin görünüşü değişebilir mi? Elbette şehre başka bir biçim vermek, onu değişikliğe uğratmak mümkün ama yine bir şey “oluyor” mu o şehir? Şehirlerin zaman içinde şey “olduklarını” söyleyebiliriz. Nostalji yapmak için değil, ama eskiden şehirler en sonunda bir tür tekillik kazanırlardı, şimdiyse gözlerimizin önünde büyük bir hızla ve karmaşa içinde değişiyorlar. Karakteristiklerinin erozyona uğramasına tanık oluyoruz.³¹⁵

Çağdaş dönemi mimari klonlama dönemi olarak gören Nouvel ve Baudrillard, mimarların bir şehri nitelikli ve soylu kılacak olan her şeyin aksini ima eden yapılar ürettiklerini öne sürerler. Şehir mekanı böylesi yapıların işgali altındadır. Artık tasarlanmış değil, birikmiş, yığılmış ortamlar söz konusudur.³¹⁶ Mevcut şehir mekanlarındaki binaların büyük bir kısmı kendiliğinden öylece oraya gelmiş bina görünümünü sergilemektedirler. Nouvel, eğer tekil nesneler adına bir istek söz konusu ise çözümleme, üzerine düşünme, yan anlamları değerlendirme gibi yordamların kullanılması gereğini, yani düşünmenin kaçınılmazlığını vurgular. Ve mimarlık bağlamında üslup meselesinin, ancak dünyayı düşünmenin tekil bir tarzını yansıtmaması adına mesele edinilmesi gerektiğini savunur.³¹⁷

Nouvel ve Baudrillard hem sanal hem de gerçek mimari mekan bağlamında, mimar için hala bir yaratım özgürlüğü olup olmadığı, mimari mekanda mimarın tekilleşme olanağının hala bulunup bulunmadığı sorularını saklı tutarlar. Nouvel’e göre, mimarlığın ortadan kalkmasının tüm koşulları henüz bir araya gelmiş değildir. Hayatlarındaki ve davranışlarındaki tarzla farklılaşan mimarlar için şehrin evrimi içinde marjinal bir yerin daima var olacağını düşünür. Bununla birlikte, şehir mekanlarının

³¹⁴ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 31.

³¹⁵ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 64.

³¹⁶ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 66-70.

³¹⁷ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 98.

gelecekte bugün tanınan şehir mekanları olmaktan çıkacaklarını belirtir.³¹⁸ Öte yandan Baudrillard, bir mimarın hala “tekil nesneler” yaratabilen birisi olması gerektiğini savunur. Tekilleşen şey, kişiyi harfiyen soğuran, kendi kendine mükemmelen çözülebilen şeydir. Yani nesnenin sosyolojik, politik, mekansal, estetik vb. biçimde yorumlanmasının ötesinde “oluş” halindeyken tekilleşmiş olan şeydir. Böylesi bir üretimin formülü, normu yoktur. Ona uygulanacak estetik ya da işlevsel modelin yokluğuna karşın böylesi bir mimari mekan, işlevini yerine getirirken fazladan niteliğe de sahip olabilmektedir. Bu nesne zihinden kaçır ve tanımlanması estetik kodlara uyulmasını gerektirmez. Baudrillard’da tekil bir nesne olmayanın mimari örneği, akademik bir nesne olarak nitelediği Louvre Piramidi’dir. Meselenin “oluş”, dolayısıyla tekilleşmek ya da tekilleşmemek olduğunu düşünen Baudrillard, bazen tarihsel, sosyolojik ya da başka koşulların bile bir nesnenin tekilliğini doğurabileceğini belirtir. Mimarlıkta “tekil” olan kayıtsız, nitelik yokluğu (*non-qualitatif*) anlamına gelen “nötr”ün (modern mekan) karşısında konumlanır. Ve Baudrillard’a göre, “nötr” için artık mimarlara ihtiyaç yoktur.³¹⁹

Tekilleşme ile küreselleşmeyi karşı karşıya getiren Baudrillard ve Nouvel, geri döndürülemez gibi görünen küreselleşme sürecinde indirgenemez olanın da kendini göstereceğini düşünürler. Bununla birlikte, her türlü aracı ve iktidarı elinde tutan küreselleşme hareketinin bir sanal hiper-toplum yaratacağını öne sürerler. Bunun daha şimdiden şehirlerde gerçekleşmekte olduğunu, şehirlerin bu anlamda bir kehanet mekanı olarak okunabileceğini vurgularlar. Şehirler gerçek, doğal ve geleneksel mekan düzeyinde belli bir sanallığa geçmişlerdir. Baudrillard’a göre, Gerçek’in, gerçekliğin düzleminde mekanın paylaşılması söz konusudur, fakat soyut sanal mekan paylaşılammamaktadır. O, ona ulaşabilenin ayrıcalığındadır.³²⁰ Artık tahakküm eden bir sınıf değil, spekülasyonu tamamen başboş bırakacak bir bilişim entelijensiyası söz konusudur. Bu gücün yaratacağı toplum, yukardan gelme sanal nesne yoluyla gerçekleşecektir. Fakat bütün bunlar sorunsuz, alternatifsiz bir işleyişte olagelecek değildir:

Muhtemelen bütün dünya, bir tür kara pazar olan, marjları olan paralel bir pazarla işleyecek, bütün dünya da bundan kaçmak için örgütlenecek elbette. Hatta daha şimdiden her şey paralel mekanlarda işliyor: paralel pazarlar, paralel emek, kara emek, merkez dışı kalmış sermayeler.

³¹⁸ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 70-71.

³¹⁹ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 87-89.

³²⁰ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 91.

Ve bir bakıma iyi ki böyle, çünkü birinin diğeri üstünde toptan nüfuzu olsaydı, bu aşılamaz bir savunma stratejisi olurdu.³²¹

Küreselleşme bağlamında şehirlerin giderek homojenleştiği gerçeğine katılmakla birlikte, Debra Benita Shaw'ın sokak düzeyindeki koşulların dünya çapında önemli ölçüde farklılık gösterdiğini düşünmesi de burada anılmaya değerdir. Zenginlik mimarilerinin gösterdiği benzerliğe karşılık, bu sokak düzeyinde yaşanan farklılık daha ziyade ekonomik yoksunluğun, iklim değişikliğinin ve sürekli savaşın etkilerine maruz kalan insanların gerçekliğini ifade eder.³²²

Sonuç olarak, geçtiğimiz ve içinde bulunduğumuz yüzyıl itibarıyla, mimarlık artık bir dünyanın yaratılması olarak anlaşılamayan, tüm gezegen üzerinde tüm şehirlere uygulanmış bir jeolojik katmanla ilgili olarak ele alınır. Daha önce mimarlığı motive eden “kadir-i mutlaklık” arzusunun (büyük devlet projeleri örneğinde olduğu şekliyle) mimarlığın kendine dair vermek istediği imgeyle artık bir ilgisi kalmamış görünür.³²³ Toplumsal fayda temelinde mimarlık, sanat ve tekniğin kendi içlerinde buluşmaları söz konusu olmuşsa da günümüz dünyasını oluşturan şeyin teknik ve ekonomik bir mekanizmalar bütünü olduğu ve mimarlığın bu yapı içinde marjinal bir yere kaydığı düşünülmektedir.³²⁴

Sanal ve gerçek mekan tartışmaları noktasına baktığımızda ise, günümüz dünyası geçmişe karışması muhtemel olanla kendisini bekleyen şeyi önceleme pozisyonunda durur görünür. Yani günümüzden bakıldığında “şehir olmayan” bir şehre, yersel, yurtsal anlamda şehir olmayan bir kentsel yapılanmaya doğru giden bir devinim öngörülmektedir. Bununla birlikte, şehrin yer (*teritorya*) biçiminde fiziksel olarak ortadan kalması varsayımından hareket edildiğinde dahi mimari edimlerin söz konusu olmaya devam edeceği, bir yer içinde olma ihtiyacının süreceği vurgulanır.³²⁵

2.3.İkinci Bölüm Değerlendirme

İkinci bölümde bir yerleşim, ikamet mekanı olan şehir kendine has bir yaşam dünyası formu olarak ele alınmış ve bu form gündelik hayat ve mekan üzerinden kurulmuştur. Böylece Birinci bölümde ortaya konmaya çalışılan gündelik hayat

³²¹ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 92.

³²² Shaw, *Posthuman Urbanism*, ix.

³²³ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 36-75.

³²⁴ Sollers ve de Portzamparc, *Görmek ve Yazmak*, 100.

³²⁵ Baudrillard ve Nouvel, *Tekil Nesneler*, 72-102.

dahilindeki *yaşama* deneyimi, şehir mekanında gündelik hayat dahilinde *yaşama* deneyimi şekline bürünmüştür. Yaşam dünyası hem zaman hem de mekan tarafından tesis edilse de bu tezde Birinci bölümden itibaren mekan deneyimi esas alındığı için yaşam dünyasının şehir formuna dönüştürülmüş biçiminde de mekan deneyimi odakta olmaya devam etmiştir.

Bu bölümde ilk olarak gündelikliğin şehirdeki deneyimine yönelik genel bir bakış açısı geliştirme amacı güdülmüştür. Bu amaç doğrultusunda şehre yönelik gündelik hayat paradigmalarıyla bilinen Lefebvre ve Micheal De Certau'nun görüşlerine yer verilmiştir. Her iki ismin de şehirdeki gündelikliği esas almasına karşın onu farklı faillikler üzerinden betimledikleri görülmüştür. Lefebvre'in gündeliklik betimlemesi, devlet tarzı güç mekanizmalarının failliğini görünür kılmada etkin olmuştur. Micheal de Certeau'nun gündeliklik betimlemesi ise şehrin sakinlerinin/kullanıcıların failliğini öne çıkarması bakımından önemli görülmüştür. Böylece şehir hayatının gündelikliğinde kurucu failliklere yönelik çoğulcu bir tablo sunulmaya çalışılmıştır.

Lefebvre, şehrin insanının gündelik hayatının, şehrin içinde oluştuğunu belirtmiştir. Lefebvre'de bu gündelikliğin kendi önünde, etrafında, üstünde ve altında teknik bilgi ve özellikle devlet gibi başka “gerçeklikleri”, ağları ve kurumları topladığı vurgulanmıştır. O gündelik hayatı bir yönüyle devlet tarzı güç mekanizmalarının etki alanı olarak öne çıkarmıştır. Bununla birlikte gündelikliğin tüm sistematikleştirme ve bürokratik egemenlik çabalarına direnen bir yönü olduğu da vurgulanmıştır. Beden, toplumsallık ve şehrin sıkışık, araçsallaştırılmamış alanları gündelikliğe farklılık katma potansiyeli olan direnç içerikli fenomenler olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla gündelikliğin tanımlı deneyimlerin sahnesi olmaktan daha fazlası olması bakımından bir sistem dahiline sıkıştırılamayacağı vurgulanmıştır. Bu anlamda bütün çelişkileriyle birlikte gündeliklik, şehri yaşamanın etkin ve daima gerçekleşmekte olan akışı olarak öne çıkmıştır.

Şehir Lefebvre'de bir *oeuvre* (yapıt) olarak nitelenmiştir. Bu niteleme uyarınca şehir, her şeyin onda kesintisizce değiştiği, yaşamın ve şeylerin yinelenerek yeniden üretildiği durmak bilmeyen bir oluşumu ifade etmiştir. Bu oluşumun şehrin nabzının onda attığı gündelik hayatla karakterize olduğu görülmüştür. Lefebvre'de gündeliklik, karmaşık ama bütünsel yapısıyla şehre bütünlüklü ve anlamlı bir melodi, resim ya da mimari yani sanat yapıtı gibiliğini kazandıran şey olarak anlaşılmıştır. Özetle, Lefebvre'de, Heidegger'in *Kara Orman* üzerinden idealize ettiği eve ve Bachelard'ın ev idealizasyonuna karşın gündelikliğin bütünselliğini yansıtan topyekun bir şehir deneyimi

önemsenmiştir. Dolayısıyla gündelikliği açığa çıkaran aletlerin/gereçlerin kaynağı olarak görülen beden, insan varoluşunun evi değil şehri olarak nitelendiği görülmüştür. Yani insanın varoluşunun çok yönlülüğü yansıtmada evden ziyade şehrin daha yetkin olduğu düşünülmüştür.

Micheal de Certeau'nun gündelikliğe yönelik alışkanlık, tutum ve uygulamalar noktasındaki düşüncelerine bakıldığında ise, erkin failliğine paralel gelişen kullanıcının failliğinin esas alındığı görülmüştür. De Certeau kullanıcıların geniş bir faaliyet alanının eyleyicileri olduklarını belirtmiştir. Onun düşüncesinde gündeliklik bu geniş faaliyet alanını ifade etmiştir. De Certeau, stratejiler ve taktikler arasında bir ayrıma gitmiş, günlük yaşamdaki pek çok alışkanlık, tutum ve uygulamanın (yapma sanatları) taktiksel kullanıcı deneyimlerine ilişkin olduğunu savunmuştur. Şehir bu gündelik “sanat”ların mekanı olarak görülmüştür. De Certeau’da şehir, erkin dışında gelişen ve birbirine eklenilen çeşitli hareketlerin, deneyimlerin gündelik mekanı olarak anlaşılmıştır.

De Certeau'nun düşüncesinde gündelik hayat, ince yaratıcılık anlarını kendi yumağı içinde barındıran bir fenomen olarak betimlenmiştir. Dolayısıyla çeşitli erklerin baskıcı ve tahakküm edici gücüne, insanların kendiliğindenliğini ve yaratıcı enerjilerini bütünüyle perdeler tarzda bir anlam atfedilmemiştir. De Certeau, gündeliklik bağlamındaki üretici failliğin çoğulluğunu gözetmeyi önemsemiş ve gözün toparlayıcı, bütünleştirici imgelerinden kurtulunması durumunda günlük yaşamın yabancı, farklı yönlerinin görünürlük kazandığını belirtmiştir. Özetle de Certeau’da şehir mekanı, gündelikliğe bağlı “yapma sanatlarını”na (eylem, uygulama, üretme tarzları) ve anonim kalabalıkların şehir içindeki opak ve kör hareketliliğine bakan yönüyle öne çıkarılmıştır. Burada şehrin, planlanmış ve okunabilir (yukarıdan bakış) açık ve net metin bir olarak görülmesi kadar uygulayıcıların deneyimleri yoluyla üretilen/yazılan eğretilmeli yönüyle de görülmesi önemsenmiştir. Çünkü şehrin günlük uygulayıcıları, mevcut düzenin pasif uygulayıcıları olarak değil, düzeni onayabilen, reddedebilen ya da dönüştürme imkanlarını da ortaya koyabilecek çeşitli deneyim seçenekleriyle şehrin üretiminde/yazılmasında aktif rol oynayan insanlar olarak görülmüşlerdir. Buna bağlı olarak gündelikliğin şehre bütünsel değil, parçalı tarzdaki anlatıların/öykülerin çoğulluğunu içeren deneyim mekanı olma boyutu kazandırdığı vurgulanmıştır. Lefebvre ve de Certeau'nun gündelikliği şehir mekanında mücessem hale getirmeleriyle beraber birinci bölümde ortaya konan gündeliklik fenomeni şehre özgü kılınmıştır. İnsanın yapıp etmelerine bağlı mekanlaştırma pratikleri de tarih boyunca kurulan şehirler üzerinden örneklendirilmiştir.

İnsanın yapıp etmelerine bağı mekanlaştırma pratikleriyle tarih boyunca farklı şehir mekanları kurulmuştur. Tarihsel olarak bakıldığında pazar yeri, tapınak, ambar, saray gibi mekansallıklarıyla karakterize olan ilk şehirlerin sınırlı ölçeklerde somutlaştığı, dolayısıyla bu şehirlerin çevreleyiciliğinin de bu sınırlar dahilinde söz konusu olduğu görülmüştür. Diğer taraftan kendine özgü mekansal formlarıyla Çatalhöyük, sokakları ve caddeleri olmayan bir ilk şehir yerleşimi olarak anılmıştır. Buna karşın çevreledikleri mekanların çeşitliliğiyle İndus Vadisi şehirleri farklı bir resim sunmuştur. İlk planlı şehir mekanları olarak anılan bu şehirler sağlam evleri, düzenli caddeleri, kanalizasyon sistemi, hidrolik mühendisliği, baraj ve bentler, kayalara oyulmuş su depoları, hava soğutmalı mimari, yukarı ve aşağı mahalleler, tahkimatlar ve metalürji fırınlarının yakınlarına kurulmuş işçi mahalleleriyle tarihi şehri örneklemiştir.

Bilinen ilk şehir yerleşimlerinin tipolojisinde sur, kale ve anıtsal yapılarıyla saray, tahıl ambarı ve tapınak hâkim görünümüne olmuştur. Bir sınır durumu olan surun uzun süre şehir mekanının belirleyici mekansallıklarından biri olduğu vurgulanmıştır. Bununla birlikte surun bütün şehirler için inşai bir zorunluluk olmadığı da örnekler üzerinden ifade edilmiştir. Bu şekilde ilk şehir yerleşimlerinden hareket edildiğinde, duvarlarla çevrili alanın, caddenin, ev bloklarının, iç avlulu tapınak bölgelerinin, idari bölge ve iş alanlarının tam anlamıyla gelişmemişler de olsa binlerce yıl öncesinde bir şehir mekanını karakterize ettikleri söylenmiştir.

Daha ileri bir tarihsel dönemin ifadesi olan 1. Yüzyıl Roma'sı da burada anılmıştır. Roma temiz su ve atık su sistemleri, iyi inşa edilmiş yol ağları, iyi çalışan güvenlik birimleri ile nitelenen bir şehir örneği olmuştur. Diğer taraftan bazilika, pazar meydanları olan agoralar, amfitiyatro, hamamlar, zafer takları, mozoleler ve Pantheon gibi mekanları çevrelemesi açısından burada öne çıkarılmıştır. Yine daha yakın tarihli Kahire peyzajı bu örnekler arasında geçmiştir. Şehrin bu örnekte de kapılar, semtler, mahalleler, sokaklar, geçitler, pazarlar, cami, medrese, han, hamam, köşk, saray, hazine, hapisane, çarşı, köprü ve ev gibi mekansallıklarla karakterize olduğu görülmüştür.

Ondokuzuncu yüzyıl itibarıyla şehir mekanı açısından farklı sınır durumlarının ve mekansal somutlaşmaların ortaya çıktığı belirtilmiştir. Bu yüzyıla beraber şehir mekanının yapısında ve bu alandaki gündelik pratiklerde bazı değişimlerin yaşandığı görülmüştür. Opera-tiyatro binalarıyla, pasajları, sergi ve müze galerilerinin inşai formlarıyla ve gece hayatını aydınlatan ışıklarıyla erken modern Paris bu sürecin öne çıkan şehri olmuştur. Dönemin yoğun yapılaşma gösteren yeni megapolleri binaların

boyutu ve mimarisiyle, havanın kokusu ve temizliğiyle, yaşam biçimi, ortam, ışık vb. görünümüleriyle birbirinden çok farklı tipolojiler sunan şehirler olarak anılmışlardır.

Şehir mekanının on dokuzuncu yüzyıldaki değişim ve dönüşüm dinamizminin yirminci yüzyıla da uzandığı görülmüş, fakat bu yüzyılın aynı zamanda şehirlerin büyümesinin pratikte bittiği dönem olduğu da vurgulanmıştır. Yirminci yüzyıla yönelik ortaya konulmaya çalışılan mekansal resimde modern mekan, yok-yer, sanal mekan ve küreselleşme şeklinde sıralanabilecek mekanlaştırma pratiklerinin belirleyici olduğu görülmüştür. Yirminci yüzyılda modern mekan rasyonel, geometrik, soyut, işlevsel, matematiksel ve transparan bir karakteri yansıtan mekanları nitelemiştir. Bu bağlamda yeni nesil mimarlığın mevcut şehir mekanıyla diyalog kurmaktan uzak, çevresel koşulları dikkate almayan ve hatta reddeden bir tavırla özdeşleştirildiği görülmüştür. Yeni nesil mimarlık geçmişteki mekansallaştırma pratiklerinden kendini arındıran, soyut form üzerine kurulu, işlevselliğin ve teknolojinin dilinin öne çıkarıldığı bir mekanlaştırma pratiği olarak yorumlanmıştır. İdeal şehri tasarlama arzusundaki bu pratiğin vaatleri mükemmellik, netlik, kesinlik ve çelişkisizlik olurken, bu mekan tasavvuruna yönelen eleştirilerin de onun bu vaatlerini hedef aldığı burada vurgulanmıştır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren soyutlamanın değil ilişkilerin dikkate alındığı tarzda bir mekan kavrayışından söz edilmeye başlandığı görülmüştür. Bu ilişkilerin esas alınmasına dayalı bir mekan yaklaşımı olarak, Augé'nin çağdaş metropol mekanlarını sorunsallaştırma biçimi olan yok-yer kavramsallaştırmasına yer verilmiştir. Yok-yerler fiziki koşullara sahip olmalarına rağmen yere aitlik hissini taşımayan mekanlar olarak yorumlanmıştır. Herhangi bir yerde/hiçbir yerde olma durumu olarak anlaşılan yok-yer, modern metropoliten dünyayı ve içindeki yeni deneyimleri açıklamak için geliştirilmiştir. Augé, kimlikleyici, ilişkisel ve tarihsel olanın karşısına yok-yeri koymuş ve onun üreticisinin üstmodernlik olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda ekspres kara ve demir yolları, köprülü kavşaklar, havaalanları, büyük alışveriş merkezleri gibi mekanlar yok-yer, geçiş mekanları örnekleri olarak sıralanmıştır.

Yirminci yüzyılda mekansal deneyim sahasına dahil olan bir diğer pratik dijital mekan olmuştur. Sanallık bu yüzyıl sonu itibarıyla mekanın deneyimini farklı tarzlarda dönüştüren, çeşitlendiren bir etken olmaya başlamıştır. Teknolojik gelişmelerle birlikte inşai mekan ile dijital mekan yer değiştirebilir hale gelmiş, çalışma deneyimi belli mekanları zorunlu koşmaksızın ekran üzerinden yaşanabilir hale gelmeye başlamıştır. Dijital mekanlar form gibi mekansal niteliklere sahip olmalarına karşın, insanlararası karşılaşma deneyimlerini ve gündelik hayata yönelik farklı pratikleri kendi tarzınca

belirleyerek değişimlere uğratması açısından burada vurgulanmıştır. Bu genel resme göre, şehir mekanı büyüyen ölçeğiyle yirminci yüzyılda sınır durumuna ulaşmış görünür. Bu geniş ölçekteki çevreleyiciliğiyle şehrin soyut, geometrik, bağlamsız mekanlarla ve yine daha ileri inşai formlar olan yok-yerlerle, banliyölerle ve dahası çeşitlenmesi hızla süren dijital mekan deneyimleriyle örülü olduğu görölmüştür. Tarihi kuruluşunun geriye uzanış serüvenine bağlı olarak bazı şehirler hem geçmişten gelen mekansal formları hem de yüzyılın getirdiği bu formları görünür kılmaktadırlar.

Yirminci yüzyıla yönelik çizilmeye çalışılan bu genel mekansal resme eklenen bir boyut da küreselleşme ve ondan bağımsız olmayan başkalık temasıdır. Küresellik şehirlerin çevreleyici karakterinin aşırı genişlemesi anlamına geldiği gibi, kapitalist olmakla nitelenen küresel şehir formlarının yeryüzünün tamamına teşmil edilmesi anlamına da gelmiştir. Bununla birlikte bu genişleme gündelik hayatın farklı mekansallaştırma pratiklerinde insanların kendine özgü, yerel, tekil ve özgün olgularla çevrelendiği dolayısıyla küreselleşme söylemine ihtiyatla yaklaşılmaması gerektiği eleştirisini de ortaya çıkmaktadır. Küresellik tartışmaları özelinde bakıldığında günümüz dünyasının “başka-yer”in yokluğundan mustarip olduğunu düşünenlerin az olmadığı görölmüştür.

Bu bölüm, gündeliklik ve mekanlaştırma pratikleri üzerinden şehirde kurulan yaşam dünyası somutlaştırılmıştır. Buna göre, şehirde gündelik hayat, hem devlet tarzı güç odakları düzeyinde hem de şehirde yerleşik bütün sakinler düzeyinde farklı kurucu, üretici faillikleri içermektedir. Şehrin taşıdığı gündelik hayat akışı karmaşık, dinamik, çok yönlü veçheler içermesi dolayısıyla sistematize edilemez bir deneyim akışı, oluşumdur. Mekansal bağlamda bakıldığında da şehir dediğimiz olgunun hem sınır anlamındaki çevreleyiciliği bakımından hem de kendi içindeki mekansallaşma pratikleri açısından dinamik bir yapıda olduğu görölmektedir. Bununla birlikte, daha bilinen ilk örneklerinden itibaren şehir mekanının caddelerin, sokakların, evlerin, mabetlerin, pazarların, mahallelerin, idari yapıların, altyapı sistemlerinin, yani yoğunlaşmış mekansal formların mekanı olageldiği söylenebilmektedir. Bu mekansal formların yerine getirdiği işlevler farklı formlara taşınmış ya da taşınabiliyor olsa da ya da mekanı deneyimleme biçimi, biçimleri teknik vb. etkenler tarafından dönem dönem dönüşüme uğrattılıyor olmakla birlikte şehir yoğunlaşmış mekansal formların çevreleyicisi olmaya devam etmektedir.

Sonuç olarak birinci kısım dahilindeki birinci ve ikinci bölümde yaşam dünyası şehir özelinde tasvir edilmiştir. Tezin ikinci kısmı dahilindeki üç bölüm ise şehirde

gündeliklik ve mekanlaştırma pratiklerine bağı kurulan yaşam dünyası deneyiminin kurucu veçheleri nelerdir sorusuna ayrılmıştır. Bu soruda ortaya çıkan deneyimin kurucu veçheleri etik, politik ve estetik düzeyler olarak ikinci kısımda temellendirilmektedir.

II. KISIM

ŞEHİRDE KURULAN YAŞAM: ETİK, POLİTİK ve ESTETİK DENEYİM

Deneyim: EtikPolitikEstetik

Yaşam dünyası ya da onun belli bir formu olan şehir özelinde bakıldığında, insan gündelik eyleyışleri, meşguliyetleri uyarınca çoğunlukla mekanlarda ya da mekanlar arasındadır. İnsanın varoluşunun farklı tezahürlerini yansıtan bu gündelik mekanlar, onun yaşamının belli deneyimler etrafında düşünölmesini, konuşulabilmesini mümkün kılan izler ve kılavuzlardır. Şehre gündelik yaşam ve bu yaşamın somutlaştığı mekanlar temelinde bakıldığında, onunla ve onda kurulan yaşam dünyası deneyiminin etik, politik ve estetik düzeylerde ifadesini bulan ya da bu düzeyler yoluyla kurulan bir deneyim olduğu görölmektedir. Diğeri bir ifadeyle, şehirde mukim olan insan(lar)ın yaşam deneyimi birbiriyle çakışan, etkileşen, eklemlenen ama diğeri taraftan da kavramları, soruları, faillikleri itibariyle birbirinden farklılaşan bu üç boyut etrafında şekillenmektedir.

Şehir mekanında gündeliklik, gereç bütönlüklerinin varlığı ve üretimi, mekanlaştırmı pratikleri, birlikte-yaşama ve beden nosyonlarının her biri etik, politik ve estetik düzeylerde birlikte ya da ayrı ayrı farklı bağlamların konusu olurlar. Bu anlamda şehirde en yoğun biçimine ulaşan birlikte-yaşamının etik olduğu kadar politik içerimlerinin varlığı da söz konusudur. Bu durum şehrin üretiminin çok failli doğasını da görünür kılmaktadır. Yine bedene bakıldığında, onun birçok farklı görünümüyle etik bir mesele olduğu ya da mesele kılındığı görülür. Diğeri taraftan üzerinde çeşitli tarzlarda iktidar kurulup disipline edilebilen, yönlendirilebilen olmasıyla beden yoğun politik içerimleriyle karşımıza çıkar. Bedenin mekansal düzenleme bağlamında çevresiyle olan ilişkisi ise beden imgesi/şehir imgesi temelindeki tartışmaları beraberinde getirmektedir. Örneğin insanlardan çok arabaların olduğu şehirlerde bedenin çevresiyle olan hareket ilişkisini sıkışmışlık duygusu ifade etmektedir. Çevrenin/şehrin bedene yönelik imgeyi donatması, mekanların ya da mekanlar arasını kullanım biçimlerinin düzenlenmesindeki estetik kaygıları ya da bu kaygıların yokluğu sorununı görünür kılmaktadır.

Tez bu noktada, şehrin farklı kurucu faillikler yoluyla etik, politik ve estetik düzeylerle birlikte ontolojik bir alanın inşa edilmesi, bu alanın bir ikamet, bir aidiyet, bir varoluşsal eyleyiş alanı kılınmasının örneği olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşüncelerin

temellendirilmeye çalışıldığı tezin İkinci kısmında şehir(ler)de kurulan yaşam dünyası deneyimi etik, politik ve estetik düzeyleri itibariyle üç ayrı bölümde detaylı bir biçimde ele alınmaktadır. Bu bölümler gündeliklik, mekanlaştırma pratikleri, birlikte-yaşama ve beden gibi deneyimin temel kavramlarına eklenen yeni kavramlar ve sorularla şekillenmektedir. Burada özellikle imkan kavramına verilmiş bir ağırlık söz konusudur. Bu ağırlık şehir mekanının imkanlılıklar noktasındaki çoklu ve dinamik yapısını vurgulamak içindir. Şehrin bu imkanları kurabilmesi, yani deneyimi çeşitli tarzlarda geliştirmesi kadar boğabilmesi de mümkündür. Bölümlerdeki tartışmalar ve mekansal örnekler bu dinamizmi ve çoğulluğu vurgulamak adınadır.

3. BÖLÜM:

DENEYİMİN ETİK İMKANLARI: KARŞILAŞMA MEKANLARI

Bu bölümde komşuluk, farklılık, başkalık, yabancı, öteki, mülteci, konukseverlik, açılma korkusu, biraradalık gibi kavramlar etrafında kurulan tartışmalar ile içerdiği dar mekanlarından kendi en geniş mekanına şehrin ahlaki deneyime nasıl zemin olduğu sorusu cevaplanmaya çalışılacaktır. Bunun için öncelikle Levinas ve Derrida'nın ahlaki olana yönelik görüşleri ele alınacak ve onların görüşlerindeki bazı kavramsallaştırmalara dikkat çekilecektir. Sonrasında şehrin kendine has komşuluk geliştirme biçimine yer verilecektir. Bunlardan farklı daha spesifik olarak mekansal formların ahlakiliğinden söz edilip edilemeyeceği noktasında da Richardt Sennett'in argümanlarına bağlı tartışmalara değinilecektir. Ardından ahlaki deneyimde günümüz dünyası açısından esas olan yabancılaştırma pratiklerinden farklı görülen tarihsel deneyimler pratiklerine yer verilecektir. Böylelikle şehri deneyimleme veçhelerindeki ahlaki bağlamlar ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.1.Başkası ve Konuksev(-er/-mez)lik

Levinas ve Derrida'nın fenomenoloji temelli etik/ahlak argümanları, birbiriyle ilişkili iki yolu görünür kılar. Bunlardan biri etiğin, norm ve görevleri düşünmenin eşiğinin altında ortaya çıktığıdır. Diğerisi ise, insanın yaşadığı dünyanın her zaman toplumsal bir dünya olduğu gerçeğidir. Levinas ve Derrida, bireyselliğin oluşmasında etiğin sürekli bir vasıta oluşunu göstermeye çalışırlar. Etik tutum insanın kendiliğinin ötesindeki bir dünyanın parçası olmasına ve bu dünyanın içinde yer alması hissine yönelik bir tutumdur. Levinas ve Derrida, etiği sorumluluk çerçevesinde düşünüp onu başka insanlara karşı tanımlanmış görevin öncesine yerleştirirler. Bu anlamıyla etik sorumluluk, insani ve sosyal bir dünyanın içindeki öznelliğin tabiatından ortaya çıkan etik taleplerle sürülen yaşama ilişkindir. Bu insani ve sosyal dünya normların, görevlerin ve mükellefiyetlerin geliştiği alandır.³²⁶ Genel hatlarıyla böyle yorumlanabilen Levinas ve Derrida'nın görüşleri aşağıda ayrı ayrı açıklırken Levinas yoluyla başkası, Derrida yoluyla da konukseverlik kavramı öne çıkarılmış olacaktır. Bu iki ismin düşünceleri

³²⁶ Barry Stocker, "Normlardan Sorumluluğa: Levinas, Derrida ve Etik Yaşam", *Sabah Ülkesi* 50, (Ocak 2017): 19.

aslında biraz da şu argümanı kat eder görünür: “Yakınlık samimiyetin ve ahlakın diyarıdır; uzaklıksa yabancılaşıma ve yasaların.”³²⁷

3.1.1. Etik Özne: Başka(sı)

Etiği ontolojiye önceleyen Levinas’ın fenomenolojisi öznenin başkası için sorumluluk olarak betimlenişini sunar.³²⁸ Levinas’ın temel sorusu, Heidegger’in “varlığın anlamı”na yönelik sorusundan farklı olarak aşkınlığın imkanı yani “varlıktan çıkmanın imkanı” hakkındadır. Onun bu sorusunun ortaya çıkardığı temel kavramlardan biri tartışmasız ahlaki önceliğe sahip görülen *başka(sı)*’dır. Levinas’ın düşüncesi “*Başka (Autre)* insanın ahlaki aşkınlığı, bu aşkınlığa verilen ahlaki tepki ve *Başkası (Autrui)* için sorumluluk alma konusunda görevlendirilmiş benlik” etrafında gelişir. Dolayısıyla Levinas’ta felsefe etikte temellenir. Burada etikten kasıt, *başka(sı)* ile “karşılaşma” ya da *başka(sı)nı* “buyur ediş”tir. Levinas düşüncesinde *başka(sı)*, Tanrı, karşılıklı iletişimin canlı olduğu insan, daha özelde kendisiyle iyi-niyetli ilişkinin kurulmasının esas olduğu dul, yoksul, yabancı, zayıf kimse gibi başkalıkları ifade eder.³²⁹

Levinas’ta etiğin kurulduğu insanlararası ilişki yüzlerarası ilişki olarak anlaşılır. Bu onun çifte eksen olarak nitelediği durumdur: “*fenomenolojik anlaşılabilir olma sıfatıyla* ‘dünyaya ait olan’ şeyin *etik sorumluluk* sıfatıyla ‘dünyaya ait olmayan’ şeyle yan yana geldiği bir çifte eksen.” Levinas’a göre:

Tanrı işte bu etik perspektifte düşünülmelidir; ontolojik orada-varlığımız/oluşumuz ya da geleneksel metafiziğin genellikle savunduğu üzere Dünya’yla bağlantılı bir Yüce Varlık ve Yaratıcı perspektifinde değil, Farklılık ve aşkınlık Tanrısı olarak Tanrı yalnızca elbette anlaşılabilir dünyanın fenomenolojik-ontolojik perspektifinden doğan, ancak mevcudiyetin tümünü boydan boya keserek geçen ve mutlak Öteki’ye yönelen insanlararası boyuta göre anlaşılabilir.³³⁰

Aşkınlığı sebebiyle algının ya da kavrayışın hiçbir formu tarafından içerilemeyen yüzün deneyimi ontolojik ya da estetik deneyimden ziyade radikal biçimiyle etik düzlemde yaşanır.³³¹ Levinas’a göre, insan başkasına yönelerek Tanrı’ya ulaşır. Tanrı’ya

³²⁷ Zygmunt Bauman ve David Lyon, *Akışkan Gözetim*, trc. Elçin Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018), 110.

³²⁸ Ahmet Soysal, *Birlikte ve Başka* (İstanbul: Kabcacı Yay., 1999), 183.

³²⁹ Nurhayat Çalışkan Akçetin, “Emmanuel Levinas: Şiddetin İmkani Sorunu”, *Başkası ve Şiddet* içinde, ed. Işıl Bayar Bravo ve Hamdi Bravo (İstanbul: Fol Yay., 2022), 110-113.

³³⁰ Richard Kearney, “Sonsuz’un Etiği”, trc. Hüsamettin Arslan, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler* içinde (İstanbul: Paradigma Yay., 2010), 83.

³³¹ Zeynep Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, *Başkalık Deneyimi* içinde (İstanbul: Yapı Kredi Yay.,

yöneliş, insanın birincil başka kişiye yönelişine göre düşünülmedikçe anlamsızdır. İnsan Tanrı'ya yalnızca başka insana karşı gösterdiği etik ilgi yoluyla yönelir. Bunun anlamı etiğin inancı var sayması değil, insanın dünya-içindeki-varlığının onu başkasına açan ciheti sebebiyle etiği var saymasıdır. Levinas düşüncesinde başkasından etik anlamda sorumlu olma zorunluluğu, “Varlığın/oluşun anlamının ontolojik önceliğini yıkan, insanın dünyada işgal ettiği doğal ve politik pozisyonları yerinden eden ve Varlık'ın dışında bir şey olan Varlık'tan başka türlü olan bir anlama yönelten” bir zorunluluk olarak anlaşılır.³³²

İnsanın kendisinden ziyade başkasına karşı olan sorumluluğunu esas alan Levinas, Tanrı'nın kelimasının yüzün ihtişamına seslendiğini ve bu seslenişin insanın doğasının dönüşümüne ya da ters yüz edilmesine yönelik bir çağrı olduğunu düşünür. Temelde dine çağrı gibi dursa da bu etik vicdana çağrının birçok din sisteminde varolduğunu vurgular.³³³ Levinas, dinin dinselliğini kurumsal dinden ziyade tekil ve mutlak olan başkasının yüzünde bulur. Bu din, Tanrı'nın varlığıyla değil, “başkası”yla ilgilenir. Levinas'ta Tanrı'yla ilişki başkasının yüzüyle kurulan ilişkide mümkündür. Dolayısıyla dinin yalnızca kişi ile Tanrı arasındaki bir ilişki olarak anlaşılması Levinas düşüncesi açısından mümkün değildir. Zeynep Direk'e göre, laik bir söylem taşımayan Levinas, temelde bu şekilde başkasıyla karşılaşma noktasından hareket ederek din, etik, politika ve hukuk arasındaki sınırları belirsizleştiren bir tutum sergiler.³³⁴ Özkan Gözel'in yorumuyla, bu tarzdaki görüşleriyle Levinas, yalnızca *ilk felsefesini* etikte temellendirmekle kalmaz, dini ve dinselliği de etikte temellendiren bir yaklaşım sergiler.³³⁵

Levinas düşüncesinde etik, doğa ontolojisinden türeyen bir şey değil, varlığın dışındaki anlamın doğrulayıcısı kabul edilir. Bu etik düşünce uyarınca etik sübjektivite, her şeyi kendisine indirgeyen ontolojinin idealize edici sübjektivitesini geçersiz kılacak bir özne olarak düşünülür. Bu etik özne kendi özgürlüğünü başkasının asli çağrısına kurban etmesi temelinde öznedir. Levinas, özne'nin özgürlüğüne asli ya da birincil bir değer atfetmekten uzaklaşarak başka insana ya da mutlak Başkası olarak Tanrı'ya tabiliğin önceliğinde ısrar eder.³³⁶ Dolayısıyla etik özne “bilinç, özerklik ve özgürlük

2005): 202.

³³² Kearney, “Sonsuz'un Etiği”, 86.

³³³ Kearney, “Sonsuz'un Etiği”, 87.

³³⁴ Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, 205.

³³⁵ Özkan Gözel, “Levinas'ta Etik İndirgeme?”, *Levinas içinde*, haz. Özkan Gözel (İstanbul: Say Yay., 2012), 389.

³³⁶ Kearney, “Sonsuz'un Etiği”, 90.

değil de sorumluluk, vicdan ve yaderklik temelinde, başkası ile çıkar-gözetmez ilişkide özneleşen kimsedir tam olarak.”³³⁷

Levinas’ta *başkasının yakın mı/komşu mı yoksa yabancı mı olduğu* muğlak ve tartışmalı olmasına karşın ikisi de *başkasını* nitelemek için kullanılır. *Yakın* yakınlık ve yaklaşmayı ifade ederek *yabancı* ise daha ziyade ayrılığı ve mesafeyi imleyerek yapar bunu: “*başkası yakındır; başkası yabancıdır; başkası hem yakındır, hem de yabancı.*” Bununla birlikte Levinas’ta *başkası*, *yabancı* ve *yakın* kelimeleri fenomenal anlamda, yani kültürel, sosyolojik ve antropolojik anlamdan ziyade trans-fenomenal anlamda kullanılır. Yani *yabancı*nın bir başka şehirden ya da ülkeden olması zorunlu değildir ama olabilir de. *Yakın* akrabalık bağına kastetmek zorunda değildir ama edebilir de.³³⁸ Levinas’ta *başkasının* başkalığı, öncelikle fenomenal alanın paranteze alındığı, trans-fenomenal, dolayısıyla metafizik anlamda düşünülür. Bununla birlikte, metafizik düzey somut/planın göz ardı edilmesi anlamına gelmez. Metafizik anlam, insanlar arasında ve somutlukta deneyimlenir. Etik ilişkide karşılaşılan başkası, “kendini bana beyan etmesi anlamında *soyuttur*; ama ihtiyaçlarına cevap vermekle yükümlü olduğum etten, kemikten yapılma bir insan olması anlamında *somuttur*.”³³⁹ Bu yöndeki görüşleri dolayısıyla Levinas, ütopya ve gerçekdışılık eleştirilerine maruz kalır. Bu eleştirilere verdiği cevapta Levinas bu somutluğu vurgular. Etik ilişkinin deneyimlendiği zemin olarak dünyaya ve gündelikliğe işaret eder. Levinas’a göre savunduğu düşüncelerin ütopya olması başkasına yönelik gündelik alicenap ve iyi-niyetli eylemlerin gerçekleşmesinin önünde bir engel değildir. Ona göre insanın en küçük ve klişe eylemleri dahi etiğe tanıklık eder. Başkasına gösterilen etik ilgi daima “yersiz” [*u topos*], daima “dünya tarzları” dışında olması anlamında ütopya olsa da örnekleri dünyadadır.³⁴⁰

Levinas düşüncesinin önemli diğer bir boyutu, etik olan ile moralitenin ifadesi olan sosyal davranış ve vatandaşlık görevleriyle ilgili kurallar serisi arasındaki ilişkinin zorunluluğuna yaptığı vurgudur. Ona göre moralite sosyopolitik organizasyon ve insanın bekasını takviye düzleminde işlerken, nihai noktada başkasına yönelik etik sorumlulukta temellenir. Moral-politik düzenin bu etik temelden bütünüyle kopması faşist ya da totaliteryen toplum formları dahil her tür toplumun varlığını meşru kılar. Levinas için bu durum toplum formlarının birbirinden ayrılamazlığı, onların değerlendirilemezliği

³³⁷ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka* (İstanbul: Ketebe Yay., 2018), 291.

³³⁸ Gözel, *Varlıktan Başka*, 368-371.

³³⁹ Gözel, *Varlıktan Başka*, 374-376.

³⁴⁰ Kearney, “Sonsuz’un Etiği”, 95.

demektir. Devletin varlığını anarşiye tercih etmesine karşın, Levinas, başkasına yönelik etik sorumluluğun gereği olarak aynı politik devlet düzenine meydan okumanın gerekli olabileceğini savunur. Etik felsefenin ilk felsefe olması da bununla ilişkilidir.³⁴¹

Etiğin politikaya indirgenmesine karşı olmakla birlikte Levinas, etik ve politika arasında kurduğu ilişkiyle etiğin etkisini politik toplumdan soyutlamadığını ortaya koyar. Aksine, bu etkinin tam olarak politik bir toplumda ortaya çıkacağını düşünür. Etik olanın politik olanı yeniden yönlendirme gücüne sahip olduğunu savunur. Robert Bernasconi'ye göre, Levinas'ın ilgilendiği şey, politikayı görmezden gelen bir etiğin saflığını korumak değil, etik ile politika arasındaki çatışmayı görmektir. Bu çatışma özelinde etik, politik toplumu sorgular konumunda değerlendirilir.³⁴²

Levinas'ın mekanı da etik perspektifinde ele aldığı görülmektedir. Onun düşüncesinde mekan, ben'in değil, "başkalarının meskeni" olarak anlaşılır. Ya da onun düşüncesinde mekanın kavranışında yakınlık temel alınır. Mekanın anlamının yakınlıktan itibaren düşünmek de etikten itibaren düşünmek demektir.³⁴³ Özkan Gözel mekanın bu şekildeki öznel anlamlandırılışına dayanarak Heidegger ve Levinas'ın mekana yönelik yaklaşımları açısından belli bir yakınlık taşıdıklarını düşünür:

Böylece, uzamı ve evreni öznenin itibaren kavrayan ve etik terimlerle temellendiren Levinas ile, uzamsallığı *Dasein*'den itibaren kavrayan ve egzistansiyal terimlerle temellendiren Heidegger arasında belli bir yakınlığa rastlıyoruz. Her iki durumda da dünyayı *res extensa* olarak alan Descartesçi yaklaşımdan kaynaklanma uzamın nesnel kavranışına belli bir mesafelilik gözlenmektedir. Yine her iki durumda da, öznenin (Heidegger'in durumunda *Dasein*'in ve Levinas'ın durumunda Kendi'nin) uzamın değerlendirilmesinde temel veya kalkış noktası olarak alındığı bir nevi '*öznellik*' söz konusudur ki buna göre uzam, geometrik ve nesnel tasavvurun ötesinde, asıl anlamını varoluştan (Heidegger) veya etikten (Levinas), ama her halükarda öznellikten almaktadır.³⁴⁴

Özetle Levinas, her şeyi varlık ufkunda bilmeye ve anlamaya çalışan ontolojinin *Ben* ve *Başkası* arasındaki yüz yüze ilişki deneyimini açıklama noktasında yetersiz olduğunu ve bu ilişkinin metafizik/etik bir çerçevede anlaşılması gerektiğini savunur.³⁴⁵ Bununla birlikte öyle görünmesine karşın Levinas'ta etik bir başlangıç noktası değildir. Onun temeldeki kaygısı aşkınlığın biçimsel yapısı üzerinedir. Onun düşüncesinde etiğe atfedilen önem de bununla ilişkilidir. Çünkü etik aşkınlığın somutlaştığı alan olarak görülür. Dolayısıyla bu etik, etik uğruna bir etik değil, aşkınlığın anlamının taşıyıcısı

³⁴¹ Kearney, "Sonsuz'un Etiği", 92-93.

³⁴² Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, trc. Zeynep Direk (İstanbul: Pinhan Yay., 2011), 40-45.

³⁴³ Gözel, *Varlıktan Başka*, 300- 361.

³⁴⁴ Gözel, *Varlıktan Başka*, 301-302.

³⁴⁵ Sengün Meltem Acar, "Levinas'ta Aşknlık Düşüncesine Giriş", *Kaygı* 27 (2016): 101.

şeklinde düşünölmelidir.³⁴⁶ Diğer taraftan Levinas bu etik fenomenolojisiyle aklı ve Ben'i merkeze alan Batı felsefe geleneğine itiraz eder durumdadır. Bu gelenekte *Ben başkasını* kendi kavramları içine dahil ederek onu aynılaştırmayı ve denetimi altına almayı hedefler. Fakat bu hedef düşmanlık yaratıp ayrılaştırmayı ve dışlamayı beraberinde getirir. *Ben* bu şekildeki tavrıyla aslında *başkasına* şiddet uygulamakta onu kategorize etmekte ve asimile etmektedir. Levinas mutlak farklı olan *başka(sı)* konumuyla bu tarzdaki totalizme, aynılaştırma tahakkümüne itiraz eder.³⁴⁷

3.1.2. Sınırların Eşiğinde Konukseverlik

Konukseverlik kavramı merkezinde yürüttüğü etik deneyim tartışmasında Derrida, Levinas ve Kant arasındaki bir düşünsel salınım alanını kat eder görünür. Bu da aslında konukseverliğin koşullu mu yoksa koşulsuz bir deneyim mi olduğu yönündeki ikileme ilişkin bir alandır. Bu ikilemde Kant konukseverliğin koşulluluğu üzerinde ısrar eden taraftır. Kant'ın adaletin özneleri olarak tasavvur ve teorize ettiğı bir dünya yurttaşlığı kategorisi vardır. "Dünya yurttaşları olan özneler aynı zamanda Kant'ın ebedi barış idealinin tabanını teşkil eden öznelerdir."³⁴⁸ Kant'ta konukseverlik düşüncesi de onun bu ulus-devleti aşan özne tasavvuruna ilişkin olarak konu edilir. Kant, uluslararası bir hukuk çerçevesinde bir konukluk hakkı öngörür ve hukuk olarak bu hakkın "*duygusal dürtü anlamında insan sevgisi*" ile ilgili olmayan bir hak olması gerektiğini savunur. Yasa tarafından düzenlenen bu konukluk bir zorundalıkla, bir hukukla ve ödevle kaimdir.³⁴⁹ Politik ve hukuki olan evrensel konukseverlik oturma hakkı içermez, yalnızca ziyaret etme hakkı verir. Bu konukseverlik "yeryüzünün ortak sahipliğı" temelinde düşünölmesine karşın, konukseverliğe hak kazanmak için "insan" olmak yeterli değildir. Bir devletin vatandaş olmak gerekmektedir. Dolayısıyla evrensel konukseverlik, bir devletin yabancı bir devletin vatandaşına gösterdiği konukseverliğin ötesinde bir anlam taşımaz. Kant evrensel konukseverliğin koşullu olmak zorunda olduğunu, çünkü küre şeklinde olan yeryüzünde sınırsız bir dağılımın imkansız olduğunu savunur: "Sınırlar ve koşullar varolmak zorundadır". Kant bağlamında bakıldığında koşulsuz kabul, devletin ve kurumların varlığını tehdit eder, hatta devleti ortadan kaldırır.³⁵⁰ Dolayısıyla ülkesi

³⁴⁶ Bernasconi, *Levinas Okumaları*, 190.

³⁴⁷ Akçetin, "Emmanuel Levinas: Şiddetin İmkânı Sorunu", 114.

³⁴⁸ Oğuz Düzgün, *Kant'ta Adaletin İmkânı* (İstanbul: Ketebe Yay., 2024), 219.

³⁴⁹ Jacques Derrida, "Konuksev(-er/-mez)lik", *Pera Peras Poros* içinde, haz. Ferda Keskin ve Önay Sözer (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1999), 46-47.

³⁵⁰ Direk, "Konukseverliğin Düşüncesi", 193.

dışında bir yerde geçici ikamet herkesin hakkı olmalıdır ama tüm insanlara ait olması gereken bu hak etik durumun keyfililiğine ve göreceliliğine bırakılamamalıdır. Kant, kozmopolitan bir topluma doğru evrilme düşüncesini ve böylesi bir evrilmenin şartını öznel ahlakta değil, nesnel hukukta mümkün görür. Buna bağlı olarak evrensel konukseverliği, yurttaş ve devlet arasındaki ilişkinin düzenlenmesi temelinde, hukuksal ve politik boyutla sınırlandırır.³⁵¹

Kant'tan farklı olarak Levinas, Derrida'yı koşulsuz konukseverliğin deneyimi açısından meşgul eder. Bu açıdan bakıldığında Levinas'ın ben ve sen veya kendilik ve harici bilinç tartışması mutlak ayrımlara varması açısından bir sorunsaldır. Bu ayrımlar onun etik öznelliğe yönelik başarısını sınırlayan unsurlar olarak görülür. Derrida'ya göre Levinas başkasına karşı şiddete başvurmaktan kaçınan metafizik kendiliği, kendiliğe karşı şiddet içermektedir: “Kendilik, öteki ile ilişkide bir ilişkinin imkânının altını oyacak şekilde kendisini bu kadar gizleyici olamaz. Ötekine karşı şiddet bu anlamda kaçınılmazdır.” Derrida temel etik kavramlara bakıldığında bir dizi indirgenemez ikilemin, çıkmazın (*aporia*) ortaya çıktığını düşünür. Örneğin birer kavram olarak dost ve düşman mecz olabilmekte ve birbirinin üzerinden geçmektedir. Misafirperverlik (*hospitality*) ve düşmanlık (*hostility*), savaş ve barış da bu tarz kavramlardır. Derrida'ya göre, Levinas bu tarzdaki çıkmazları (*aporia*) hesaba katmadığı için sınırlı bir etik tartışma yürütmek durumunda kalır.³⁵²

Derrida'ya göre Kant'ın “ebedi barış”, “kozmpolitik hak, “evrensel konukseverlik” gibi kavramsallaştırmaları gerçek ya da sanal, etkili veya etkisiz doğal bir düşmanlığın izini taşır. Levinas'ta ise böyle bir doğal durum söz konusu değildir. Levinas'ta ben, Hobbes'un sosyal düzeni ondan türettiği doğal egoizm ya da bir şehrin yurttaşları olan bir ben olarak düşünülmez. Doğal durumun olmadığı Levinas düşüncesinde barış başlangıçta olsa da bu “doğal” bir barış değildir. Hukuki ve kurumsal da değildir. Barış doğal olandan önce ve doğalı kesintiye uğratan “başkasının yüzünün konukseverlikle karşılanması” tutumudur. Derrida bu tutumu fenomenolojik-ontolojik konukseverlikle ilişkilendirir. Heidegger'deki varlığın “olmaya bırakılması”na yönelik tutum fenomenolojik-ontolojik konukseverliğin bir biçimidir. Bu iki ayrı konuksever

³⁵¹ Mehmet Ulukütük, “Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi: Konukseverlik, Hayırseverlik ve Hakseverlik Bağlamında Felsefi Soruşturmlar”, *İlahiyat Akademi* 4 (2017): 77-79.

³⁵² Stocker, “Normlardan Sorumluluğa: Levinas, Derrida ve Etik Yaşam”, 18.

tutumun karşılıklı olarak birbirlerini var saydıklarını düşünen Derrida, bunların hangisinin diğerine öncel olduğunun karar verilemez olduğunu düşünür.³⁵³

Levinas düşüncesinde konukseverliğin koşulsuz deneyimin ifadesi olduğu belirtilmişti. Levinas'ta kendiliğin ilişkilerde aşırı gizlenmişliği ya da adanmışlığı konukseverlik söz konusu olduğunda ev sahibi misafir ilişkisinde ortaya çıkar. Bu düşünce uyarınca ev sahibinin misafirin tutsağı/rehinesi haline gelebilme ihtimalinin önüne çekilmiş bir sınır yoktur. Derrida bir sınır biçimi olan kapıya referansla, kapı varsa konukseverliğin olmadığını belirtir. Kapı ve pencere anahtarı olan kişiye, konukluğun koşullarını belirleyen tarafa işaret eder. Eşik demek konukluğun yokluğu demektir. Bu bir aporiadır. Fakat Derrida bu zorunlu aporiayı olumsuzlamaz, konukluğun imkanı olarak görür.³⁵⁴ Koşullu ve koşulsuz konukseverlik arasındaki bu gerilimin varlığını öne çıkarmaya çalışan Derrida konukseverliği neredeyse imkansız bir deneyimle özdeşleştirir. Koşulsuz konukseverlik, konukseverlikte “imkansız” olmasına karşın, konukseverlik deneyiminin ona atıfta bulunması dolayısıyla indirgenemez olandır da:³⁵⁵

Adeta konukseverlik imkansızdır: Sanki konukseverlik yasası tam da bu imkansızlığı tanımlıyormuş gibi; sanki onu ancak ihlal edebilirmişiz gibi; sanki mutlak, *koşulsuz*, mübalağalı konukseverlik *yasası*, sanki konukseverliğin kategorik buyruğu tüm konukseverlik *yasalarını*, yani ev sahipleri ve sahibeleri için hem karşılayanlar hem karşılananlar için geçerli olan tüm hakların ve ödevlerin ihlal edilmesini buyuruyormuş gibi.³⁵⁶

Derrida konukseverliğin Kant'ta olduğu biçimiyle kendini “ödev gereği” açmaması gerektiğini düşünür. Koşulsuz konukseverlik yasası buyruk, emir ve ödev türünden bir yasa olmamalıdır. Bununla birlikte yukarıda da ifade edildiği gibi “hakkı, ödevi hatta politikayı pas geçen konukseverlik ile sınırlarını hukukun ve bir ödevin çizdiği konukseverlik arasındaki ikilem hep varolacaktır.” Biri diğerini her zaman bozabilir ve bu saptırılabilirlik yok edilemezdir. Derrida'ya göre böyle de *kalmalıdır* zaten: “Bir yanda şartsız ve mübalağalı olan, diğer yanda hukuki-politik hatta etik olan. Etik aslında... ikisi arasında kalır.”³⁵⁷

Derrida'da konukseverlik yabancı olarak başkasına gösterilen tavrın ifadesidir. Buradaki yabancılık vurgusu aile, ulus, yurttaşlık gibi koşulluluk biçimlerinin ötesine

³⁵³ Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, 195-200.

³⁵⁴ Derrida, “Konuksev(-er/-mez)lik” 64-66.

³⁵⁵ Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, 211-212.

³⁵⁶ Jacques Derrida, “Konukseverlik Adımı/Konukseverlik Yok”, trc. Aslı Sümer, *Davet: Konukseverlik Üstüne* içinde, haz. Savaş Kılıç (İstanbul: Metis Yay., 2020), 67-69.

³⁵⁷ Derrida, “Konukseverlik Adımı/Konukseverlik Yok”, 117.

uzanır. Derrida konukseverliğin herhangi bir bilgi veya tanışıklıktan önce başkasına koşulsuz bir açılma şeklinde deneyimlenmesi gerektiğini savunur. Başkası dost mu düşman mı, geldiği mekana fayda mı yoksa zarar mı taşıyacak, yardım mı yıkım mı getirecek bilgisi konukseverliğin şartı değildir.³⁵⁸ Derrida bunu şöyle ifade eder:

Evet *gelen*'e, yabancı olsun olmasın ister göçmen, ister davetli yahut davetsiz ziyaretçi olsun; bir başka ülkenin vatandaşı ya da değil; insan, hayvan yahut tanrısal varlık, canlı veya ölü, kadın veya erkek, her tür belirlemeden önce, her tür öngöründen önce, her tür *kimlik tespitinden önce, gelen*'e.³⁵⁹

Dolayısıyla Derrida'nın düşüncesi bağlamında konukseverlik “insanlara, ailelerine, ülkelerine, hatta tam da bunları tanımlamamızı sağlayan özdeşlik ilkesine yönelen bir riskin bedeline kadar genişletilebilir”dir.³⁶⁰ Konukseverliğin bu şekildeki deneyimi “radikal bir deneyim”³⁶¹ ya da konukseverliğin sınırlarda deneyimlenmesidir. Derrida'nın koşulsuz konukseverlik düşüncesi kökleri itibariyle Levinasçı heteronom etiğe dayanır. Kant'ta konukseverlik hukuku nihayetinde bir ahlak yasasına bağlansa da Kant için konukseverlik etiği söz konusu değildir. Levinas'ta, Kant'ta olduğu şekliyle akıldan gelen bir yasa ve evrensellik değil, başkasından gelen bir evrensellik geçerlidir. Bu evrensellikte ahlak soyut bir prensibe değil, başkasının yüzüyle karşılaşmaya dayanır. Başkasının karşılanmasından, ağırlanmasından uyanan bu ahlak, ilkesini iç değil dış bir kaynaktan alır. Ahlak bu yüzle karşılaşmaya verilen cevap olduğundan özne ahlakiliğini akıl yoluyla değil, başkası yoluyla keşfeden bir deneyimin faili olarak görülür.³⁶²

Derrida, Levinas'ın etiği temelinde anlaşılması gereken koşulsuz konukseverliğin hakkını gözetme gereğini savunur. Bu konukseverliğe hakkını vererek belirli, sınırlandırılabilir ve çerçevesi belli, yani hesaplanabilir bir hakkın yolunun açılması gerektiğini düşünür.³⁶³ Derrida politik olanın/devletin etik olanı, yani başkasını görünmez kıldığı noktasında Levinas'la hemfikir olmasına karşın, sürekli atıfta bulunduğu konukseverliğin açmazlarının politiko-etik sorumluluğun açmazları olduğunu görür. Dolayısıyla Levinas'ta “enigmatik (gizemli, şaşırtıcı) olarak nitelenen yüzün deneyimi, Derrida için daha geniş bir anlam ve alan kazanarak etiği ve politikayı birlikte düşünmenin araçları olan aporetik deneyimlerin kaynağı olur.” Dahası, Derrida'nın

³⁵⁸ Ulukütük, “Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi”, 90-91.

³⁵⁹ Derrida, “Konukseverlik Adımı/Konukseverlik Yok”, 69.

³⁶⁰ Ulukütük, “Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi”, 91.

³⁶¹ Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, 212.

³⁶² Ulukütük, “Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi”, 86-87.

³⁶³ Derrida, “Konukseverlik Adımı/Konukseverlik Yok”, 127.

gelen'in kim olduğuna yönelik yukarıdaki ifadeleri hatırlanacak olursa, onun yüzü insan yüzüyle sınırlamadığı da görülür. Zeynep Direk'e göre, Derrida, dikkate aldığı iki konukseverlik biçimiyle birlikte politik bir fenomenoloji yapar. Bu politik fenomenoloji kendisini insanlar arası ilişkiyle sınırlamaz. Onun soruları, Levinas'ın konukseverlik etiğinin, evin dışında, toplumsal bir mekanda bir hukuk ya da politika kurup kuramayacağına ilişkindir. Kant'taki biçiminden farklı bir hukukun ve politikanın imkanına yöneliktir. Derrida'nın politik düşüncesine açmazın deneyimi yön verir. Açmaz yasanın, kuralın, evrenselin hesap etmediği, kavramların altına sığmayan, hesaplanamaz olan tekillikle karşılaşmadan doğar.³⁶⁴

Derrida'ya göre sorumluluk her zaman tekil bir başkalığın çağrısıyla davet edilir. Bu çağrıya verilecek sorumlu bir yanıt, yasalar ve kurallar, talimatlar ve usuller ister. Bunların yokluğunda etiğe uygun düşmeyen bir gelişigüzellik egemen olur. Fakat ötekinin tekilliği yine her zaman etiği inşa eden genel yasaları ve talimatları parçalayacaktır. Derrida'ya göre, etik ancak bu genel ile tekel arasındaki gerilimde ortaya çıkar.³⁶⁵

Derrida'nın konukseverlik noktasındaki bu şekildeki düşünceleri daha ziyade mülteciler ve onları konuk edenlerin deneyimlerini tartışmada bir referans kabul edilir. Konukseverlik kavramının Derrida'da politikaya taşınması da bu deneyimlerden bağımsız değildir. Üçüncü'nün, yani yasanın/devletin dahil olmadığı konukseverlikte sınırlarda tecrübe edildiği tarzda gerçek konukseverlik deneyimlerinden söz etmek mümkündür. Ancak devlet söz konusu olduğunda göçmenlere yönelik konukseverliğin genelde koşullu ve sınırlı bir konukseverlik olduğu görülür. Ulus-devlette bu özellikle böyledir. Göçmenler özelinde bakıldığında devletin konukseverliği koşulludur.³⁶⁶ Bu noktada, konukseverliğin, iyilikseverliğin ve hakseverliğin birbirinin anti tezi gibi anlaşılması gerekmediği vurgusu önemlidir. Bunların üçü de ahlaki ve insani tavır alışın pratikte hayat bulmasının farklı imkanları olarak da yorumlanmaktadır. Hangi yaklaşımı kimin sergileyeceği tartışılabilir. Örneğin, “sivil toplumun evrensel ve sivil ruhun bir gereği olarak konuksever bir yaklaşımı, halkın gerçek bir özne olarak etik otonomi ve otantikliğin bir yansıması olarak hayırsever bir yaklaşımı ve devletin de nesnel hukuki normlar içinde haksever bir yaklaşımı benimsemesi” yorumu bu farklı faillikleri gözetmenin bir şeklidir.³⁶⁷ Bununla birlikte ulus-devletin göçmen/mülteci fenomenine

³⁶⁴ Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, 212-214.

³⁶⁵ Eddo Evink, “Patočka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine”, trc. Ekrem Ekici, *Cogito* 47-48 (2006): 264.

³⁶⁶ Yusuf Buhurcu, “Çağdaş Batı Felsefesinde Komşuluk Kavramı” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2017), 59-62.

³⁶⁷ Ulukütük, “Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi”, 95.

yönelik geçmiş ve günümüz uygulamaları devletin failliğini sorgulanır kılmayı sürdürüyor. Levinas ve Derrida'nın devletin başkasını sildiği, etik olanı görünmez kıldığı noktasındaki fikir birliği bu uygulamalardaki yıkıcı deneyimlerle ilişkilidir.

Levinas ve Derrida düşüncelerindeki merkezi kavramlar olan başkası ve konukseverlik hakkında yürütülen bütün bu tartışma bu iki kavramın, yakın-uzak başkasının, şehir mekanının ahlaki deneyiminde belirleyici deneyimler olarak görülmesi dolayısıyla ortaya konmuştur. Bu deneyimler özelinde düşünecek olursak şehir farklı bağlamlardaki “karşılaşma”ların ve “konuk ediş”lerin, yani etik deneyimlerin yoğunlaşmış mekanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun böyle olduğu, yani şehrin gündelik hayatın deneyimlendiği mekanlarında yan yana getirme, başkalıkları bir arada tutma, karşılaşmalara sahne olma biçimleri, imkanları bölümün aşağıdaki başlıklarında işlenecektir.

3.2.Yakınlık Mekanları

Şehir ilk örneklerinden bugüne, her zaman belli bir insan yığılması, bir ikamet yoğunluğu olarak çıkar karşımıza. Bu yönüyle şehir daha ziyade yakın, çoğu zaman da duvar duvara bitişik evlerin yoğunlaşmış mekansal silüetleriyle kristalize olur.³⁶⁸ Şehirde insanlar birçok sebeple yakın olmak, yan yana olmak durumunu deneyimleyebilirler. Bu başlık ahlaki boyutta yakın olmayı deneyimlemenin özel bir biçimi olan komşuluk fenomenine ayrılmıştır.

3.2.1. İkamet Etmede Komşuluk

Şehir sakinlerine mal ve hizmet sağlamak için tasarlanmış yoğun bir yapılar bütünü olmaktan ziyade, en gelişmiş haliyle etik ve toplumsal nitelikli bir insan birlikteliğinin kurulduğu zemin olarak görülür.³⁶⁹ Komşuluk insanların birlikte nasıl var olduklarına yönelik olarak oldukça fazla şey söyleyebiliyor olması dolayısıyla önemlidir. Hélène L'Heuillet'in şehirde deneyimlendiği şekliyle komşuluk fenomeni üzerine geliştirdiği felsefi düşünceler bu önemden hareket eder. L'Heuillet'in bu konudaki etraflı düşüncelerine geçmeden önce burada bir alıntı paylaşılacaktır. Bu alıntıda aktarılabilecek

³⁶⁸ Braudel, *Maddi Uygarlık*, 423.

³⁶⁹ Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, 10.

olan yaşanmış deneyim L'Heuillet'in bütün argümanlarını, arzuladığı komşuluk deneyimini kısa bir anlatıda kendinde toplamış görünmektedir:

1940'lara dönelim. O dönemde duygusal açıdan büyük bir emniyet duygusu vardı; iklimin ve mevsimlik yer değiştirmelerin ritmine intibak ediliyordu. [...] 1940'ların Tahran'ı benim yaşadığım haliyle, medeni ve daha o zamandan çok-kültürlü bir şehirdi. Oturduğumuz sokakta bütün azınlıklardan insanlar yan yana yaşıyordu. Karşımızdaki Kacar üslubunda yapılmış köşkte, Yahudi bir aile oturuyordu; muhtemelen bizim hepimizden daha fazla İranlı idiler. Sokağın dibinde büyük toprak sahibi Müslüman bir aile vardı. Sokağın batısında, hepimizin çok saydığı, Zerdüşt dinine mensup bir hekimin muayenehanesi bulunuyordu. Karşıda sık sık evimize gelen kusursuz bir zanaatkarın, Ermeni marangoz Aram'ın dükkanı vardı; sokağın Saadi Bulvarı'na çıkan ucunda da şarkı söyler gibi konuşmalarına hayran olduğum göçmen bir Yunan ailesi yaşıyordu. Bütün bu insanlara, bir de ömrümde tanımış olduğum en fedakar insan olan şoförümüz Süryani Thomas'ı ekleyelim. Epey dar bir alanda yıllar boyunca uyum içinde yaşadık ne nefret ne ırkçılık gördük, herkes birbirine sempatiyle yaklaştırdı; komşumu çeşitliliğiyle ve muayyen bir mesafeyle sevmeyi böyle öğrendim.³⁷⁰

L'Heuillet'e göre, başkalık tecrübesi ilk elden komşulukta edinilir. Yakınların yerini komşuların aldığı günümüz dünyasında bu özellikle böyledir. Komşuluk etiğinin ilk ilkesi olan yardımlaşmadan yola çıkan L'Heuillet insanın yolları, eşikleri, geçişleri paylaşma deneyimlerine yönelik etraflı bir etik tartışma yürütür. Komşuluk mekan üzere temellenen bir fenomendir. Komşuluğun dışarıya yansıdığı boyut ikamet edilen yerlerin fiziksel yakınlığıdır. L'Heuillet de komşuyu mekansal bir yakınlık münasebetine girilen kişi olarak niteler. Komşular arasında daima ortak bir birime dayanılır ve bu birim genelde bir sokak kadar küçük olmayan, bir şehir kadar da büyümeyen mahalledir. Bu ortak alanın dayandığı birim çeşitlilik gösterebilir olsa da eve yeterince yakın olmak esastır. Komşuluk bu anlamda ortak bir mekanda ikamet etmektir. Hem paylaşmayı hem de çatışmayı içinde barındıran potansiyelleriyle komşulukta bedenlerin dip dibe ilişkisi söz konusudur. L'Heuillet, bu ilişkinin alanını özel ve kamusal alan arasındaki hususi bir alan olarak görür ve onun yazılı olmayan kendine özgü kuralları olduğunu belirtir. Komşular kişinin özel alanını dar manasıyla tesis etmedikleri gibi, komşuluktaki birleştirici bağ vatandaşlık bağı ya da kamusal alan bağı da değildir. Karşılıklı yardımlaşmalara, alışverişlere zemin olan bu alanda komşuluk etiği inşa edilir.³⁷¹

Bedenin duyumları komşulukla ilişkilendirildiğinde karşı ve alt komşu ile kurulan ilişki gözlere atıf yaparken üst komşuyla ilişkide kulak daha aktiftir. L'Heuillet komşuluk ilişkisini bir duyu ilişkisi olarak yorumlar ve toplumsal bağın fiilen örülmesinde etken olan komşuluğun bedenler seviyesinde düşünülmesi gerektiğini belirtir:

³⁷⁰ Daryush Shayegan, *Melez Bilinç*, trc. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yay., 2023), 106-107.

³⁷¹ Hélène L'Heuillet, *Komşuluk*, trc. Adem Beyaz (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2019), 7-12.

Komşuluk gerçekten de kelimenin düz anlamıyla beden bedene yaşanır: Komşular arasında birbirimizi görür, duyar, koklar ve birbirimize dokunuruz. Komşuluğun birçok seviyesi olsa da (konut, sokak, şehir, ülke komşuluğu) benim yaşam alanıma *dokunan* bir yaşam alanındaki (mesken ama aynı zamanda mesken sokak, mesken şehir vs.) kişiye komşu derim. Dolayısıyla, bir duyu ilişkisi mahiyetindeki komşularla ilişki zaman ve mekân koordinatlarına bağlıdır. Komşumla hep aynı şekilde birlikte var olmam; komşumu karşı komşu, üst komşu, alt komşu veya yan komşu diye tasavvur etmeme göre bu durum değişir.³⁷²

Karşı komşu başkalığının tanınması noktasındaki çatışmalı deneyimlerin simgesel ilişki boyutunu temsil eder. Burada başkası öncelikle “karşıdaki kişi”, yani eşit olma düzeyinde olandır.³⁷³ Başkalık nefreti, ırkçılık, Yahudi soykırımının örneklediği komşu katliamları bu karşı karşıya olmanın, karşı komşuyla iyi bir ilişki kurulamadığı durumların tezahürleridir. L’Heuillet’e göre, mekan üzerinde üretilen paranoyakça çözümler başkalığı bu boyutta tanıma yetisine sahip olamamanın işaretidir. Kudüs ile Batı Şeria’yı ayıran duvar, Berlin duvarı ve yakın bir tarihte Suriye ya da Irak’ta savaştan kaçan mültecileri engellemek için bazı Avrupa devletleri tarafından örülen duvarlar bunların örnekleridir. Karşı karşıya olmanın mantığını teşvik eden böylesi duvar örneklerinin görevi, tüm içe geçişleri engellemektir. Örülü duvarlar karşı komşuyla sakin bir ilişkiden vazgeçişin işaretidir.³⁷⁴

Karşı karşıya olmanın şiddeti belli, değişmeyen biçimlerle sınırlı değildir. L’Heuillet, 70’li yılların Amerikan toplumunun sınırlarını aşan yeni bir bireycilik çağına girildiği iddiasını paylaşır ve narsisizmin etkisi altında şiddetin başkalaştığını öne sürer. Narsistik bir toplum hoşgörülü olsa da öteki tehdidinin kendisine musallat olduğu bir toplumdur. Bireyden başkasını hesaba katmayı gerektiren tasavvurları geliştiremeyen narsis toplum insanı, bu becerisini yitirmiş kabul edilir. L’Heuillet, narsisizm çağında komşularla uzlaşmanın çaresinin olmadığını, narsisizme bağlı deneyim söz konusu olduğunda benzerliğin tahakkümü dolayısıyla aşındırılmış bir başkalıktan söz edilebileceğini belirtir. Narkissos’u varoştaki müstakil evinde resmeden L’Heuillet, meskun olma tarzının semptomlarının psişik olduğunu vurgular ve müstakil evin müstakillik doğurduğunu, şehirlerin kıyılarını kaplayan bu ikamet biçimin şehir yapısını tahrip ettiğini savunur. Bu şekilde planlanan şehir-çevreleri şehrin emtiasından arz etmesine karşın onun sosyalleşme biçimlerinden tasarruf ederler. L’Heuillet bu

³⁷² L’Heuillet, “Komşuluk ve Birlikte Varoluş Yahut Bir Bitişiklik Etiği”, *Sabah Ülkesi* 64 (2020): 11-12.

³⁷³ L’Heuillet, *Komşuluk*, 20.

³⁷⁴ L’Heuillet, *Komşuluk*, 28.-33.

çıkarımlarına bağlı olarak köyde komşunun yadsınabileceğini şehirde ise asla yadsınamayacağını, yerleşim yerinin ötesinde gelişen müstakil ev idealinin narsis bireyselleşme ideali ile özdeş olduğunu düşünür. Müstakil evlerde başkalıkla ilişki sosyal ağlar seviyesinde sürüyor olsa da ki, L’Heuillet’e göre, iltica eden, evsiz kalan, insani bir facianın kurbanı olan biri onu görünür kılan ekran yoluyla bizim komşumuz olabilir, müstakil ev toplumunda ekran karşısında yaşanan merhametin siyasi tesirin yerini tutamayacağını savunur. Medyatik merhametlinin eleştirisi yeni yoksullukları ve yeni kölelikleri inkara hizmet eder. Böylesi bir merhamet, bir inkar biçimidir. Çünkü bu merhametli tanımada başkalığa açılan bir yer söz konusu değildir.³⁷⁵

Hor görme tavrını da komşuluk deneyimi açısından sorunsallaştıran L’Heuillet kendi içinde bulunduğu toplumu bir hor görme toplumu olarak görür. Hor görme tavrının küçümsenmemesi gerektiğini çünkü ölümcül olduğunu düşünür. Irkçılık, yabancı düşmanlığı, çalışma hayatındaki sıkıntılı deneyimler tanımayı reddeden hor görmenin de sonuçlarıdır. Hor görme, görünmez bir hiyerarşi yaratır ve üstünlüğün vücut bulmadığı yerde üstünlüğü tasdik eder. Yatay toplumda düşmanı defetme yöntemi bir mücadele dahilinde yüzleşme değil, hor görme şeklinde deneyimlenir. Yani karşı komşu alta/dışarıya itilir. L’Heuillet, ırkçılık ve ayrışma çağının geldiğini işaret eden Lacan’la hemfikir. Irkçılık ve ayrışma projesine göre, görülmek istenilmeyen komşular görüş alanından ihraç edileceklerdir. L’Heuillet bu proje dolayısıyla karşı karşıya olmanın tehlikesinin günümüz dünyası açısından daha da fazla olduğunu ve kozmopolitizmin geleneksel olarak bağdaştığı tüm barış rüyalarına karşı kozmopolitleşmenin bugün komşu katliamlarına eşlik ettiğini öne sürer.³⁷⁶

Alt komşu boyun eğmiş, yadsınan ve görmeye meyledilmeyen komşuyu simgeler. Görünür alandan ihraç edilen, manzarada leke yapan alt komşu en altta, yani ekonomik ve siyasi vb. nedenlerle sokağa “düşmüş” olanları da temsil eder. Bu insanları da evimize yakınlıkları sebebiyle komşularımız olarak niteleyen L’Heuillet, fakirlerle komşuluğun ahlakiliğine işaret eder.³⁷⁷ Bu insanlar komşuluk etiğinin sınırını belirler. Alt ya da dışarıdaki komşuların başkalığı sokakta, sürgün bölgelerinde (semtler ya da banliyöler) ve yoksul ülkelerde ortaya çıktığı biçimiyle farklı mekansallıklarda geçerlidir. L’Heuillet’e göre bu mekanların sakinleriyle olan komşuluk aynı zamanda yoksullukla, toplumsal yapının bir parçası olan yoksullarla kurulan bağı da niteler. Bu anlamda

³⁷⁵ L’Heuillet, *Komşuluk*, 51-59.

³⁷⁶ L’Heuillet, *Komşuluk*, 60-65.

³⁷⁷ L’Heuillet, “Komşuluk ve Birlikte Varoluş Yahut Bir Bitişiklik Etiği”, 12.

yoksulların maruz kaldığı ilk ayrışma, bu insanların komşuluktan ya da ortak alandan menedilmeleri dolayısıyla ortaya çıkar.³⁷⁸

Geçmişten günümüze şehir mekanındaki belirleyici bir mekansal olgu olan sokak, “onu şekillendiren yapıların ve bu yapıların bir araya gelmesi ile oluşan doku ve silüet özelliklerinin yanı sıra toplumla ilk karşılaşılacak yer olması” dolayısıyla şehir yaşamının önemli bir deneyim alanı olagelmıştır.³⁷⁹ L’Heuillet için aşağıdan görünen şehir olarak sokak, “bir geçiş alanı olmanın ötesinde, şehri dünyanın mini bir sureti haline getiren her şeyi kendinde temsil eden mekansal alan”dır. Sokakta iki dünya ikamet eder: Sokak sosyalleşmenin zirvesini simgeliyor olmanın yanında sosyal ilişkiden yoksun bırakılmanın da nihai noktasını simgeler. Bir evi olmayan kimse için sokak hükmen bir yer haline gelse de L’Heuillet sokağın aslında ev anlamında bir yer olamayacağını savunur. Mekanın Kantçı manada duyumun apriori formları ya da transandantal bir biçimde anlaşılamayacağını çünkü onun deneyiminin öznel koordinatlara bağlı olduğunu vurgular. En konuksever yerin şiddet barındırması durumunda korku dolu hale gelmesi bu öznelliği açıklar. Her yer orada huzur bulunup bulunmamasına göre genişler ya da daralır. Kendiliğin değersizleşmesi ile yer kaybı arasındaki ilişkiyi önemseyen L’Heuillet, sokaktaki kişinin herhangi birine aşağıdan seslenme imkanının kalmadığını belirtir. Oikos, yani ev olmadan komşuluktan bahsedilemeyeceğini, insanın hanesi olmadan komşu olamayacağını vurgular. L’Heuillet’e göre, kendini sadece toplumsal açıdan değil aynı zamanda öznel bakımdan yuvasız bilen biri benliğini nefrete müstahak görebilir. Bir komşu olmasına karşın, kimsenin kendisinden bir şey istemiyor olması ona değersizlik duygusu aşılar. L’Heuillet, böyle bir kişinin herhangi bir yerde kendini yuvasında hissedebilmesinin mekanik biçimdeki iyi niyetlerle ve yardım politikalarıyla mümkün kılınamayacağını savunur. Dolayısıyla bir komşuluk meselesi olan yoksulluk, siyasi ve toplumsal bir sorun olan ev sorununa işaret eder.³⁸⁰

Şehirdeki eşitsizlik mekanlarından biri olan banliyö ülkelerdeki deneyimlenme biçimine bağlı olarak farklı şekillerde yorumlanmaya açık bir mekansal olgudur. Banliyöleşme, “genellikle konut-temelli olarak, giderek artan sayıda insanın şehrin dışına, genellikle apartmanlardan ziyade tek kişilik evlere taşınma süreci olarak” tanımlanır. Bununla birlikte Amerikalıların banliyöler hakkındaki bu tarzdaki genel

³⁷⁸ L’Heuillet, *Komşuluk*, 67-69.

³⁷⁹ Ferda Özparlak ve Mehmet Çağlar, “Sokaktan Siteye Dönüşen Yarı Kamusal Mekanlar: Komşuluk İlişkileri Üzerine”, *Mimarlık* 365 (2012), erişim 16 Ocak, 2025, <http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=379&RecID=2956#>.

³⁸⁰ L’Heuillet, *Komşuluk*, 81-88.

deneyiminin aksine, Paris banliyöleri başka bir deneyim bağlamına oturur.³⁸¹ L’Heuillet ayrık ve damgalanmış bulduğu Fransız banliyölerini de serseriler, berduşlar ve evsizlerle sınırlamadığı dışarıdaki komşular kategorisinde yorumlar. Komşuluğun uç sınırı dediği toplumsal ihraç yerlerini, banliyö sakinlerini de dışarıdaki/alttaki komşular olarak anar. Banliyö sakinleri kodaman büyükşehir sakinlerinin alt komşularıdır. Evsizler dışlanmışlar olarak tanımlanabilseler de banliyö toplumsal ayrışmanın tezahürüdür. Dışlanmışlık deneyiminde ayrı ayrı kişilerin varlığı söz konusu iken ayrışma kolektif biçimde deneyimlenir. Dışlanma norma tabi iken ayrışma yasaya tabidir. Banliyöler “damgalanmış yerler”dir, sürgün mahallidir, toplumsal ayrışmanın mekanıdır. L’Heuillet, banliyö sakininin öznellesmesinin bir ayrışma bilinci üzerine yükseldiğini belirtir ve banliyöde ya da toplum ve ırk ayrımcılığının yaşandığı başka herhangi bir bölgede “dışardaki komşu” olmanın bilincinin kazanıldığını öne sürer. Fransız banliyö örneğini dikkate alan L’Heuillet, banliyönün metropolün mekan düzenini teşkil eden yerlerin katman sisteminin en dibindeki yer olduğunu ve bu sosyal konutun kendi başına toplumsal aşağılık hissi ürettiğini vurgular.³⁸²

Öznelliğin hareket alanına yer açmayan kitleleşmiş bir dünyada ayrışma daha da belirgin formlar kazanmaktadır. L’Heuillet’e göre kitleleşme, dünya nüfusunun artması sonucu değil, dünyayı sıkı, yoğun ve parçaları her yerde birbirine bağlýmışçasına karmaşık gösteren söylemin sonucudur. Bu sıkı dünya yerleşilemeyen, meskun olma kabiliyetine sahip insanın kendi yuvasını oymakta zorlandığı bir dünya inşasıdır. L’Heuillet sıradan ayrışma karşısında toplumsal hiyerarşiyi reddetmeyen, aksine onu tanıyan, birlikte yaşamayı sağlayabildiğini düşündüğü toplumsal karışım deneyimini önerir. En somut anlamıyla duvarları olan toplumsal ayrışmaya karşın, kısmen yanılısama olsa da toplumsal karışımın bir dip dibe olma deneyimi kurma potansiyeline sahip olduğunu düşünür. Toplumsal sınıfların asla kaynaşmasalar da birbirine karıştığı mahallelerde, dışarıdaki komşunun tamamen görünmez kılınmadığı deneyimlerin yaşandığını savunur. Toplumsal karışımın eksikliklerini, komşuyu komşuluk statüsünden mahrum bırakan ayrışmaya/ırk ayrımına tercih eder.³⁸³

³⁸¹ Alan Harding ve Talja Blokland, *Kent Kuramı*, trc. Feriha Nazda Güngördü Saygı v. dğr. (İstanbul: Litera Yay., 2024), 236.

³⁸² L’Heuillet, *Komşuluk*, 91-93.

³⁸³ L’Heuillet, *Komşuluk*, 94-100.

3.2.2. Dönüşen Mekansallıklarda Komşuluk

Günümüz dünyasının başat olgularından biri olan ve basitçe “küresel olma süreci” şeklinde anlaşılan küreselleşme³⁸⁴ olgusu genel olarak şehir mekanını olduğu gibi bu mekana has komşuluk fenomeni tartışmalarını da etkilemektedir. Küreselleşme ekonomik, politik ve kültürel alanlarda eşzamanlı olarak gerçekleşen çok yönlü bir sürecin ifadesidir. Küreselleşmenin içerdiği değişimin genişliği, belirlenen bazı peyzajlar içindeki artan dolaşım ve harekete yapılan atıfla şöyle resmedilir:

Etnik peyzajlar, yani turistlerin, göçmenlerin, mültecilerin, sürgünlerin ve misafir işçilerin akışları; *teknik peyzajlar*, ticari şirketlerin ve ulusal hükümetlerin genişleyen operasyonlarından kaynaklanan makine ve tesis hareketleri; *finansal peyzajlar*, küresel para piyasalarında ve borsalardaki para akışı; *medya peyzajları*, gazeteler, TV, film, internet, reklam vb. tarafından üretilen ve dağıtılan görüntülerin akışları; *fikir peyzajları*, demokrasi, özgürlük ve haklar gibi temel etik ve politik değerleri destekleyen veya eleştiren ideolojilerin yayılması.³⁸⁵

İnsanların, malların, hizmetlerin, imgelerin, paranın ve fikirlerin artan dolaşımının ifadesi olan bu resim kararların, eylemlerin ve bunları şekillendiren değerlerin ulusal veya yerel referans noktalarına ek olarak küresel referans noktalarına sahip olduğunu ima eder.³⁸⁶

Komşuluk tartışmalarını küreselleşme olgusuna kadar genişleten L’Heuillet, küreselleşmenin çağdaş durumunda dışarıdaki komşuların deneyimlerinin geçmiş yoksulluk deneyimlerine bağlı olarak ele alınamayacağını belirtir. Geçmiş yoksulluk deneyiminde yerden mahrum bırakılmanın söz konusu olmadığını, yeni yoksulluk deneyimlerinde ise her türlü yerden mahrum bırakılmanın söz konusu olduğunu öne sürer. Küreselleşen dünyaya baktığında alemin sokaklardan ve banliyölerden ibaret bir görünüm sergilediğini şehirlerdeki paryaların ne idüğü belirsiz kimseler değil, ekonomik ve politik göçün aktörleri olan insanlar olduğunu vurgular. L’Heuillet’e göre, 1. Dünya Savaşı’ndan sonra başlayan üçüncü küreselleşme vasıtasıyla şehir derinden dönüşmüştür. Üçüncü küreselleşme dönemi şehri, kentleşme vasfını yitirmiş, kaynaştırma deneyimini üretmeyen/üretmeyen bir mekandır. Bu mekan söz konusu olduğunda, L’Heuillet, banliyö kavramının kendisinin bile neredeyse anakronik kaçtığını çünkü kavramın şehre

³⁸⁴ Harding ve Blokland, *Kent Kuramı*, 120.

³⁸⁵ Harding ve Blokland, *Kent Kuramı*, 121.

³⁸⁶ Harding ve Blokland, *Kent Kuramı*, 121.

atıfta bulunduğunu ve şehir merkezinden hareketle ölçülen şehir sınırlarını hatırlattığını belirtir. Üçüncü küreselleşmenin şehrinin bu modele uymadığını, bu şehrin bir sınır yokluğuyla karakterize olduğunu ve dolayısıyla “sınırsız güç” anlamına geldiğini öne sürer. Çeperdeki kentleşmenin şehir ve kırsal ayrımını feshettiğini, daha büyük bir parçalanmayı beraberinde getirdiğini belirtir. Ulaşım ve iletişimdeki gelişmeler göç akışlarını desteklerken, diğer taraftan entegrasyon yollarını engelleyen bir mahiyet arz eder. L’Heuillet’e göre, bu durum şehrin ortasında artık içinden çıkılamayan yeni bölünmelerin doğduğu bir kentleşmenin hüküm sürdüğü deneyimi ifade eder.³⁸⁷

Küresellik ve yerellik üzerine düşünceler oldukça göreceli bir mahiyet arz eder. Yerel ve küreseli karşı karşıya getirenler olduğu kadar yereli küreselleşmenin bir yüzü olarak görenler, küreselleşme sürecinde bir “yerelleşme”, mekan sabitleme sürecinin işlediğini düşünenler de vardır.³⁸⁸ L’Heuillet, küreselleşmenin yerele (komşuluk) yeni bir tarz demirleme örneği tasarladığını, “küresel şehir” ile kastedilenin yerel ve küreselin yeni bir tarzda birbirine dolanması olduğunu düşünür. İlk nesil örneklerini New York, Londra, Paris, Tokyo gibi şehirlerin, ikinci nesil örneklerini de Bangkok, Taipei, Mexico gibi şehirlerin oluşturduğu bu şehirler hem yeni küresel ekonomi zenginliklerine odaklanan hem de yeni eşitsizlik biçimleri üreten şehirlerdir. L’Heuillet, zenginler ile fakirler arasındaki ayrışmanın bu şehirler yoluyla küresel hale geldiğini, yine bu şehirlerdeki deneyimlere bağlı olarak dışlamanın içselleştiğini ve ırkçılığın yeniden üretildiğini öne sürer. Küreselliğin dünyanın büyük metropollerindeki konutların şartlarına kadar yerelliğin içine sızdığını vurgulayan L’Heuillet, çağdaş duvarların Berlin Duvarı ya da Kudüs’ü Batı Şeria’dan ayıran duvar gibi sadece politik değil, göçmenleri ve sığınmacıları caydırma amacı taşıyan duvarlar olduğunu savunur.³⁸⁹

Kant, Levinas ve Derrida bağlamındaki ahlaki/etik sorumluluk tartışmalarına yaslanan Ulukütük de günümüz dünyasında birlikte yaşama tartışmalarının dünyanın dört bir tarafında yerinden edilen göçmenler üzerinden düşünülmesi gerektiğini vurgular ve göçün öznelere yönelik ahlaki-etik bir sorumluluğun gereğine işaret eder. Ulukütük’e göre, yerlerinden edilmiş insanları kamplarda hapsetmek, onları şehrin varoşlarında gettolaşmak zorunda bırakmak, beraber bir hayata sahip olmak anlamına gelmez. Ulukütük, siyasal ve hukuki dengeler yerlerinden edilmiş insanların hayatlarını yasalara

³⁸⁷ L’Heuillet, *Komşuluk*, 100-101.

³⁸⁸ Cahit Gelekçi, “Küreselleşme-Yerelleşme İlişkisi”, *Istanbul Journal of Sociological Studies* 31 (2011): 273-275.

³⁸⁹ L’Heuillet, *Komşuluk*, 101-102.

hapsetse, bedenlerini belli mekanlara sıkıştırabilse de ülkenin/şehrin sakinleri olan insanların böylesi tutumlara sahip olmasını ahlaken problematik sayar. Ulukütük’e göre, asli olarak bakıldığında beraber bir hayata sahip olmak ne ekonomik imkan meselesi ne de siyasal denge sorunu değil, daha ziyade insani ve ahlaki bir seviye meselesidir.³⁹⁰

L’Heuillet’in karşı komşu, alt komşu/dışarıdaki komşu sonrasında yan komşuyu tartıştığı bağlam küreselleşme bağlamına oturtulmuştur. Birlikte, huzurlu bir yaşamın simgesi olan yan komşu bir arkadaş, anne baba ya da hemşeriye değil en kıymetlisi yanında olmadığında insanın hemen burasında olan kişiyi nitelendirir. Komşuluğun yer üzerinden kurulan gerçek bir bağ olduğunu ifade eden L’Heuillet, karantina deneyiminde komşunun kanlı canlı yakınımızda varolan tek başkası olduğunu vurgular.³⁹¹ Küreselleşme şartlarında şehir yaşamı tarzının artması ile birlikte komşuluğun da genelleşir. Bu da bitişik olmanın, yan yana olma deneyiminin daha yoğunlaşmasıdır. L’Heuillet bu deneyimi izdiham ve yakınlık üzerinden tartışır. Yakınlık mekanının başkalığa yer bıraktığını, yakınlığın izdihamı ortadan kaldıracılabileceğini savunur. Herkesin başkasının yerine göz koyduğu zaman yakınlığın izdiham olacağını, herkesin yerinin garanti olması durumunda ise izdihamın yakınlığa dönüşebileceğini düşünür. L’Heuillet’e göre, başkasıyla yatışmış bir ilişkinin şartı, yan yana olma bağlantısı sayesinde doğar. Başkasına yer açmak ona yanında yer açmak demektir. Yan yana olma hem uzaklığı hem de yakınlığı barındırır. Karşı karşıya olma ayrışma ve dahası tahakküme yol açan bakışın işlevi üzerine kurulsa da yan yana olma konuşmayı zorunlu kılar. Kitle oluşturan ve böylece kalabalıklar tesis edebilen bireylerin durumunu ifade eden izdiham şartlarında yan yana yaşamının esaslı bir güçlük deneyimi oluşturduğunu belirten L’Heuillet, irtibat ve mesafenin insan toplumlarını yapılandıran imkanlar olduğunu düşünür. L’Heuillet’e göre, geçmiş deneyimlerin aksine günümüz dünyasında mesafe bir irtibat şartı haline gelmiştir ve bu mesafe özellikle yan yana olan komşulukta vücut bulmalıdır. Bu anlamda komşuluk hem ayıran hem bağlayan toplumsal bir mekanda, bu mekanın paylaşılması bilinci üzerine şekillenir.³⁹²

L’Heuillet’in mesafeden kastı ilk kez Georg Simmel’in dile getirdiği ihtiyat ilkesinden doğan mesafedir. İhtiyat ontolojik olmayan şehir yaşamının psikolojik şartlarından doğan bir tavrın ifadesidir. Müştereklik etiği, ihtiyat ilkesi üzere temellendiğinde burada bir iyilik teminatı söz konusu olmaz. Fakat L’Heuillet için önemli

³⁹⁰ Ulukütük, “Göçün Öznelerinin Anlatımı Problemi”, 93-94.

³⁹¹ L’Heuillet, “Komşuluk ve Birlikte Varoluş Yahut Bir Bitişiklik Etiği”, 12.

³⁹² L’Heuillet, *Komşuluk*, 156-163.

olan ihtiyat ilkesinin izdihamdan kaçıp yakınlığa imkan tanıyan mesafeyi yaratıyor olmasıdır³⁹³. Bununla birlikte mesafeliliğin kendi içinde etik bir bilmece olmaya devam ettiğini düşünen Richard Sennett gibi isimler de vardır.

Simmel, metropolde maruz kaldığı uyarı fazlası nedeniyle, metropol insanını “bıkkın” bir kişilik olarak resmeder. Simmel’in *Metropol ve Tinsel Hayat* isimli metninde ilgilendiği temel problem, bu şehir biçiminde yerleşik kişiliğin dışsal güçlere karşı kendisini nasıl uyarladığıdır. Metropol sakini en temelde, uyarı yoğunluğuna maruz kalan kişidir. Şehir, sokaktan her geçişte iktisadi, mesleki, toplumsal hayatın hızında ve çeşitliliğinde gösterdiği deneyimle kasaba ve taşra hayatı deneyiminin karşıtı bir özellik sergiler. Simmel böyle bir mekan karşısında, kişinin kendini uyarlama amacıyla ruhundan değil, “duyarlılığa sahip olmamasıyla bilinen” zihnden yararlandığını savunur.³⁹⁴ Fakat bütün uyarlama çabalarından bu kişiye dönen duygu bıkkınlıktır. Simmel bu durumu şöyle ifade eder:

Bıkkınlık -belki de başka hiçbir ruhsal fenomen, metropolle böylesine dolaysız bir bağ taşımaz. Bıkkınlığın birinci nedeni, sınırları uyaran birbirine zıt unsurların hızla değişmesi, son derece yoğun ve sıkıştırılmış halde olmasıdır. [...] Sınırsız zevk peşinde geçirilen bir hayat, insanı bıkkınlıktırır. Çünkü, uyarılan sınırlar öylesine uzun bir süre boyunca bütün güçleriyle tepki vermeye zorlanırlar ki, artık hiçbir şeye tepki veremez olurlar. [...] İnsan bu ortamda kalmakta ısrar ederse, güç toplamaya zaman bulamayacaktır. Böylelikle, yeni duyumlar karşısında uygun enerjiyle tepki verme noktasında bir yetersizlik ortaya çıkar. İşte bıkkınlığı meydana getiren de budur.³⁹⁵

Simmel, bıkkınlığı uç noktalarda yaşayan insanların fizyolojik olarak çevrelerindeki uyaranlara tepki vermeyi reddeder bir boyutta yaşadıklarını öne sürer. Bu kişilerin tüm nesnel dünyayı değersizleştirmek pahasına kendilerini koruduklarını düşünür. Ona göre, bu varoluş formunun öznesi, bu formla kendi adına yüzleşmek zorunda olan kişidir. Bu yüzleşme onu toplumsal bakımdan aynı oranda olumsuz bir davranış sergilemeye iter: “Büyük şehir sakinlerinin birbirlerine yönelik bu ruhsal tavrını, biçimsel bir bakış açısından ‘mesafelilik’ şeklinde adlandırabiliriz”. Simmel’e göre, metropol insanını başka yerleşim biçimlerinin insanlarına göre, soğuk ve ruhsuz kılan bu mesafedir.³⁹⁶

³⁹³ L’Heuillet, *Komşuluk*, 186-187.

³⁹⁴ George Simmel, “Metropol ve Tinsel Hayat”, *Modern Kültürde Çatışma* içinde, trc. Tanıl Bora v. dğr. (İstanbul: İletişim Yay., 2003), 86-87.

³⁹⁵ Simmel, “Metropol ve Tinsel Hayat”, 90-91.

³⁹⁶ Simmel, “Metropol ve Tinsel Hayat”, 92-93.

Richard Sennett'e göre, Berlin'de yaşadığı bir deneyim, Simmel'in tanımladığı bu metropol insanının durumunu (kayıtsız, duygusal kapanmışlık içinde) örneklendirir. Sennett, Berlin'deki Kantstrasse'yi ~~Caddesi~~ canlılığı, ilginçliği ve karakterli görüntüsüyle yoğun bir ahlakilik barındıran mekan olarak niteler. Sağlık sorunlarına dayalı yürüyüşlerini gerçekleştirdiği bu caddede, çoğu zaman sırtını mekanların duvarlarına, vitrin camlarına yaslamak durumunda kaldığından bahseder ve etrafındaki insanların bu duruma bakıp geçerken gösterdikleri kayıtsızlığı sorgular. Aslında bakanların kendisini yalnız bırakmalarından, bir anlamda rahatsız edilmiş olmamaktan, sakat olduğunun görülmemesinden memnundur. Bununla birlikte, Kantstrasse'de yaşlı bir adamın kendini duvara yaslaması günlük bir görüntü olmadığı için, neden bir bakıştan öte tepki vermediklerini de anlamaya çalışır. Sennett'e göre, Kantstrasse'nin insanı Simmel'in tanımladığı metropol insanının durumunu (kayıtsız, duygusal kapanmışlık içinde) temsil eder. Sennett, şehrin baskın figürü olan yabancı (stranger) kayıtsızlığının hem davranışsal bir gerçek hem de etik bir bilmece olduğunu vurgular.³⁹⁷ Mesafe kavramına yönelik bu şerhten sonra, L'Heuillet bağlamındaki tartışmaya dönülecek olursa, bir yerin müşterek mülk olması, yani bir yerin/alanın somut paylaşımı komşuluk ahlakının/etiğinin müşahhaslaşmasıdır. Toplumsallığı düşünmek müşterek mülkleri dikkate almaktır. L'Heuillet, müşterek mülkü bu mülkün ruhu olduğunu düşündüğünü nezaket üzere deneyimlemeyi önerir. Komşuluğun ortak alanına saygı duymak, özel bir kişiye dikkat etmek olmadığı gibi yasaya saygı göstermekle de yetinmez. Müşterek mülkün temel kurallarına saygı göstermenin gerekçesi, genel bir çıkar değil, komşular için yani "ilk başkaları" için kaygılanmaktır. Bir duvar, bir yer, bir yol komşuluk unsurlarıdır. Nezaket, müşterek boyuta bu unsurlar üzerinden saygı göstermektir. Müştereklik boyutu bu mekansallıkları kamusal değil, paylaşımlı yerler kılar. Bu yerler hiç kimseye ait olmamakla birlikte, herkesin bağının olduğu, nezaketle tasarlanan yerlerdir. İkamet eylemini hesaba katan bu nezaket, tanım ve etimoloji gereği sadece şehir komşuluğunu nitelendirir. L'Heuillet dayanışma üreten bu tarzdaki komşuluğun gizeminin daha ziyade şehir mekanına has bir deneyim olduğunu vurgular.³⁹⁸

L'Heuillet şehrin toplumsal bağ için önemini yadsımanın mümkün olmadığını, şehirde mevcut komşuluk unsurlarının günümüz dünyasında büyük bir öneme sahip olduğunu belirtir. Kozmopolitizm kaderinin şehirde çizildiğini düşünür ve

³⁹⁷ Richard Sennett, *Building and Dwelling* (New York: Farrar, Stratus and Giroux, 2018), 293-296.

³⁹⁸ L'Heuillet, *Komşuluk*, 181-184.

kozmpoltizme yan taraf üzerinden komşuluğu kurma biçimi önerir görünür. Yan tarafın birlikte yaşamı daha geniş ölçeklerde mümkün kılacağına yönelik iddia “şehrin yan yana olmaya en yakın halde örülmüş” mekansal bir çerçeveyi taşıyabiliyor olmasına dayanır. L’Heuillet’e göre, şehirlerin özgünlüğü komşuluğu ötelemekte bulunmaz, tersine şehir komşuları çoğaltır ve birbirine yaklaştırır. Komşuluğun uygarlığın ana verisi olduğunu düşünen L’Heuillet, başka yer ve başka şey gibi yabancının da bir başkalık figürü olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Uygarlıkta yıkım dürtüsünün ancak etik/ahlak yoluyla önüne geçilebildiğini, bununla birlikte günümüz uygarlığında bu etiğin ayrıştırma ve ayrımcılık biçiminde tezahür ettiğini vurgular. İçinde bulunduğu uygarlığı bir hareketlilik uygarlığı olarak niteleyen L’heuillet, bunun aynı zamanda bir göçler uygarlığı olduğunu ve hareketlilik uygarlığında komşuların göçmenler olduğunu öne sürer. Dolayısıyla komşuluk etiği gereği göçmenlerin alt komşu değil yan komşu muamelesi görüp göremeyeceğini sorunsallaştırır.³⁹⁹

Komşuluğun deneyim mekanları olan yarı kamusal mekanların değişiminin komşuluk ilişkilerini etkilediği tartışılan bir boyuttur. Örneğin yarı kamusal mekan oluşumunun “sokak” üzerine temellendiği yerlerdeki komşuluk ilişkilerinin daha güçlü olduğuna yönelik bulgular söz konusudur:

Sokağın yapıların bir araya gelme biçimi açısından süreklilik gösteren, farklı deneyimlere ve kendiliğinden gelişen ilişkilere/olaylara fırsat veren yapısının aksine; belirli bir yapı grubuna farklı peyzaj elemanları ile diğer yapı gruplarından ayırmaya dayanan site anlayışı ise insan ilişkileri üzerinde homojenleştirici, belirli düzeyde de olsa ayrıştırıcı bir etki yaratmaktadır.⁴⁰⁰

Site yaşamına karşın sokak yaşamı içerisindeki komşulukların gücüne yapılan bu atıf dışında, insanların gündelik hayatlarının bir parçası olan ve belli yakınlıkların kurulduğu komşuluğu içine alan mahalle dediğimiz mekan da belli dönüşümler geçirerek varlık göstermektedir. Şehrin temel yapı taşı olarak görülen mahalle daha eski zamanlardaki yardımseverlik ve dayanışma temelli komşuluk ilişkilerinin mekanı olarak öne çıkarılır. Günümüz modern zamanların mahallesinin ise daha ziyade barınma amacına hizmet ettiği, onun yerini modern şehrin yeni mekanlarının aldığı ve dolayısıyla mahalledeki deneyimlerin farklı mekanlara yönelmiş olduğuna işaret edilir.⁴⁰¹ Şehirlerde

³⁹⁹ L’Heuillet, *Komşuluk*, 184-189.

⁴⁰⁰ Özparlak ve Çağlar, “Sokaktan Siteye Dönüşen Yarı Kamusal Mekanlar”, *Mimarlık* 365 (2012), <http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=379&RecID=2956#>.

⁴⁰¹ Saliha Sargın, “Aidiyetin ve Dayanışmanın Mekanı: Mahalle”, *Mekanın Toplumsallığı* içinde, ed. Mehmet Karakaş (İstanbul: Ketebe Yay., 2024), 54-55.

yaşanan dönüşümün farklı olduğu dikkate alındığında, küreselleşme sürecinin henüz uzanmadığı kuytu ve kıyı kesimlerdeki mahallelerin o eski iklimi yaşattığı da belirtilir.⁴⁰² Mekanın dönüşerek aldığı yeni biçimlerin, dönüşümden doğan deneyim boşluklarının nasıl yorumlanması gerektiği her zaman tartışmalı bir zemin olarak kalacak gibidir. L’Heuillet’in bu noktadaki tavrına baktığımızda o toplumsallığı üreten ve hazırlayan yerin komşuluk olduğu noktasında ısrarcıdır. Çağdaş küreselleşme ile birlikte komşuluk demek olan yerelin kaybedildiği iddiasını taşımaz. Yerelle yeni bir bağın tesis edildiğini, çağdaş küresellik durumunda dahi komşuluğun toplumun laboratuvarı olduğunu belirtir. Burada yerelle kastedilen yan yana olmaktan ileri gelen bir iştirak biçimi olan komşuluktur. L’Heuillet’e göre küresellik açısından mesele, başkalığa hangi yerin verileceğine ilişkindir. Huzurlu komşuluksa eğer, onun koşulu yanı başına alabildiğin başkalıktadır. Küreselleşmenin ürettiği denetimden çıkmış şehirlerde dahi mahallelerin yeniden belirmekte olduğunu belirten L’Heuillet, küreselleşmenin sadece yerelden istifade etmekle kalmadığını, aynı zamanda kendi tarzınca yere yeniden demirlediğini düşünür.⁴⁰³

Özetle ifade edilecek olursa, şehirde deneyimlendiği biçim ya da biçimleriyle bizatihi politik olmayan, bir geçiş olduğu görülen komşuluk şehrin neden ahlaki deneyime mekan olduğu sorusuna verilebilecek cevaplardan birini teşkil etmesi anlamında burada ele alınmıştır. Burada ele alınan yakın başkalık figürü olarak komşu ve günümüz dünyasında göçmenler gibi insanların şehre dahil oluşuyla uzak başkasını da kapsayan değişen komşu imgeleri ile birlikte Levinas ve Derrida’nın başkası ve konukseverliğe yönelik düşünceleri somut mekansal alanlara yansıtılmış oldu. Şehir mekanının ahlaki deneyime mekan oluşu tartışmalarını, ortak mekanlardaki komşuluk fenomeninden şehirdeki daha geniş mekansal perspektiflere taşımak mümkündür. Şehir mekanına bir bütün olarak yaklaşp bu mekanın belli mekansal öğelerinin şehrin sakinlerinin birlikte yaşam deneyimini nasıl etkilediğini yorumlayan Richard Sennett’in bunu yaptığı görülür.

3.3.Mekansal Biçimlerin Ahlakiliği

Richard Sennett, *Building and Dwelling* adlı eserinde inşai çevrenin gündelik hayatın pratiklerinden doğduğu, dolayısıyla şehrin öncelikli olarak yerleşime (*dwelling*)

⁴⁰² Sargın, “Aidiyetin ve Dayanışmanın Mekanı: Mahalle”, 63-65.

⁴⁰³ L’Heuillet, *Komşuluk*, 194-198.

bağlı olarak anlaşılması gerektiği yönündeki fenomenolojik görüşü paylaşır.⁴⁰⁴ Bu eseri yanında *Gözün Vicdanı*, *Ten ve Taş* gibi diğer eserlerinde şehirlerin inşai sürecinde ahlaki deneyime açılan/açılmayan imkanları/imkansızlıkları tartışır. Sennett'in bunu yaparken politik ya da diğer bir ifadeyle iktidarın demir pençesine odaklanmış bir yorumsama perspektifinden ziyade⁴⁰⁵ inançların, düşünce ideallerinin ahlaki deneyimi mekansal tarzda kurma potansiyellerini irdelediği bir perspektifle hareket ettiği görülür.

Sennett, şehir mekanının hem *urbs* hem de *civitas* gibi iki kavramsal düzeyde varlık gösterdiğini belirtir. *Urbs* korunma, ticaret ve savaş gibi pratik nedenlerin inşa ettiği fiziksel taş yapı iken, *civitas* bu biçimsel yapıda ifadesini bulan duygular, ritüeller ve inançlardır.⁴⁰⁶ Ya da şu şekildeki ifadesiyle, şehir “haritada bir yer” olduğu gibi aynı zamanda “ahlaksal bir düzen”dir.⁴⁰⁷ Böyle bakıldığında şehir mimarisinin temelinde, “bir yandan koruma altına alınan sınırlar içinde yer bulacak olanları belirleme, diğer yandan bu sınırlara dahil olanlar arasında her türden amaç, duygu, tutum paylaşımının niteliğini saptama arzusunun yattığı” görülür.⁴⁰⁸ Turgut Cansever de benzer şekilde mekanın fiziksel biçimi ile insanın davranış, duygu ve düşüncesinin birbirlerine gönderimlerini şu şekilde ifade eder:

Çevreye verdiğimiz biçim, davranış tercihlerimizi ve bu tercihlerimizdeki ahlak ve varlık telakkimizi, inancımızı yansıtmaktadır. Biçimler sakin, vakur, gerçeğe yönelik, hareketli, ahenkli, huzur verici, asude veya çatışan, sert veya yumuşak, diri veya gevşek, mütevazı veya iddialı... vs. ifadelere sahip; bitaraf veya hükmedici, adi veya yüce, alelade veya huşu verici olabilir. Bunlar davranışlarımızın da özellikleridir. Davranışlarımıza düzen kazandıran şeyler ahlak, davranış bilgisi ve dini pratiğin sonuçlarıdır.⁴⁰⁹

Sennett'te şehir temelde öznel yaşamın farklı biçimlerini deneyimleme olanağının mekanıdır.⁴¹⁰ Bu mekan farklı çağların, ırkların, sınıfların, yaşam tarzlarının, yeteneklerin caddelerde ve binalarda birbiriyle iç içe girebildiği yerin adı, yani farklılığın doğal vatanıdır. Sennett, bu her telden çalan kalabalıkların mekanı olan şehirde farklılığı yaşamının pozitif bir insanlık değeri olarak anlaşılması gerektiğini savunur.⁴¹¹ Şehir insanların farklılıklarda karşı karşıya gelmeleri sebebiyle birbirlerine açılacakları ve

⁴⁰⁴ Sennett, *Building and Dwelling*, 13-14.

⁴⁰⁵ Sennett, *Ten ve Taş*, trc. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yay., 2018), 19.

⁴⁰⁶ Sennett, *Gözün Vicdanı*, trc. Süha Sertabitoğlu ve Can Kurultay (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013), 26.

⁴⁰⁷ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 153.

⁴⁰⁸ Yavuz Adugit, “Görelilik Mekanlarda Ahlaki Kayıtsızlık”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (Mayıs 2013): 13.

⁴⁰⁹ Cansever, *İslamda Şehir ve Mimari*, 185.

⁴¹⁰ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 147.

⁴¹¹ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 101-118.

bu açılma kaynaklı bir gelişim yaşayacakları mekandır. Bu kabul dolayısıyla Sennett, şehrin inşai faillerinin farklılıkları birbirinden ayırmak yerine onları üst üste yığmaları, insanlar arasında karmaşık ve açık sınırlar yaratmaları gerektiğini düşünür.⁴¹²

Sennett'e göre şehri diğer yaşam formlarından ayıran adaletten ziyade ahlaktır/etikdir. Çünkü bu mekan farklılıkların biraradalığıdır. Birbirinin anonimi olmak anlamında ve ayrıca farklı yabancılıkları da kapsayacak tarzda yabancılardan birlikte ikamet ettikleri bir mekandır. Bu şehri kendine özgü ahlaki boyutları olan bir mekan kılar. Zenginliğin ve gücün toplumsal bedenin bütününe yayıldığı bir adalet anlayışının mekanı olmak şehre özgü olanı ortaya koymaz. Çünkü adalet farklı yerleşim birimlerinde ikamet edenlerin de hakkıdır.⁴¹³ Şehre yönelik benzer bir yaklaşımı Lofland'ın metninde de görürüz. Lofland'a göre küçük kasabalar, köyler de coğrafi ve sosyal konumlara sahip politik oluşumlardır. Şehir ise bir bakıma bu yerlerle aynı ama yine de farklıdır. Şehir, boyutundan dolayı kendine özgü bir sosyal durumun yaşandığı yerdir. Şehir, olabileceği tüm şeylerin yanı sıra bir yabancılardan (*strangers*) dünyasıdır. Kendine özgü şekilde, birbirlerini şahsen tanımayan insanların dünyasıdır. Lofland'ın ifadesine göre, şehirde yaşamak, diğer pek çok şeyin yanı sıra tanımadığımız pek çok insan tarafından çevrelenmiş bir halde yaşamaktır. Şehri tatmak diğer pek çok şeyin yanı sıra anonimliği tatmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla şehirle başa çıkmak, diğer pek çok şeyin yanı sıra yabancılardan başa çıkmaktır.⁴¹⁴

Yukarıda Levinas'ın başkasıyla yakın/komşu olanı, kendinden olanı mı kastettiği yoksa uzak, farklı yabancıyı mı kastettiği noktasında bir muğlaklığın olduğu ve onun düşüncesinin bu ikisi arasında gidip geldiği vurgulanmıştı. Sennett, Levinas etiğinin samimi duygudaşıktan ziyade yakınlık ya da teolojik zeminli bir etik olduğunu düşünür. Komşuluktan kastın Seferad Yahudileri ile Aşkenazi Yahudileri arasındaki ilişkiler olduğunu, Levinas'ın aslında bu gruplar arasında kurulacak komşuluk ilişkileriyle ilgilendiğini vurgular. Bununla birlikte o muğlaklığı Sennett de onaylar. Levinas'ın komşuyu bir yabancı (*stranger*) gibi düşündüğünü de belirtir. Bu muğlak yaklaşım uyarınca, Levinas'ın hoşnut olmayabileceğini fakat kendisince bu ahlaki görüşlerin pratik bir alanda yani şehirde söz konusu edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü Sennett'e göre, bir yabancı olarak komşu (*Neighbour*), şehrin sıradan günlük dünyasında varlık gösterir.

⁴¹² Sennett, *Gözün Vicdanı*, 235-236.

⁴¹³ Sennett, *Building and Dwelling*, 6-8.

⁴¹⁴ Lyn H. Lofland, *Yabancılardan Dünya*, trc. Sena Damla Yeşilyurt (İstanbul: Ketebe Yay., 2020), 12-18.

Şehir, kendiliğin (*Oneself*) aksine, diğerlerinin (*Others*) farkındalığının, onlarla karşılaşmanın, onlara hitabın mekanıdır ve bu imkanlar medenileştiren ahlaki oluştururlar. Sennett, anlaşılmaz derecede tuhaf görünmeleri gibi çeşitli gerekçelerle yabancılığa/başkalığa gösterilen ilgisizliği şehrin etik-ahlaki karakterini bozan bir deneyim olarak değerlendirir.⁴¹⁵

Şehir mekanını yorumlama noktasında genel olarak bu tarzdaki kabulleriyle hareket eden Sennett, bu kabuller uyarınca modern şehrin görüntüsünün ne söylediğini, bu görseelliğin gözün vicdanını uyarma noktasındaki imkanlarını sorgular. Onun çıkış noktası modern şehrin görüntüsüne dayalı “lanetlenmiş gibi görünen duyuşal yoksunluk; şehir ortamını sakatlayan sıkıcılık, monotonluk ve kısırlık”, diğer bir ifadeyle kişiliksizlik, yabancılık ve soğukluk şeklindeki mekansal nitelemelerdir.⁴¹⁶ Sennett’in şehir mekanına yönelik çalışmalarını karakterize eden noktanın mekandaki bu duyuşal yoksunluğun sebeplerine dair kökensel bir okuma yapma çabası olduğu görülür. Böylesi bir kökensel okuma Hristiyanlığın iç-dış tasavvuru üzerinden ortaya konur. Sennett modern şehrin bugünkü gökdelen yoğunluklu nötr biçimini bu köklerle açıklar.

3.3.1. Şehir Mekanı Olarak Yüksekliğin Sorunsallaştırılması

Modern şehir mekanı sadece tüketime dayalı ya da turizme dayalı sahneler sunan, kişiliksiz bir mizansene indirgenmiş, nötralize edilmiş görüntüsüyle, köklerini Hristiyanlıkta bulan bir açılma korkusunu yansıtır. Sennett, Hristiyanlığın iç ve dış ayrımını ortaya çıkaran ve iç deneyim karşısında dışarının deneyimini indirgeyen bir iman anlayışını öne çıkarmış olduğunu savunur. Bu ayrımın baskınlığı, iman sahiplerinin dışarının gerçekliğindeki farklara, gündelik yaşantının biçimleri olan dünyevi farklara anlam vermesini zorlaştırmıştır. İçeri ile dışarı arasında örölü bir duvarın içeri kısmında ışığın arayışında olan bu kişilik, dışarıda olduğunda da imanını anlamlandırabildiği tek mekan olan kilisededir. Sennett, Hristiyanlığın manevi yaşamdaki zor mücadele adına özel bir *urbs* dizaynına ihtiyaç duyduğunu ve bu dizaynın dünyevi mekanlarla kutsal mekanlar arasında bir kontrasta dayalı olduğunu belirtir. Bu dizayna göre, şehrin belirleyici merkez mekanı, yani dünyanın yönetildiği yer olan kilise, dünyevi sıradanlığın aksine, özenle kurulan mekandır. Kilise, şehrin geri kalanındaki şiddetten korunmanın imkanını sunan, manevi arayıcılara çağrı niteliğini Orta çağ kiliselerinin iriliğinde dile

⁴¹⁵ Sennett, *Building and Dwelling*, 134, 125-126.

⁴¹⁶ Sennett, *Ten ve Taş*, 11.

getiren kutsal bir sığınaktır. Başka mekanlar rastgele inşa edilmişliğin ifadesi iken, kilise netliği ile kendisinde iman duygusunu dışavurmaktadır. Katedraller ve onlarla ilişkili diğer mekansal yapılar şehrin ekonomisine ve siyasetine dahildir fakat bu dahil oluş şehir içinde bir şehir olmak anlamına gelir. Sennett'e göre böylesi bir şehir, yaşamın diğer dünyevi biçimlerinin devamı olmayan bir öge olarak kalmaktadır. Şehir büyüse bile, Hıristiyanlık deneyiminin buna cevabı kilisenin arkasındaki ya da yan taraflarındaki bahçeleri açık hava sığınma bölgeleri olarak sunmak olur. Sokakta olmayan merhamet karşısında, bu sığınma alanları, merhamete duyulan ihtiyaca cevap verirler. Sennett, Orta çağ kiliselerinin çevrelerindeki bu dokunulmazlık bölgelerinin insanları şehirden koruduğunu, bununla birlikte dünyevi yaşamın *civitasını* biçimsiz, vahşi, belirsiz, ahlaksal anlamda bir boşluk olarak bıraktığını savunur. Açılma korkusunun çağdaş dönemdeki varlığını bu tarihsel köklere dayandıran Sennett, bu köklerin, dışarıda yaşanan acıya karşı gösterilecek merhametin ahlaki motivasyonundan yoksun olmak anlamına geldiğini öne sürer. Bir çeşitlilik ve kaos boyutu olan dışarı, bir ahlaksal değer boyutu olarak insan aklı üzerinde hüküm taşıyamamaktadır. Sennett'e göre, manevi iç ile dünyasal dış arasındaki farkın büyümesinin hikayesi olan bu bin yıllık süreç, çağdaş batı şehir deneyimini etkilemeye devam etmektedir.⁴¹⁷ Sennett bu iddiasını farklı dönemlere, farklı mekansallıklara yaptığı atıflarla temellendirmeye çalışır.

Sennett, kilise anlamında güvenli bir iç mekan düşünün Sanayi Devrimi'yle birlikte dünyevi alanda ev mekanı üzerinden sürdürüldüğünü belirtir. Bu anlamıyla ev, manevi sığınanın dünyevi versiyonu haline gelir. Güvenliğin coğrafyası, kentsel merkezin mabedinden ev içine kayar. Sennett'e göre, ruha tahsis edilen bu yeni iç mekanın (evin) böylesine gerekli bir sığınak gibi görülüşü, insan karakteriyle ilgili modern, dünyevi bir düşüncedir. Evin böylesi bir işlevi yerine getiremeyişi bir tarafa, bu düşünceyi karakterize eden de özgelelim ile şehrin farklılıklarını birbirlerine görsel olarak zıt konumlandırılmış olmasıdır.⁴¹⁸ Şehrin karmaşasından kaçışı somutlaştıran bir başka mekan örneği, burjuvazinin zaferinin de ifadesi olan kulüptür. Daha ziyade erkek şehirlinin kutsal sığınacağı olmayı ifade eden Union Club, netliğin modern boyutunun açıklayıcısıdır. Sennett'e göre, bu mekan, bakan kişinin dışlandığı yeri gösterir ve çevresindeki boşluklarla, otorite mekanlarının görsel olarak kuruluş tarzını da örnekler.

⁴¹⁷ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 32-36.

⁴¹⁸ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 37-47-48.

Sennett, kilisenin herkese açıklığına karşın, Union Club'ın özel bir erkekler kulübü olarak deneyimlendiğini vurgular.⁴¹⁹

Sennett modern nötr şehrin kişilikten yoksun, yabancılaşmış ve soğuk görünümü ile Protestan mekan etiği arasında bir ilişki varsayar. Sennett'e göre, şehir plancısının nötr ve kısır çevreler dizayn eden gözü, Protestan görme biçiminin etkisi altındadır. Protestan mekan etiği çevrenin nötralize edilmesinin karşı konulamaz güdüsünü oluşturur. Modern şehircinin kaskacında olduğu bu etik, egoistçe bir güç isteğini tercüme eder. Sennett, Protestan çevre dilinin esasının kişilikten yoksunluk, soğukluk ve boşluk olduğunu öne sürer. Bu açıdan bakıldığında dışarıyı geçersiz ve varolmayan bir değerdir. Dışarıyı, hiçbir şeyin "gerçekte" öneminin olmadığı, sadece araçsal manevra olma özelliği gösteren ilişkilerin kotarıldığı bir alandır. Sennett'e göre, nötrlük bu yumuşatılmış haliyle bir güç aracı olarak ızgara şehirde modern biçimiyle somutlaşır.⁴²⁰

Romalıların ızgarayı duygu yüklü bir dizayn olarak görmelerine karşın, Amerikalıların ızgarayı kullandığı amaçları çevrede varolan karmaşıklık ve farklılığı yadsımaktır. Amerika'da çevre, insan yerleşiminin sonsuza dek büyüyebileceği inancıyla ve yine nötralizasyon sonucu merkezin kaybolması şeklindeki tarzıyla iki şekilde coğrafi olarak deneyime açılır. Merkez hem tarihsel hem de görsel anlamlarla yüklü iken, ızgara ile modern megapolisin düğümleri kişisiz addedilir. Sennett'e göre mantıksal meşruiyetini Descartes'tan alan ızgara, Protestan benlik ve mekan dili olarak gücün modern biçimine yerleşiklik sağlar. ızgara, şehrin karakterini yok ederken gücü mükemmel şekilde organize etme imkanı demektir. ızgarayı çevresel karaktere yöneltilmiş bir silah gibi ele alan Sennett, bakir bölgelere yerleşenlerin korku ya da hırs kaynaklı olarak Amerikan yerlilerine bir insan değil de toprağın bir parçası gibi muamele ettiklerinden söz eder. Çevreye yönelik bu saldırıyı nötralizasyonun zaferi olarak değerlendiren Sennett, Kapitalist ekonominin böylesi bir alanda sivrilmemesinin tesadüf olmadığını vurgular. Her türlü arsayı ve parseli soyut birimler olarak gören bakış, böylesi bir gücün tahkiminin yolunu açmıştır. Protestan mekan etiği, merkeziz ve sınırsız yerlerde sonsuz ve aldırışsız bir geometrik bölünme mekanlarında neyin değerli olduğu ortaya koyamamıştır. Amerikalıların vahşi kapitalizm çağında ızgaraya bir alternatif düşündüklerinde, şehrin karmakarışık yaşamının görülüp hissedildiği daha canlı caddeler,

⁴¹⁹ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 50-52.

⁴²⁰ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 60-66.

meydanlar ya da merkezler yerine Central Park gibi bir mekanı üretmeleri Sennett'in eleştirisine konu olur.⁴²¹

Burada önemli olan Sennett'in ızgarayı 19. yüzyıl Amerika'sının pratiği ve anlayışıyla sınırlı spesifik bir yaşanmışlık deneyimi olarak ele almasıdır. Izgara yirminci yüzyıl itibariyle, daha diklemesine ve daha evrensel olan gökdelen biçiminde somutlaşmaktadır. Bu bağlamdaki yüksekliği nötr olmaklığı bakımından sorunsallaştıran Sennett simgesel değerden yoksun bu ızgaralanmış mekanın boyun eğdiren bir etki ürettiğini, bunu da insanların ilişkileri görme ve değerlendirme yeteneklerini körelterek yaptığını savunur. Sennett'e göre, tasarlanmış nötr mekanlar başkalarına hükmetme ve boyun eğdirme mekanlarıdır.⁴²² Burada yüksek mekandan ziyade nötr mekan vurgusuna dikkat çekmek gerekir. Gökdelen biçimli yapılar Amerika'da ortaya çıkmış değildir ya da yüksek inşa günümüz dünyasına has değildir. Yemen, dünyanın ilk çamurdan yapılmış gökdelenlerine ev sahipliği yapmaya devam eden ülkedir. Yemen'deki Şibam şehrinin "dünyanın en eski gökdelen şehri", "Çölün Manhattan"ı ya da "Çölün Chicago"su şeklinde anıldığı görülmektedir. Şibam'ın dikey mekan ilkesini örnekleyen şehir planlamasının en eski ve en iyi örneklerinden biri olduğu belirtilmektedir.⁴²³ Şibam'daki şekliyle bu yapıların nörtlük tartışmalarıyla ilgisi olmasa da yüksekliğin çağımıza has olmadığını göstermesi bakımından Şibam'a has bu yapılar burada anılmaya değerdir.

Sennett'in dikkate aldığı bir diğer yaklaşım daha ziyade dışarıyı vurgulamasıyla Aydınlanma idealidir. Kişinin çevreyle kurduğu ilişki açısından farklı bir deneyime kapı aralama girişimi olarak duran bu ideal iç-dış arasındaki ayrımı değil bütünü amaçlayan yaratıları esas alır. Fiziksel çevrenin planlamasında da etkin olan bu idealde "dışarı" kavramı ön plandadır. 17. yüzyıl natüralistleri, kendilerine öğretilen teolojik doktrinlerden saparak, bütünlük arayışına girerler. Dünyevi duyguları yanılsama olarak görüp indirgeyen Hristiyan inancına karşın, fiziksel uyarının aslında pozitif ahlaksal değerlerle ilgili olduğuna dair bir kabul geliştirirler. Sennett, bu kabul doğrultusunda ortaya konan Aydınlanma dönemi inşai biçimlerine imrenmek gerektiğini düşünmekle birlikte, bu takdire değer organikçiliğin kendi sorun ettiği şeyler açısından bir çözüm olarak sunulamayacağını öne sürer. Aydınlanmanın bütünlüğe olan inancı, Sennett'in iddiasına göre, farklılığın çıplak gerçeğinden kaçan bir deneyime yön verir. Her ne kadar

⁴²¹ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 72-77.

⁴²² Sennett, *Gözün Vicdanı*, 78-81.

⁴²³ Begüm Bozoğlu, "Dünyanın En Eski Gökdelen Şehri: Tarihi Şibam Şehri, *Arkeofili* (2023), erişim 16 Ocak, 2025, <https://arkeofili.com/dunyanin-en-eski-gokdelen-sehri-tarihi-sibam-kenti/>.

bütünlük ideali farklılığı doğal biçimde kucaklamayı kendinde barındıran bir algıya sebep olsa da Aydınlanma gösterdiği netlik istibdadıyla anti sosyal bir izlenimin ortaya çıkışına ön ayak olur. Sennett'e göre, plancılar dizayndan kaçıp iletişime yoğunlaşırsalar da karşılıklı konuşma, zenginle yoksul, zenciyle beyaz arasındaki bağın oluşması için tek başına yeterli değildir. Şehir yalnızca bir iletişim yeri anlamında civitas değil, bir urbsdur da.⁴²⁴ Sennett'in Aydınlanma dönemine yönelik temel eleştirisi, o açık pencereden gelen insanı cezbeden ışık selinin şehir sokağı manzaralarına düşmemesidir. Sennett, bu her telden çalan kalabalığa göre inşa girişimlerinden sosyal düzlemdeki farklılıkların, yabancıların değil, doğanın kazanımlı çıktığını savunur:

Aydınlanma kenti, insanları dışarıya -ama itiş kakış kalabalığın doldurduğu caddelere değil de kırlara- çıkarmaya çalıştı. Hristiyan hacısı nasıl Tanrı'ya olan inancını caddedeki insan farklılıkları gösterisiyle bağdaştırmada zorluk çekmişse, Aydınlanma plancısına da doğaya olan inancını kentsel bir kalabalıkla uzlaştırmak zor geldi. Bu zıtlıkların bugün bir önem taşıması, bunların arasında yatan şeyle ilgilidir. Toplumumuz ekonomik, politik ve erotik yaşamda muazzam çeşitte ve karmaşık uyaranlara maruz kalır. Ama kültürümüzü biçimlendiren içedönüklüğün ve bütünlüğün kuralları, farklılığın gerçekleriyle başa çıkmayı zorlaştırıyor. Farklılığı yaşamayı pozitif bir insanlık değeri olarak görmede zorlanıyoruz. Bu genel zorluk, kentsel ve mimari tasarım yapmaya girişenler için özellikle acildir.⁴²⁵

Sennett betimlediği bu kültürel güçlerin modern şehir mekanında aşılabileceğini düşünen Baudelaire ile aynı düşüncede değildir. Baudelaire'e neden hak vermediğini dışarıya açılmak için ideal bir ortam sunan New York üzerinden tartışır. Nüfusunu dünyanın her yerinden toplamasıyla farklılıklar bakımından öne çıkan New York, bu görünümüyle düş gücünü cezbetmeye muktedir. Fakat Sennett'e göre, bu şehir yine de Parisli şairin hevesinin, yani uyarının artması ve kişilikten kurtulma isteğinin de kırıldığı yerdir. New York'un ortasında yürürken dünyanın en çeşitlilik barındıran şehrinin farklılıklarının içine dalınır ama sahneler birbirinden kopuk olduğu için bu farklılıkların canlı birer uyarın konuşmayı, teması, ilişkiyi ifade eden birer itici güç olarak ortaya çıkmaları olanaksızdır. Bu kopukluk birbiriyle yan yana, birbirinden ayrı hayatlar yaşayan ırklar, karışan ama kaynaşmayan sosyal sınıflar için daha da geniş boyutlarda geçerlidir. Farklılıklar arasında yüzerken gösterilen bu kopma tepkisini iç ve dış hayat arasında ayrılık varsayan güçlere dayandıran Sennett, bu güçlerin "farklılıkların her şeyi bastıran boyutunun sosyolojik bir olgu olduğu böylesi bir şehirde bile", karmaşıklığın insani değerini yok ettiğini öne sürer. Buna bağlı olarak da farklılıkla sadece karşılaşılıyor

⁴²⁴ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 101-112.

⁴²⁵ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 122-123.

olmanın Hristiyanlığın içe dönüklük hastalığını iyileştirmeye yetmeyeceğini savunur ve New York sakinlerini açılma korkusu içindeki insanlar olarak resmeder. New York'ta farklılık bir değişiklikler resmi geçidi olmanın ötesinde bir anlam ifade etmemektedir.⁴²⁶ Şehre bakan gözün çeşitlilik hakkında yanıltıcı toplumsal bilgiler verebileceğinin altını çizen Sennett, New York'ta İkinci Cadde boyunca Hispanikler, Yahudiler ve Korelilerin yan yana oluşunu farklılığın ve kayıtsızlığın yan yanılığı olarak yorumlar. Dolayısıyla çeşitliliğin kendisi etkileşim demek değildir. Sennett modern süreçte şehirlinin suskunlaştığını düşünür. Sokak, kafe, mağaza, trenler, otobüsler ve metro konuşmaktan çok bakışılan yerlerdir: “Modern şehirde yabancılar arasındaki sözel bağları korumak güçleştiğinde bireylerin etraflarındaki manzaraya bakarken hissedebilecekleri sempati itkileri de geçicileşmekte, canlı fotoğraflara bakan bir saniyelik tepkiler haline gelmektedir.”⁴²⁷

Hız deneyiminin de modern şehirlerde yaşanan gerçeklik hissi kaybında ve bedenin gittikçe pasifleşmesinde etkisi olduğunu düşünen Sennett, hareket güçlerine esir olmuş bir şehir mekanının görünümünün zorunlu olarak nötr olmak durumunda olacağını belirtir. Şehir mekanı yalnızca hareket etme işlevine indirgendiğinde kendi içindeki uyarım kapasitesini de kaybetmekte, insanlar mekanın içinden geçip gitmeyi onun tarafından uyarılmaya tercih etmektedirler.⁴²⁸ Bu şehrin ortak mekanlarının da sadece içinden geçilecek yerler olarak deneyimlenmesini beraberinde getirmektedir. Caddeleriyle, yollarıyla, metrolarıyla şehir bir yerden bir yere geçen insanların geçiş imkanlarının mekanı olmak kadar anlam taşır.⁴²⁹

Çevre, mekan ve insan arasında sadece nötr bir ilişki deneyimine ağırlık verilmesinin kayıtsızlığı arttırdığını düşünen Sennett, inşai imkanlar yoluyla çevreye kazandırılması gereken bir karmaşıklık arzular. Şehrin ahlaksal düzeninin değişimini onun ekonomi politığının değişimi ile ilişkilendirenlere karşın Sennett kendi uğraşı alanının bu olmadığını belirtir. “Yorumlama güçleri” paradan ve güçten bağımsız olmasa da o özellikle dilin ve gözün eleştirel gücüne yaslanır. Görsel yaşantının vicdana seslenen, onu uyandıran bir gücü olduğunu düşünür. Şehir mekanının görsel yaşantısının vicdanı uyandırmada etkili bir mekansallık taşıması gereğine inanır. Dışarıya açılma ve görsel sorunlara değinme biçiminde gözün eleştirel gücünü dikkate alan Hannah Arendt, Sennett

⁴²⁶ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 155-157.

⁴²⁷ Sennett, *Ten ve Taş*, 320-321.

⁴²⁸ Sennett, *Ten ve Taş*, 13.

⁴²⁹ Adugit, “Görelî Mekanlarda Ahlakî Kayıtsızlık”, 13.

için bağlayıcı bir isimdir. Arendt kişidişılığa anlam yüklemekle birlikte, sokaktaki diğer insanlara aşkın bir kimlik düzeyinden yaklaşır. Sennett'e göre, Arendt'in New York'un gündelik yaşamındaki kişidişılığa duyduğu sevgi anlaşılır olmakla beraber insanlara aşkın bir kimlik düzeyinden yaklaşması onu beden bağlamında renk körü, din ve sosyal sınıf körü haline getirmiştir. Arendt, sempatiyi ve duygudaşlığı dışarıda bırakarak soyut dayatmalarda bulunmaktadır.⁴³⁰ Sennett, öznel dünyayı yok saymaya itiraz ettiği gibi bu öznel dünyanın şehirdeki yabancılarla bağ kurmaya engel olmasına da itiraz eder.

Sennett için sokak bağ kurmaya, keşfe teşvik eden bir mekan olmalıdır. Şehir kaynaklı uyarının ve duygulanımın simgesi olabilen sokak ırk, sınıf ve gelenek yönünden tümüyle sabit kimlikleri imleyen netlikte ve açık seçiklikte olduğunda sorunludur. Kevin Lynch'in son derece imgelenebilir yani anlaşılır, okunaklı veya görünür mekansallık taleplerine⁴³¹ karşın Sennett böylesi şehir görünümünden kaçınmayı tercih eder.⁴³² Optik görüngünün düzenlenmesi anlamına gelen perspektifin⁴³³ kullanımıyla, V. Sixtus'un Roma'yı yeniden inşa etmesinde olduğu üzere, sokağa bir çekim gücü kazandırılabilceğini düşünür. Sennett'e göre V. Sixtus'un şehri, şehirde hiçbir öncelikli noktanın, şehir sakinlerinin "tam orada durursan her şeyi görürsün" diyecekleri bir noktanın olmadığı, gözün bir tünelimsi caddeye sürüklenip sonra bir başkasına sapabildiği bir deneyim alanıdır. Roma, hareket ettirici perspektif kurallarının tek bir bakış noktası olmadan hüküm sürmesinin örneğidir. Piazza del Popolo, şehir tasarımında bir "bütünlük" örneği olarak gösterilse de bu bütünlük durmaksızın hareketi gerektirmektedir. Mekanın bu şekilde deneyimlenmesinde dikilitaş gibi tek bir unsur da yeterli olabilmektedir. Sennett, Manhattan ızgarasının bir parçası olan Union Meydanı'nı ve oradaki binaları V. Sixtus ve onun Roma'sından esinlenmiş bir mekansallık olarak yorumlar. Meydan ve çevresi üzerinde çalışan tasarımcılar fenerler ve belirleyici bazı cezbedici işaretler kullanmak yoluyla insanları caddeden meydana aynı türde manyetik bir hareketle çekmeye çalışmışlar, zenginle yoksulu birbiriyle kaynaştırabileceklerini düşündükleri değerli bir çabayı ortaya koymuşlarsa da bu görsel araçlar sosyal amaçlarına ulaşamamıştır. 14. Cadde'de her kuleye dev birer dikilitaş görünümü verilmişse de kullanım için dizayn edilmiş bu kuleler, gel diye çağrıda bulunabilen dikilitaş etkisini ortaya koymamıştır. Sennett, geç Rönesans ve erken barok dönem cadde planlama

⁴³⁰ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 58-166.

⁴³¹ Lynch, *Kent İmgesi*, 11.

⁴³² Sennett, *Gözün Vicdanı*, 182.

⁴³³ Erwin Panofsky, *Perspektif*, trc. Yeşim Tükel (İstanbul: Metis Yay., 2017), 57.

geleneklerinden yaptığı bir sürü alıntının garipliğini taşıyan bu caddenin, geçmişin ruhunun onun biçimlerinden alıntı yapılarak yakalanamayacağını göstermenin iyi bir örneği olduğunu düşünür. Bir yığılmalar caddesi olan bu alanda çizgisel ardışıklığı kesintiye uğratan bir deneyim ortaya konmuş olsa da caddede tüketimle ilgisi olmayan sosyal sıcaklık deneyimlerinin yaşandığını iddia etmenin mümkün olmadığını öne sürer.⁴³⁴

Günümüzde gökdelen formunda somutlaşan ızgara ya da nötr mekanın nasıl bir şehir deneyimini kurduğunu ahlaki bağlamda bu şekilde tartışan Sennett, temelde karmaşıklığı ve farklılığı yadsımanın şehir dediğimiz fenomenin kendisiyle çelişmek olduğunu ortaya koyar. Başta vurgulandığı üzere biçimlerin dili vardır. Sennett simgesel bir değerden yoksunluğuyla nötr diye nitelediği gökdelenin dilini hükmetme ve ilişkileri görme imkanını köreltme olarak yorumluyor. Bununla birlikte Sennett başka mekansal formları ve o formları ortaya çıkaran kabulleri de şehirdeki toplumsallaşma ahlakıyla bağdaştırılamayacak formlar olarak tartışır.

3.3.2. Dışlamanın Formları

Sennett, Levinas'ı varlığı ahlaki anlamda komşu (*neighbour*) sorununa taşıması dolayısıyla önemserken, Heidegger'i farklılıkları (*existence differs*) dışarıda bıraktığını iddia ettiği varlık anlayışı dolayısıyla eleştirir. Bu eleştiri hem yukarıda ele aldığımız *İnşa Etmek, İkamet Etmek, Düşünmek* metnine hem de Heidegger'in kendi kulübe hayatı deneyimine dayanır. Sennett, Heidegger'de şehir olmayı idealleştiren bir tavır var sayar. Heidegger için kulübenin önemi düşünülecek olanın ilkselliğini kendinde barındıran çevresiyle ilişkilidir. Bununla birlikte, Sennett, “orada olduğu” dünyaya yerleşmek yoluyla kök salacak olan Dasein'in yerleşiminin şehir olmayanda idealleştirilmesini eleştirir. Sennett'e göre, şehir mekanı deneyiminin karşısında indirgendiği kulübe ve çevresi, Heidegger'in Nazi kimliği ve buna bağlı deneyimleriyle birlikte okunduğunda, özellikle de Yahudileri ima eden yabancı ötekilerden (*alien others*) kendini yalıtmış birinin yerleşikliği olarak belirir.⁴³⁵

Sennett şehirden kaçışla, farklılıklardan kaçışı birbirinden bağımsız düşünmeyen Sennett, sade, yalın kılmayı da bir kaçınma tarzı olarak yorumlar. Ormanda bir ara dönem yaşama isteğinin Heidegger'in doğrudan Naziliğine atıf yapacak bir istek gibi ele

⁴³⁴ Sennett, *Gözün Vicdanı*, 187-200.

⁴³⁵ Sennett, *Building and Dwelling*, 123-124.

alınamayacağı bellidir. Yine de Sennett bu yer ile politika arasında bir ilişki var sayar. Onu hariç tutmak, sade kılmak (*to exclude, simplify*) şeklinde ifade eder ve mekanları inşa edenler (şehirciler, mimarlar, ...) açısından da bu formülün işlerliğine dikkat çeker. Burada sadece ötekileştirilenlerin dışarıda tutulması üzerinden değil, aynı zamanda inşa mekanın görünüşünün sadeleştirilmesi üzerinden de bir dışlama ortaya konur. Bu, mekanın bir tür kişiye özel kılınmasıdır. Sennett'e göre, karmaşık formlar ve kullanımlar karmaşık kullanıcıları davet eder. Buna karşın, sade kılınmış çevrelerde net, belirgin oluşuyla form, kimin oraya ait olup olmadığını da aynı netlikte tanımlar. Sennett, Heidegger örneği üzerinden aslında *Öteki*'nin kim olmaklığının çok önemli olmadığını, bu ötekinin o zaman Yahudi, şimdi Müslüman olduğunu vurgular ve aslında kaçışta içerili bir kabulü eleştirir. Bu kabul, kişinin daha baştan *Öteki*'ni kendi kök salmasının önündeki engel olarak inşa etmesidir. Kendiliğini kurma imkanını ancak bu netlikte gören kişinin kırılabilirliği, farklılıkların mekanı olan şehir mekanı açısından bir problematiktir. Sennett'in okumasında Heidegger, bu kırılabilir duyguyu besleyen düşünce ve deneyimlerin sahibidir. Sennett, ötekilerden görülen somut zarar kaynaklı olmaksızın, hayal gücü ve tasavvur aracılığıyla üretilen ötekileştirme söylemlerinin sonu gelmezliğine dikkat çeker.⁴³⁶

Heidegger'in kulübe deneyimini yorumlayan farklı isimlere bakıldığında, Andrew Benjamin'in Heidegger'de görülen karşıtlığın sadece şehir ve kırsal kesim karşıtlığı olarak okunamayacağını savunduğu görülür:

Burada iki ayrı felsefi olanaktır söz konusu olan. İlki ya zamanın ya da varlığın ilkselliği üzerine düşünmekten kaçınır. İkincisi bunu düşünmeyi talep eder. Kulübe, zamanı ve varlığı bu ikinci anlamda kavrayan felsefi bir proje içinde öne çıkar. Coğrafya -dolayısıyla yer-sorunsalını yaratan, basit bir şehir-kırsal karşıtlığı içine yerleştirilmiş olan değil, bunların ilkselliğidir. Eşit bir biçimde, bu iki durumdaki farklı ikamet etmelerin anlamı bu basit karşıtlıklar üzerinden anlaşılamaz.⁴³⁷

Kulübeyi, Heidegger'in fiziksel ve metinsel mevcudiyetinin temsili olarak sunan Adam Sharr, bu mekanın deneyimine dair yorum perspektifini Sennett gibi sınırlı tutmaz. Sharr da Heidegger'in biyografisindeki faşizm bulutunun onun deneyimlerinin başkaları tarafından yorumlanmasındaki etkin gücüne atıf yapar. Fakat, Sharr mimar açısından Heidegger'in kulübesinden ilham alan yerleşme ve mekan hakkındaki düşünmeyi artısı eksisine denk bir durumda görür. Kulübenin verdiği şeyleri, çağrıştırdığı şeylerin geri aldığını belirtir ve şunu sorar: “Neden her bir yaşam, tınlayan, merkezi bir başlangıç

⁴³⁶ Sennett, *Building and Dwelling* 128-129.

⁴³⁷ Adam Sharr, *Heidegger'in Kulübesi*, trc. Engin Yurt (İstanbul: Dergah Yay., 2016), xviii.

noktası vaat etmesin ki? [Bu başlangıç noktası] diğerlerini uzakta tutma veya onları yabancılar olarak görme ihtiyacı hissetmez ya da şehrin dışında konumlanmaya gerek duymaz.”⁴³⁸

Bruno Latour ise, yukarıda ifade edildiği bağlamda, ilksel duyuş ihtiyacının mekanından ziyade öncelikle bu ihtiyacın kendisini sorunsallaştırır. Heidegger ve ardıllarını, varlığı ancak Kara Orman’ın hiçbir yere götürmeyen yollarında aradıkları, başka yeri bu anlamıyla çöl kıldıkları için eleştirir. Heidegger ve ardıllarının horgörünün darbesini vurdukları modern dünya anlayışı uyarınca, teknik saf araçsal egemenlikten başka bir şey değilken, bilim saf çerçeve ve saf işleme (*Das Ge-Stell*), ekonomi saf hesap, kapitalizm saf üretim, özne ise saf bilinçtir. Latour, bu iddiayı kesinlikle tümünden inanılmaması gereken bir iddia olarak görür. Çünkü, bu modern dünyanın ancak yarısıdır. Latour’a göre, doğa gerçekten “bir stok olarak işlenmeden”, varlığı hiç kimse unutmuş değildir. Latour, bilimsel nesnelerin hem özne hem nesne hem de söylem olarak etrafımızda olduklarını düşünür. Ağlar varlıklarla dolu, makineler özneler ve kolektiflerle yüklüdür. Latour, varolanın kırıklığını, farklılıklığını, tamamlanmamışlığını, işaretini taşıırken kaybedildiğinin düşünülebilmesini sorun eder ve bu kayba sebebiyetin birinin elinde olmadığını vurgular. Bu yanılgı, sadece gerçekten modern olduğunun sanıldığı bir düzlemde yaşanır. Latour’a göre, varlığı ancak, onun gerçekten unutulduğuna inanan biri unuttur. Bu kimseler bilimleri, teknikleri, hukuku, siyaseti, ekonomiyi, dini, kurmacayı ampirik olarak incelemeyi unutanlardır. Varlığın her yerde varolanlara dağıtılmış izlerini yitiren kimselerdir. Dolayısıyla ampiriği hor görmek Latour için şöyle sonuçlanır: “Şayet ampiriği hor görerek, önce kesin bilimlerden, sonra insan bilimlerinden, sonra geleneksel felsefeden, sonra da dil bilimlerinden çekilip kendi ormanınıza kapanırsanız, aslında trajik bir eksiklik duyarsınız. Ama eksik olan dünya değil, sizsinizdir”. Latour tersine, varlığa ve varolanlara sahip olunduğunu, varlıkla varolanların farkının asla yitirilmediğini savunur. Latour’a göre, anlaşılması gereken şey, modern düşüncenin eski antropolojik matrisi hiç terk etmemiş olan daha geniş bir düzenek olduğudur. Buna bağlı olarak da hiç kimsenin Varlığı unutamayacağını, çünkü yalıtılmışlığına kapılmış bir Modern dünyanın ve dolayısıyla metafiziğin olmadığını, her zaman Sokrates, Descartes, Kant, Nietzsche öncesinde olduğunu ve hiçbir radikal devrimin insanı bu geçmişlerden ayıramayacağını öne sürer.⁴³⁹

⁴³⁸ Sharr, *Heidegger’in Kulübesi*, 118-119.

⁴³⁹ Bruno Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık*, trc. İnci Uysal (İstanbul: Norgunk Yay., 2020), 82-83.

Kulübe ve Kara Orman hakkındaki bu yorumlardan sonra Sennett'te farklılıkları dışarıda tutmanın bir başka biçimi olan gettonun (*Ghetto*) şehirdeki varlığı tartışılır. Venedik Getto'su “yabancıları yabancı olarak belirleyip onları mümkün olduğunca kendileriyle hiç ilişkiye girilmemesi gereken bir kesim olarak konumlandırma amacının” ilk örneği olarak bilinir.⁴⁴⁰ Venedik'te Yunanlılar, Türkler ve diğer etnik grupların da tecrit edilmişliği söz konusudur. Yahudiler Venedikliler'in koruyucu mekanlara kapattıkları ilk yabancılar değillerse de getto onların deneyimine bağlı olarak belirginlik kazanır.⁴⁴¹ Getto, Endülüs şehir deneyiminin bozuma uğratılıp yerine gücünü yalnızca Hristiyanları içermekten alacak olan toplumunun ikamesi sürecinden doğar. 1179 Lateran Konsili'nden itibaren Hristiyan Avrupa'nın Yahudilerin Hristiyanlar arasında yaşamasını engelleme çabasına giriştiklerini vurgulayan Sennett, Roma'yı bu konsilden çıkan kararı uygulamadaki tipik bir örnek olarak görür. Bununla birlikte, Orta çağ şehir dokusunun o dönemde “bir grubu bütünüyle kapatamayacak” bir dokuya sahip olduğunu, Yahudilerin bu ve başka şehirlerde dağınık bir görüntü sergilediklerini, fakat kendi güvenlikleri adına silik ve anonim kaldıklarını belirtir. Venedik şehri ise, kendi fiziksel karakterine bağlı olarak izolasyonu daha güçlü bir biçimde gerçekleştirir. Sennett'e göre, Yahudi gettosunun kuran Venedik'teki bu deneyim, modern şehir formundaki getto alanı da dahil, daha sonraki ayırım (*Segregation*) amaçlı getto duvar inşalarının ilhamını oluşturur. Sennett, bu örneklerden birinin de bugün, çelikten yapılmış “güvenlik” duvarı olarak Filistinlilerin gettolaştırılmasında kendisini gösterdiğini vurgular.⁴⁴²

Dışlamanın, eşitsizliğin şehirdeki marjinal mekansal dışavurumlarından biri olan getto, daha ziyade farklı bağlamlarda “damgalanmış” olmanın ve geçirgen olmayan sınırların mekanıdır.⁴⁴³ Bu anlamda beden üzerinden damgalanmanın ilk örneğinin de Venedik'te gerçekleştiği görülür. Venediklilerin “beden”in şehirdeki haysiyetini Hristiyan bedeniyle sınırlamaları, Yahudilerin yarı-insan, yarı-hayvan bedenlerini bir yere kapatmalarının mantığını oluşturur.⁴⁴⁴ Bu mantığın gereği olarak “ticaret gereksinimleri dışında şehirle her türden açık ilişkileri tehlikeli ilan edilen Yahudileri Getto'ya kapatan Venedik yönetimi, Hristiyan cemaatini ötekilerin bulaştıracağı olası toplumsal, ahlaki ve bedensel hastalıklardan koruduklarına inanmıştır.”⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Adugit, “Görelî Mekanlarda Ahlakî Kayıtsızlık”, 12.

⁴⁴¹ Sennett, *Ten ve Taş*, 205.

⁴⁴² Sennett, *Building and Dwelling*, 130-132.

⁴⁴³ Harding ve Blokland, *Kent Kuramı*, 259-260.

⁴⁴⁴ Sennett, *Ten ve Taş*, 19.

⁴⁴⁵ Adugit, “Görelî Mekanlarda Ahlakî Kayıtsızlık”, 11.

Sennett, kulübe ve getto yoluyla ortaya koyduğu argümanlarına bağlı olarak, bu iki mekansal biçimde aynı şeyin farklı şekillerde ortaya konmuş olduğunu savunur. Buna göre, kulübe sadeleştirerek dışlarken (*Exclude simplify*), ötekini (*Other*) sosyal hayattan uzakta tutmanın daha kompleks bir formu olan getto, içererek dışlar (*To exclude contain*). Sennett, Paris’te yoğunluklu olarak siyahilerin ya da Müslümanların yaşadıkları mekanlardaki “çıplaklığı ve soğukluğu” da bu iki biçimde somutlaşan yaklaşımların daha sonraki uzantıları olarak değerlendirir.⁴⁴⁶

3.4.Yabancılaştırma(ma) Pratikleri

Yukarıdan itibaren tartışılabilen Batı deneyiminde içkin bu güçlü yabancılık algısının ve ona ilişkin dışlama pratiklerinin dışında bir yabancılık algısı ya da insanın insanı din, ırk, ten rengi ya da benzeri bir özellik sebebiyle kendine bu kadar yabancılaştırmadığı bir bağlam düşünülebilir mi? Taşıdığı türlü farklılıklar sebebiyle dünyaya/dışarıya/şehre entegre olma konusunda her coğrafya bu yoğunlukta zorlanmakta mı ya da zorlanmış mıdır?

Thomas Bauer, Yakın Doğu’daki toplumlara baktığında “şehirimizdeki yabancılar” ibaresine sahip olmayan toplumların varlığından söz eder. Deneyimleri farklı biçimlerde bin yıllık sürece yayılan bu toplumlar, dünyaya entegre olma kabiliyetleri, dünyaya bakışlarındaki sakinlik ve yabancı tasavvurlarıyla Bauer’in dikkatini çekerler. Dünyanın bu dil, din, ırk, ten rengi vb. çeşitlilik barındıran yapısını müphemlik (*Ambiguität*) kavramının şemsiyesi altında yorumlayan Bauer’in eğildiği toplumların deneyimine bu kavramla yaklaşması tartışılabilir bir tercihtir. Bu tartışma bir tarafa, burada vurgulanacak olan nokta Bauer’in ilkeleştirilmesi gerektiğini düşündüğü yabancılık tasavvurudur. Bu tasavvura bağlı yabancılık tartışması aynı zamanda Derrida’nın etik/ahlak temelli hukuk ya da politika imkanını kendi tarzınca gerçekleştirmiş bir örnek olarak da okunabilir.

3.4.1. Ahlak Temelli Hukukta Yabancılık

Bauer’in temel kabulü, içinde yaşadığımız dünyanın müphemliklerle dolu olduğudur. O bu müphemlikle dolu dünyada neyi sorun ettiğini şöyle izah eder:

⁴⁴⁶ Sennett, *Building and Dwelling*, 135.

[...], aşağıdaki sayfalar, etrafımızda bulunan çeşitliliğin varlığını göstermekle ilgili değil, daha çok, çeşitliliğin tüm tezahürlerine katlanma konusundaki arzumuz ve çekincemiz hakkındadır. Bir yanda etnik çeşitlilik veya farklı yaşam tarzları gibi dış çeşitlilikle olan ilişkilerimiz, diğer yanda muğlak bir dünyanın çeşitli hakikatleriyle olan ilişkimiz tartışılmaktadır. Çünkü bu tam olarak bizim dünyamızdır: Müphem. İnsanlar sürekli olarak farklı yorumlara izin veren, belirsiz görünen, net bir anlam ifade etmeyen, birbiriyle çelişen, zıt duyguları tetikleyen, ters düşen eylemler öneren izlenimlere maruz kalırlar. Kısacası: Dünya müphemliklerle doludur.⁴⁴⁷

Dünya müphemliklerle doludur ve aynı zamanda dünya insanlardan kendi müphemliklerine karşı tolerans görmekte zorlandığı bir dönemden geçmektedir. Sadece din anlamında değil, hayatın birçok alanında müphemlikten arınmayı amaçlayan söylemler hakimken çeşitlilik, karmaşıklık ve çoğulluk zenginleşme vesilesi olarak görülmekten çıkmıştır.⁴⁴⁸ Dünya dikey mekanlarla örülü şehirleri yanında birçok şey üzerinden tekdüzeleşmektedir. Bauer, Berlin ve Stuttgart'ta insanların güzel buldukları, kendilerini rahat hissettikleri, gezip rahatlayabilecekleri, buluşabilecekleri ve fikir alışverişinde bulunabilecekleri şehir mekanları yaratma imkanının ortadan kalktığını belirtir. Bu imkan kayıplarını totaliter kapitalist oluşumlar kadar, toplumun dikey mimariyle olan sorunsuz ilişkisiyle de açıklar.⁴⁴⁹

Müphemliğe tolerans az ya da çok olabilir, ancak onsuz yaşamak imkansızdır. Müphemlik bir yönüyle insanlığa ait olduğundan onun insanlıkla birlikte sürüp gideceği var sayılır. Bauer, makine insan yoluyla bir insansızlaştırma deneyiminin söz konusu olabileceği görüşünü dikkate alır. Çünkü onun iddiasına göre, dünyanın bu netliğe büründürülme çabalarından rahatsız az insan varken, çoğu insan daha büyük bir netliğin özlemi içindedir. Şehir mekanı bu müphemlikten arındırma çabasıyla doğrudan ilişkilidir. Bauer, Alfred Lorenzer'in modern şehir planlaması hakkındaki görüşlerine dayanarak, şehir mekanında bir insansızlık sürecinin işlediğini, bu mekanın kapsamlı insansızlık sürecinin algılanabilir de olsa küçük bir parçasını sunduğunu belirtir. Din, bilim, sanat ve doğa yoluyla anlam çeşitliliğinin ifadesi olan müphemliği canlı tutmanın gereğine inanan Bauer, müphemliğin yaşatılmasında örneklik teşkil eden toplumlara dikkat çeker.⁴⁵⁰

Müphemlik Kültürü ve İslam'da, özellikle Eyyûbî ve Memlûk dönemi Suriye ve Mısır toplumları baz alınmış olsa da kitapta geliştirilen yargılar Yakın Doğu'nun birçok toplumuna ve Endülüs deneyimine de teşmil edilir. Toplumlar değişik zaman ve

⁴⁴⁷ Thomas Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*, trc. Mücahid Kaya (İstanbul: Albaraka Yay., 2021), 25.

⁴⁴⁸ Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*, 47.

⁴⁴⁹ Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*, 77.

⁴⁵⁰ Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*, 116-120.

coğrafyalarda müphemliğe karşı farklı yaklaşımlar sergilemiş ve sergilemektedirler. Bauer'e göre, bunların bir kısmı müphemliği olabildiğince yok etmeye çalışır, bir kısmı ise onu gemlerler. Gemleme durumunda da dünyayı anlamının ve onu yorumlamanın sonsuz olanakları azaltılır fakat burada tasfiye değil, birarada yaşayabilecek şekilde evcilleştirme söz konusu olur. Bauer, bütün kültürlerin müphemlikle yaşamaya mecbur olduğunu ama onunla nasıl baş ettiklerine göre birbirlerinden ayrıldıklarını vurgular. Dolayısıyla müphemlik hoşgörüsünde bireysel bir tavırdan ziyade kolektifin tutumundan bahsedilir.⁴⁵¹

Klasik Arap kültürü, müphemliği gemleme fakat onu bertaraf etmeme deneyimidir. Buna karşın Bauer Batılı entelektüelleri 17. yüzyıldan itibaren müphemlik karşıtı bir mücadele içinde konumlandırır. Bu Batılı tavra modern öncesi kültürlerin hiçbirisinde rastlanamayacağını belirtir.⁴⁵² Batılı zihni, “evrenselleştirme hırsı” ile tanımlayan Bauer, bugün hâlâ bu hırs ile dünyada mevcut bakış açısı çokluğu arasındaki gerilimin sürdüğünü vurgular. Evrensellik iddiasının İslam için de söz konusu olduğunu, fakat bu iddianın dünyaya hırsla yönelik şeklinde tezahür etmediğini düşünen Bauer, bunu bu insanların dünyaya bakışlarındaki sakinlikle açıklar. Dışa dönük evrenselleştirme hırsı, yabancıları ve onların taşıdıkları farklılıkların düzleştirilmesini de hedefler. Bauer eleştirdiği bu tutumun karşısına, çoğulluğu teşvik eden bir dünyanın imkanı adına, yüksek müphemlikle tanımladığı toplumların yabancı algısını çıkarır.⁴⁵³

Bauer'in yüksek müphemlik kültüründe içkin yabancı (*Garip*) algısına yönelik argümanlarının temelinde, bahsi geçen yabancılığın bütünüyle çıkış noktasından hareketle deneyimleniyor olması durumu yatar. Yani varılmış mekandan hareketle değil, çıkılmış, aşınası olunan mekandan hareketle deneyimlenen bir yabancılık söz konusudur. Bauer, Arapça yabancı kavramının öncelikle coğrafi bir kavram olduğu iddiasını Arapçadaki *gurba/gurbet* ve onun karşıtı, *uns/üns* (*aşinalık, ahbaplık*) şeklindeki kavram çiftinin doğruladığını belirtir. Dolayısıyla klasik Arap medeniyetinin mensuplarının düşüncesinde yabancılık kökenle, soyla, ırkla veya dinle ilgili bir özellik değildir. Yabancılık, kendisini bulunduğu yerde yabancı hisseden kişinin yaşadığı duygusal yoksunluğa tekabül eder, o hali açıklar. Bauer'e göre, bu hal süreklilik arz eden değil, ilke olarak aşılabılır bir durumdur.

⁴⁵¹ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, trc. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yay., 2020), 9-14.

⁴⁵² Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 27-37.

⁴⁵³ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 300-302.

Bauer kaynaklarda “yabancı olmanın gözlemci tarafından atfedildiği” bir deneyime rastlamadığını vurgular. Dolayısıyla yabancı, hiçbir yerde dışarıdan geldiği için veya başka oluşuyla oraya ait olmayan birisi olarak yabancı değildir. Bauer, bugün *ecnebi* kelimesinin “dış ülkelerden gelen” anlamında kullanıldığını, fakat 19. yüzyıl öncesinde kelimenin buna benzer biçimde dışarıdan gelen bir yabancıyı tanımlamak üzere kullanıldığına rastlanmadığını belirtir. Klasik çağda yabancıların, dıştan bakarak başka şekilde tanımlanmış olabileceği ihtimali gözetildiğinde de bu böyledir. “Şehrimizdeki yabancılar” gibi bir ifade klasik Arapçaya doğrudan doğruya çevrilememektedir. Bauer uyarılma çabalarına girilse dahi, Kendimiz’in kolektif karşıtı olarak Yabancıların, dilsel olarak da insanların kullanımında mevcut olmadığını, buna bağlı olarak da yabancıların kolektif tehdit olarak algılanmasının mümkün olmadığını belirtir. Bauer’e göre, dönem insanların gündelik ilişkilerde yabancılarla kurdukları ilişkilerdeki rahat tutumlarını açıklayan da bu arka plandır. Bauer, bu insanların ksenofobi türünden bir korkuyla tanışık olmadıklarını, bununla birlikte bütünüyle önyargısız bir tutum içinde de olmadıklarını belirtir. Mervlileri hasis saymaları, siyah teni çirkin bulmaları gibi tutumlar söz konusudur. Fakat, yabancılık ve başkalık kendi kimliğine dönük bir tehdit olarak algılanmadığı için, böylesi olgular kalıcı bir suçlulaştırmaya, şiddete ve çağdaş dünyada deneyimlendiği üzere sistematik takibata varacak boyuta taşınmamıştır.⁴⁵⁴

Bauer’e göre, Arap-İslam kültüründe yabancılığın algılanması, “yabancı” ile “düşman” arasında yakın bir dilsel ilişkinin bulunduğu birçok başka kültürden açıkça farklılaşır:

[...] Fakat dilsel ifadeden de bağımsız olarak, yabancılarla araya sınır çekmenin kendi kimliğinin inşasında pek bir rol oynamadığını ve yabancıları dışarıdan gelen ve başka oluşlarıyla kendi grubunuzdan ayrı düşen bir insan grubu olarak algılamanın birçok başka kültüre göre çok daha zayıf olduğunu saptayabiliyoruz.⁴⁵⁵

Sömürgecilik öncesi Yakın Doğu’da yabancıyı bir müphemlik fenomenine dönüştüren onun ne düşman ne dost kategorisine ait olmayıp, “üçüncü bir kategori” oluşturmıştır. Bauer’e göre, yabancılığın algılanması bakımından klasik Arap-İslam kültürü ile Batı kültürü arasındaki çelişki her türlü tasavvurun üzerindedir. Birinde eylem düsturlarını “müphemlik korkusundan” alan bir kültür, diğer tarafta özünde müphemliğe

⁴⁵⁴ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 330-334.

⁴⁵⁵ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 334.

hoşgörölü bir kültürel deneyim söz konusudur. Klasik Arap-İslam kültüründe yabancı düşman olarak zuhur etmedikçe, ayrı bir kategori olarak algılanmaz. Yabancılar bir grup değil, bireyler olarak var olur ve öyle muamele görürler. Sömürgecilik öncesi Yakın Doğu’da, yabancılar, kendi kolektifinin karşısına konacak bir kolektif olarak algılanmamışlar, algılandılar da kimliğin üretiminde doğrudan aktif kılınmamışlardır.

Klasik Arap dünyasında en yabancı sayılabilecek “iç yabancı” grubu Bedevilerdir. Onlar, bir yandan Arapçanın ehilleri, eski şiirin belagatli ustaları, diğer yandan ise şehirlinin kültürlü nezahatinin karşı kutbudurlar. Bauer’e göre, Bedevilerin algılanma biçimlerine tamamen müphemlik damgasını vurmuştur. Olumlu-olumsuz iki şekilde de varlık gösterirler. Fakat Bauer, onların dışlanmasının, özellikle de “düşman imgesi olarak Bedevi”nin varlığının söz konusu olmadığını savunur. Bedeviler bu çift değerli rollerini, o kadar da yabancı olmamaları sayesinde, öz kültürün bir parçaları olmaları sebebiyle oynarlar. Bauer, “iç yabancı” rolü üzerinde belirli bir hak iddia edebilecek olan Hristiyanlar ve Yahudilerle ilgili böyle bir çift değerliliğin söz konusu olmadığını savunur. Çünkü bu gruplar yeterince yabancı değildirler, toplumun şehirli kültürüne eklemlidirler. Aşağı bir mevkide tanımlansalar da dışlanmazlar. Kendilerine verilen hukuki özerk statüyle, entegre şekilde yerleşiklik gösterirler. Bauer, modern zamanlara kadar İslam dünyasının şehirlerinde ve köylerinde Yahudi ve Hristiyan cemaatlerinin varlığının doğal addedildiğini, örneğin Türkiye’nin kapladığı bölgenin nüfusunun aşağı yukarı dörtte birinin Müslüman olmayanlardan oluştuğunu fakat bu oranın artık yüzde birin altına düştüğünü belirtir. Bu karma görünümdeki azalmayı da modern ulus-devletteki homojenleşme azmiyle açıklar.

Bauer, bahsettiği toplumlardaki yabancı kategorisinin olağanüstü zayıf vurgulu olduğu iddiasını desteklemek üzere, Mark R. Cohen’in Yahudilerin geleneksel durumları ile ilgili görüşlerine yer verir. Cohen, Yahudilerin görece entegrasyonunun tedricen dışlamaya ve nihayetinde takibata vardığı Hristiyan dünyasından farklı olarak, İslam dünyasında Yahudilerin geleneksel durumlarını hem marjinalleşmiş hem de entegre şekilde tanımlar. Onların İslam toplumundaki istikrarlı yerleşikliğini, hukuki temeldeki tanınırlıkları ile ilişkilendirir.⁴⁵⁶ Seyyahların gözünden bakıldığında Yahudilerin Bağdat’ta güvenlik, refah ve şeref içinde yaşadıklarının aktarıldığını da görürüz.⁴⁵⁷ Dahası Maria Rosa Menocal’in Endülüs deneyimine yönelik kapsamlı yorumu da benzer

⁴⁵⁶ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 334-339.

⁴⁵⁷ Bünyamin et-Tuteyli, “Bağdat”, trc. Kadir Danış, *Seyyahların Dilinden Dünya Şehirleri* içinde, ed. Peter Furtado (İstanbul: Ketebe Yay., 2021), 48.

şeyleri söyler. Endülüs deneyimi, şehri insani bağlamdaki farklılıkların mekanı olarak görme alışkanlığını besleyen tarihsel bir deneyimdir. Mekanın sanatsal üretimi ve mekanda kurulan biraradalık, Endülüs hakkındaki metinlerin iki vurgulu konusudur. Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs* kitabında bir altın çağ yanılgısından doğan abartıdan kaçınır görünmekle birlikte, dönemin “yaşanmış gerçek bir biraradalık” deneyimi olduğu görüşünü işler. Endülüs deneyimi toplumsal açıdan karma bir görünümünden, süreç içerisinde tekil bir görünüme dönüşümün hikayesidir. Menocal’ın birinci sınıf bir dönem diyerek nitelediği bu birinci sınıflık, o karma görüntüyü kurmuş ve sürdürmüş bir zihin dünyasına atıfta bulunur. Bu görüntüde dinsel, etnik ve dilsel bütün farklılıklar mevcuttur. Farklı dinlerin müntesipleri, Müslümanların siyasi yönetimleri altında, bütün farklılıkları ve devam eden “düşmanlıkları” ile birlikte, şehir mekanlarında bir arada varlık gösterirler. Menocal böylesi bir kültürün inşasında etkin olan unsurun Modern devlette olduğu üzere devlet yasası kaynaklı önlemler olmadığının altını çizer. Bu inşanın daha ziyade, “kişinin kendi içinde ve kültürünün içinde varolan çelişkilerin olumlu ve verimli olabileceğini fark etmeksizin ya da hesaba katmaksızın onları kabullenmesi” şeklinde tezahür ettiğini belirtir.

Menocal, günümüzde Endülüs deneyiminde görünürlük kazanan insicamsızlığın anlaşılmasında zorluk çekildiğini vurgular. Bu deneyimi sanata dönüştürülmüş köklü karmaşık ve karışık kimlikler tasavvuru olarak tanımlar.⁴⁵⁸ Menocal, Endülüs şehirlerinde özellikle Yahudilerin günlük hayatlarının ve sosyal statülerinin ilerleme kaydettiğini belirtir ve Endülüs deneyimi sonrası Avrupa ve Amerika’da yaşayacak olan Yahudiler ile Endülüslü Yahudiler arasında bir fark olduğunu savunur. Endülüs Yahudilerinin, Amerika ve Avrupa’daki Yahudilerde olduğunun aksine, yaşadıkları dönemin siyasi ve kültürel hayatının parçası olmak adına kendilerine ilişkin herhangi bir kimliksel değeri terk etmek zorunda kalmadıklarını belirtir. Menocal’e göre, Endülüs dünyası, Yahudi toplumu için sadece teknik ya da dilsel anlamda erişilebilir bir yer olmamış, kimliklerinin hayati bir parçasını oluşturmuş ve bu durum hiçbir surette Yahudiliklerine aykırı olmamıştır.⁴⁵⁹ Menocal, Endülüs’te kaynaştırıcı kültürün imkanlarını (hukukun ifadesi olan zimme uygulaması) kullanan ve buna bağlı olarak zaman zaman değişken de olsa kendine has bir birarada yaşama deneyimi ortaya koyan iradeye karşın, Endülüs şehirlerini ele geçiren yeni gücün Yahudileri ve Müslümanları o şehirlerden sürerek başka

⁴⁵⁸ Maria Rosa Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs*, trc. Sinan Coşkun (İstanbul: Ketebe Yay., 2020), 22.

⁴⁵⁹ Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs*, 81-101.

bir deneyime kapı araladıklarını belirtir. Menocal, “birlik ve uyum ilkesi”yle tanımlanan ve tezatlar konusunda büyük ölçüde hoşgörüsüz olan bu deneyimi modern yol olarak niteler ve bu durumu tek dilli, tek dinli milletlerin yükselişinin yolunu açan dönüm noktası olarak görür.⁴⁶⁰

Her toplumun kendi kimlik inşasında bir iç ve dış ayırımına ihtiyacı olduğu gerçeğini görmek gerektiğini ifade eden Bauer, incelediği Yakın Doğu toplumlarında bu durumun hukuk özelinde çözüldüğünü belirtir. Bu toplumlarda İslam yegane fikri çerçeve olurken, başka dinlerin mensupları bu çerçeveye şehirde entegre yaşadıkları için dahil olurlar, diğer yandan kamusal topluluğun dini temelini paylaşmadıkları için dahil olmazlar. Bauer’e göre bu durum, iç-dış ayırımını silme durumu da beraberinde getiren bir müphemlik doğurur. Bu müphemlik bertaraf edilerek ortadan kaldırılmaz, ehlileştirilir. Bu ehlileştirme farklı olana açılan hukuki konumdur. Fark, bu yolla toplumun tanınmış unsuru ve dolayısıyla düzenin parçası haline gelir. Diğer yandan ise, kısıtlamalarla -ama kendi yargı erkine sahip olma imtiyazıyla- ana toplumdan ayrılır. Aynı anda hem dahil olup hem dışında olmanın müphemliği, bizzat müphemliğin kendisinin entegre edilmesiyle çözülür. Dahil olmak, dahil olmamanın parçasıdır. Bauer’e göre bu, toplumu tanımlayan hususiyeti paylaşmayan farklı olana muamelenin, bin yıl boyunca başarıyla uygulanmış modelidir.⁴⁶¹

Bauer, kurucu özelliğini dinin değil, milliyetin/ulusun oluşturduğu modern devletin benzer fenomenlerle nasıl başa çıktığına bakar. Modern devlette farklı dinlere mensup olan yurttaşlar eşit muamelenin muhatabıdır. Modern öncesi İslam dünyasındaki gayrimüslimlerin rolü, modern ulus devletteki yabancıların konumuna karşılık gelir. Bu yabancılar ülkede yaşar, genellikle ülkenin dilini konuşur, orada çalışır ve orada yerleşik durumdadırlar, bununla birlikte kamusal varlığı tanımlayan milliyet özelliğini paylaşmazlar. Bauer, burada hukukun artık müphemliği entegre rolü oynamadığını, aksine ait olanla olmayan arasına keskin bir ayrım çizgisi çektiğini öne sürer. İkamet izni olmayan kişiye müphemliğin faydası dokunmaz. Müphemlikten tamamen arındırılır ve düşmanın olabileceği kadar dışarıda, ait-olmayan olarak muamele görür. Bauer’e göre, modern toplumlarda yabancıların müphemliği ancak hukukun müphemlikten arınmış olarak onun yabancı-olmayışını tespit ettiği yerde başlar. Yabancı yurttaşlık elde eder ve hukuken yabancı olmaktan çıkar. Bauer, bu durumda dahi kişinin toplumda hala yabancı olduğunu belirtir. Yabancı fazlasıyla sorunlu olarak algılanan

⁴⁶⁰ Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs*, 281-288.

⁴⁶¹ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 339-342.

müphemliğini entegrasyon ile aşmak zorundadır. Fakat yerliler onun aşinalık kazanmasının desteği değildirler. Yabancı bu aşinalığı kendi kesp etmek zorundadır. Çevrenin uyum sağlama baskısına uyarak, uyum sağlayarak, benzeyerek, alışarak ve asimile olarak nihayet müphemliğini üzerinden atacaktır. Fakat asimilasyonun bile yeterli gelmediği durumlar da vakidir.

Temelde, tekbiçimliliği ikame etmeye eğilimli modern zihin durumunu sorun eden Bauer, İslam toplumlarında gördüğü yabancı algısını bu sebeple önemser. Bu algıda başkalık kendi başına yabancılık anlamına gelmez. Hem kendi ülkesi içinde hem de ülke dışında başka dinden, başka renkte, başka dil konuşan veya başka adetleri olan insanlarla kurulan ilişkilerdeki rahatlığı açıklayan ve ona kaynaklık eden bu yabancı algısıdır. Bauer'e göre, farklı olanla ilişkideki ferahlıktan, başka halk gruplarına veya halklara dönük hayli yaygın bir ilgisizlik de doğmuştur. Kendi çevrelerinin dışındaki insanlar, kimliği temellendirmede hiçbir rol oynamadığı için kendileri ve başkaları kendi hallerinde kalabilmişlerdir. Kendi dünyaları dışındaki insanların başkalığı bir tehdit, bir meydan okuma gibi algılanmamıştır. Aynı şekilde zenginleştirici bir potansiyel olarak da algılanmamıştır.⁴⁶² Bauer, İslam dünyasında bir *evrenselleştirme* hırsı eksikliği görmesine karşın, dünyanın fethi ve sömürgeleştirilmesinin itici gücü demek olan bu hırsın batılı zihin durumunda içkin olduğunu düşünür. Bu hırs, müphemlik karşısında olağanüstü bir hoşgörüsüzlük demektir. Başka hiçbir kültür Batılı kültür kadar “ötekilere öyle büyülenmişçesine gözünü dikip bakmamış, başka ülke ve insanlarla o derece inatçı bir didişmeye girmemiştir.” Bu bakış, “ötekini anlamayı ötekinin ötekiliğini bertaraf etmenin ön koşulu” haline getirmektedir.⁴⁶³ Bauer'e göre, küreselleşme söz konusu olduğunda, içteki yabancı da dıştaki yabancı da sorun olmaya devam etmektedir. Küreselleşmenin başarısı, yabancının Batılı emsalleriyle mümkün azami oranda özdeşleşmesiyle ilişkilidir. Bununla birlikte, Bauer, dünyanın topyekün aynılaştırılmasının (*Gleichschaltung*) yabancı karşısında duyulan müphemlik korkusunu bertaraf etmeye yetmeyeceğini öne sürer. Çünkü yabancı ile ilgili takıntının yabancıya ihtiyacı olmadığını savunur. Böylesi bir takıntının eşliğinde de İslam toplumlarında olduğunu öne sürdüğü dünyaya sakin bakışın, “dünyaya entegre olma kabiliyetinin” anlaşılmasının zorluğuna dikkat çeker. Bauer'e göre, mesele öyle ya da böyle küreselleşme fenomenidir. Resmettiği İslam dünyası, iktidar ve hegemonya mücadelelerinden arınmış bir selamet dünyası olmasa da bu dünya yine de “dünyanın

⁴⁶² Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 342-346.

⁴⁶³ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 354-356.

çözümlemesi imkansız çoğulluğunun kabulüne” dayanan bir dünyadır. Bauer ilkece bugün de bu dünyayı mümkün kılmayı savunur.⁴⁶⁴

Burada vurgulanması gereken nokta Bauer’ın bin yıl boyunca başarıyla uygulanmış model olarak işaret ettiği zimme hukukunun bütünüyle ahlaki bir arka plana yaslandığıdır. Wael b. Hallaq, “ahlaki” ile “hukuki” olan arasındaki bir ayrımın İslam’da bulunmadığına dikkat çeker ve Kur’an’da “hukuki” olanın aynı zamanda “ahlaki” olan olduğunu ve bunun tersinin de aynıyla geçerli olduğunu belirtir. Hatta hukuki olanın ahlaki olandan türetilmiş bir kategori olduğunu ve ahlaki olanın bir arketip olma vasfı taşıdığını vurgular. Bu ahlaki arketip Müslüman öznelliğinin biçimlenmesine geniş hukuki katkılar sunar. Hallaq’a göre, Kur’an’daki ahlaki mühimmat bütüncül bir inanç sistemiyle, bütüncül bir kozmolojiyle iç içedir. Hallaq, “İslam toplumlarındaki hukukun doğası gereği çoğulcu olduğunu ve nihai olarak kozmik ahlaki zorunluluklara içkin maddi, ilke temelli atomik kurallardan oluştuğunu” belirtir. Buna bağlı olarak da Müslümanların aslında kapsayıcı bir ahlaki kaynak tarafından on iki yüzyıldan fazla bir süre paradigmatik olarak yapılandırılan ve somutlaştırılan bir hukuk kültürünü deneyimlediklerini ifade eder.⁴⁶⁵ Bu uzun tarihsel deneyim yekununun aslında hukuki ahlaki süreç olmakla, politik çağ olmanın ifadesi olan modern projeden keskin şekilde farklı oluşuna işaret eder. Çünkü bu uzun süreli deneyim akışının İslam kaynaklı etkin ahlaki talimatların ve etik davranış kodlarının yönlendirmesi ile mümkün olduğunu düşünür.⁴⁶⁶ Bauer’ın dünyaya entegre olma kabiliyetine sahip, dünyaya sakin bakan ve yabancı algısı zayıf insan betimlemesi Hallaq açısından bakıldığında bu toplumlarda şekillenmiş ahlaki özneye tekabül eder. Bu şekillenme de doğrudan “hukukun ahlaki çok katmanlı toplumsal oluşumu içinde beslemesinden” ileri gelir: “Eğer ahlak ayrılmaz biçimde kendini “hukuk” habitatının içine konumlandırmışsa, bu durum, bu “hukuk”ün öznesinin bireysel ve kolektif biçimlerde ahlaki bir aktör olarak kabullenilmiş olmasındandır.”⁴⁶⁷

Hallaq gibi Muhammed Hamidullah da birlikte varoluşun imkanını kuran ya da besleyen bu bin yıllık hukukun ahlaki temellere dayandığı düşüncesini taşır. Hamidullah zimmileştirilmesi hukuken mümkün görülmüş olan çok farklı inanç biçimlerine atıf yapar ve bu farklı inançlara tanınan hakkın din ve vicdan hürriyetini, can, mal ve namusun

⁴⁶⁴ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 357-360.

⁴⁶⁵ Wael B. Hallaq, *İmkansız Devlet*, trc. Aziz Hikmet (İstanbul: Babil Yay., 2019), 150-160.

⁴⁶⁶ Hallaq, *İmkansız Devlet*, 170.

⁴⁶⁷ Hallaq, *İmkansız Devlet*, 195-196.

korunmasını içerdiğini vurgular.⁴⁶⁸ Hamidullah hakim unsurun müşterek inancını paylaşmayan, benimsemeyen yabancı vatandaşlara nasıl davranılacağı konusunun hukukta uzun uzadıya tartışılmış bir konu olduğunu belirtir.⁴⁶⁹ İslam'ın bütün diğer din mensuplarını delalette görmesi gerçeğiyle birlikte, Müslümanlar dünyanın zorlukları noktasında diğer inançlar ile kendilerinin eşit olduğunu düşünerek bu tartışmaları yürütürler. Hamidullah bu yaklaşımın farklı şekillerde ifade edildiğini belirtir. Bunlardan biri şöyledir: “Dünyada karşılaşılan zorluk ve belalar bakımından Allah, bizimle kafirler arasında bir fark gözetmemiştir; çünkü bu dünya cezalandırma yeri değildir.” Hamidullah'a göre Müslümanlar bu hukuki tartışmalarında karşı tarafın inancı ne olursa olsun hiçbir Müslümanın hak, adalet ve vicdanın aksine hareket edemeyeceğini ve yine karşı tarafa verdiği sözü bozamayacağını görüşünü temele alırlar.⁴⁷⁰ Hz. Muhammed'in Medine Şehir Devletinin yazılı anayasasında Yahudi kabilelerine verdiği hakları bu çerçevede yorumlayan Hamidullah, buradaki uygulamayı müphemleştirme ya da ehlileştirmeden farklı olarak “tarafsızlaştırma” olarak niteler.

Hamidullah din, dil, ırk farklılıkları noktasındaki tartışmalar çerçevesinde Kur'an'dan bazı ayetlere atıf yapar. Bunlardan biri “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, Ondan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır.”⁴⁷¹ ayetidir. Diğeri ise, “Ve dillerinizin ve renklerinizin farklı oluşu, O'nun yaratıcının varlığının delilleridir. Doğrusu bunda iyi düşünen insanlar için ibretler vardır.”⁴⁷² ayetidir. Müslümanların farklılıklara bakışında belirleyici etkiye sahip bu iki ayete bakıldığında, farklı ırklara/toplumlara mensubiyetin bir tanışma vesilesi olarak sunulduğu görülmektedir. Irk, dil ve renk gibi farklılıkların bir üstünlük kurma, yabancılaştırarak dışlama mekanizması olarak kurulmasının mümkün olmadığı, bunların dünyanın kendi yapısındaki çoğulcu eşit insan görünümünün doğal tezahürleri olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷³ Dolayısıyla İslam'ın Müslüman tipolojisini dünyanın din, dil, ırk, renk gibi çoğulluğuyla barışık kıldığı görülmektedir.

Müslümanların dünyasının şehir yaşamıyla özdeş görülebileceğini vurgulayan Oleg Grabar da yüzyıllar boyunca Müslüman şehrine direnç kazandıran şeyin kurumsal

⁴⁶⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, trc. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yay., 1998), 394-395.

⁴⁶⁹ Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 397.

⁴⁷⁰ Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 92-93.

⁴⁷¹ Kur'an, 49: 13.

⁴⁷² Kur'an, 30: 22.

⁴⁷³ Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 388-390.

bir sistemden ziyade ahlakilik özelinde anlaşılabilirliğini düşünen isimler arasındadır. Grabar’a göre Müslüman şehri kendisini ancak etik ya da manevi bir anlamda var kılar. Kurumlar arası değil, insanlar arası bir ilişkiye dayanır. Grabar İslam’ın bu şehirlere kazandırdığı direnci, bu şehrin kurucularına şehre yönelik sorunları çözmeye muktedir soyut biçimler ve tasavvurlar sunmasıyla açıklar.⁴⁷⁴

Bütün bu yabancılık, kendilik, ötekilik, birlikte yaşama, gündelik ilişkilerdeki açılma deneyimleri modern metropol İstanbul özeline taşındığında karşımıza nasıl bir toplum resmi çıkmaktadır? Modern zamanlara kadar içerdiği etnik, dini nüfus çeşitliliğiyle dikkat çeken coğrafyalardan biri olan Osmanlı Türkiyesinde Bauer’in bin yıllık deneyimin parçası olarak işaret ettiği deneyim sahalarından biridir. Ulus-devlet olma sürecinde Müslüman olmayan nüfusunun dörtte biri yüzde birin altına düşen Türkiye, modern metropol İstanbul özelinde bakıldığında psiko-sosyal açıdan da bir dönüşüm geçirmiş görünür.

3.4.2. Metropol İstanbul’da Kendilik ve Ötekilik

Sosyal ve kültürel bakımdan zengin, hemen hemen her inançtan insanın bulunduğu Osmanlı toplumunda kültürel kimlik pratiklerinin deneyimlenmesinin hür bir atmosferde yaşandığı genel bir kabuldür.⁴⁷⁵ Osmanlı şehri mahalle temelinde kurulmuştur. Bu mahallelerin sakinleri Müslüman ve zimmilerden oluşmuştur.⁴⁷⁶ Osmanlı’da zimmiler (gayrimüslimler) ve özellikle de Yahudiler şehirlerin kendilerine ayrılan kesimlerinde yerleşirler. İstanbul, Şam, Halep, Kudüs, Kahire gibi şehirler Yahudi, Hristiyan ve Ermeni mahalleleri içerirler. Etnik-kültürel farklılıklarla şekillenmiş Osmanlı mahalle yapısında etnik ve dini farklılıklar bir kast sistemi ile düzene sokulmuş değildir. Farklılıkların biraradalığı noktasında “aşılmaz”lık ve “geçilmezlik”likler taşımaz. Etnik ve dini farklılıklar taşıyan kişiler kendi inançlarından farklı etnik-dini topluluğun bulunduğu başka bir mahalleye yerleşme ve istemesi durumunda yerleşikliğini orada sürdürme imkanına sahip olmuştur. Bu yönüyle Osmanlı şehir mahallesi etnik ve dini zenginliğiyle karakterize olan bir mekan kabul edilir.⁴⁷⁷ Bu resim özellikle İstanbul dikkate alındığında 18. yüzyıldan itibaren dönüşüm geçirmeye başlar. Uğur Tanyeli’nin 18. yüzyıldan başlayarak yakın dönem İstanbul’una uzanan

⁴⁷⁴ Grabar, “Şehirler ve Yurttaşlar”, 232-233.

⁴⁷⁵ Mehmet Karagöz, *Osmanlı Şehri*, (İstanbul: Timaş Yay., 2023), 142.

⁴⁷⁶ Karagöz, *Osmanlı Şehri*, 171.

⁴⁷⁷ Karagöz, *Osmanlı Şehri*, 147-149.

okuması bunu söyler. Bu okuma İstanbul deneyimini okumada tek bir duyguya yoğunlaşması açısından sınırlı görülebilir ama İstanbul'un da bu duygu etrafında okunmasının ya da İstanbul'un da dünya kentsel paranoyalar tarihinin bir parçası olduğu iddiasının bir örneği olması bakımından burada anılması önemlidir.

İstanbul Tanyeli için her şeyden önce salt kendisi değil, dünya metropoller tarihinin aktörlerinden biridir ya da öyle okunması gerekir. Fakat o bu tarzdaki bir okumaya konu kılınmamıştır. İstanbul, “uzun süre bir yıkılış olarak yorumlanmış Geç Antikite’de doğar. Bir Osmanlı payitahtı, giderek bir imparatorluk harabesi ve sonra da geri kalmış bir gecekondulu, dolmuşlu, işportalı büyük kent⁴⁷⁸ olur.” Tanyeli’ye göre, İstanbul dünya gündemini 18. yüzyıldan itibaren uzun bir süre bir modernite odağı olarak değil, Osmanlıların elinde kalıp kalamayacağı üzerinden meşgul eder. Dolayısıyla metropoliten kimliği kazanamadığı bir siyasal mekan olarak kodlanır: “İstanbul’un metropolleşme bağlamında kendisinden daha kalabalık çoğu büyük kent kadar heyecan verici olduğu belli ki düşünülmez.” İstanbul’un genelde değişiminden çok değiştirildiğinden söz edilen bir yazın vardır karşımızda. Tanyeli bunu İstanbul’un değişimde bir özne değil, nesne olarak ele alındığı şeklinde yorumlar⁴⁷⁹ ve kendi İstanbul okumasını şöyle sunar:

Bu kitap İstanbul’u dünya metropolleşme ve modernleşme tarihinin olağan bir katılımcısı olarak ve epey dar bir çerçevede tartışmaya yönelik. Yazarın İstanbul’a yönelik duygularıysa ne sempati ve sevgiyle ne de “bu güzel kente hak ettiği değeri verelim” çocuksuluğuyla anlatılabilir. Olsa olsa İstanbul’un her metropol kadar ayrıksı, ilginç, çarpıcı, sorunlu, zor ve korkutucu olduğu söylenmelidir. Ancak bu sıralamaların her biri ve daha pek çokları farklı metropollerde farklı tezahür ediyor. İstanbul’daki değişimlerse -gözlemcinin baktığı olguya göre değişse de- pek çok dünya metropolünden daha bile örnekleyicidir. İstanbul modernitesi özellikle önemsenmelidir. Bu kitap onu yapmayı deniyor.⁴⁸⁰

Tüm modernite ve modern metropoller tarihi dünya genelinde bir korkular tarihi olarak okunuyorsa, İstanbul, 18. yüzyıldan itibaren üretilen korkuların tarihi bakımından nasıl bir şehir mekanına karşılık gelir? Tanyeli’ye göre İstanbul dünya kentsel paranoyalar tarihinin katılımcılarından biri olmakla kalmamıştır. İstanbullular bazı zamanlarda korkmak için hiçbir fırsatı kaçırmamışlar ve hatta İstanbul’u korku aracılığıyla sahiplenmişlerdir.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Bu tezde “şehir” ve “kent” kavramları ikileminde şehir kavramı tercih edilmiş ve metnin bütünündeki alıntılarda kent kavramı şehir olarak değiştirilmiştir.

⁴⁷⁹ Uğur Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul* (İstanbul: Metis Yay., 2022), 17-19.

⁴⁸⁰ Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 19.

⁴⁸¹ Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 19-20.

Tanyeli'nin korkudan kastı, toplumsallığı kurucu bir halin ifadesi, metropoliten yaşamı ve mekanı kuran dinamiklerden biridir. Bu anlamda açılma korkusunu/toplumsallaşma korkusunu (*porozite korkusu*) kendisine temel alan Tanyeli, ele aldığı diğer korkuların, şu ya da bu biçimde açılma korkusundan ve onun yol açtığı kapatma/kapanma taleplerinden oluştuğunu ifade eder. Açılma-kapatma olgusunun tüm somutlaşmalarının reel ve metaforik olarak İstanbul'da mevcut olduğunu, İstanbul'un bu korkuları kendi mekanında üretmekle kalmayıp Türkiye geneline de aktardığını savunur. Açılmaktan korkmak, İstanbul'da ve başka şehir mekanlarında, kamusallığın yokluğuna bağlı bir yalnızlık, dışa kapanma hali değil, yeni bir kamusallaşma biçiminin somutlaşmasıdır. Bu şekildeki kamusallaşma, şehirli insanı dış dünyaya kapatıp diyalog kuramaz hale getirmez ya da onu dar bir mekansallığa hapsedmez ama nostaljik söylem inşasına yol açar. Tanyeli, eskisinden az veya çok değil, ama farklı biçimlerde kamusallık üretildiğini düşünür. Fark korkuya dayalı kamusalılıkta yalanın ve ikiyüzlülüğün yaşamsal bir araç olarak kullanılmasıdır.

Tanyeli'ye göre, çoğul anlamlı bir psikososyal durum olan açılma korkusunu yaşayanlar kamusallaşmaktan ve sosyalleşmekten korkup içe kapanmazlar. Onun yerine yeni bir disiplin rejimi tesis ederler. Bu disiplin “kapitalist üretim ilişkileri açısından hiçbir engelle sınırlanmamış, alabildiğine geniş bir bağlantılar ağının içinde konumlanan ama sosyalleşir ve konuşurken bunu özenle dışa vurmayan ve tam aksini arzuladığını ileri süren öznelerin çelişik disiplini”dir. Bu disiplin çifte kodlu bir ahlaki ve duygusal dünya anlamına gelir. Bu durum iki inşai gerçekliğin varlığını da gösterir. İlki, mekanın insani etkinliklerle fiziksel olarak kurulmasıdır. İkincisi ise mekanın beşeri pratiklerle algılanarak zihnen inşasıdır. Mekan fiziksel olarak aynı olsa da onu deneyimleyen kişilerin durumları dolayısıyla zihnen inşada mekansal kavrayışlar radikal boyutlarda farklılık arz eder. Buna bağlı olarak Tanyeli, mimarlığı kutsallık atfedici şekilde diğer beşeri pratiklerden ayıran yaklaşımları eleştirir ve her mesleğin, her üretilmiş nesnenin, her artifaktın toplumsallığı yeniden kurmakta olduğunu belirtir.⁴⁸² Sokakta amaçsızca tur atan, mekanın silüetini seyreden, o mekanda cinsel kimlik rolleri oynayan, sokak satıcılarından, lokantalardan beslenen, edebi metinler yazan, “ötekileştirilen” şehirlere gıpta ile özenen bütün bu insanlar şehir mekanının sayısız biçimde var edilişinin örnekleridir. Toplumsallığın tam da böyle çalıştığını düşünen Tanyeli, onun muktedirlerin ya da olağan aktörlerin öngöremeyeceği mekanlar ve mekansallıklar

⁴⁸² Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 25-29.

kurduğunu belirtir. Muktedirler her ne kadar mekanı kendi oyun alanları olarak görseler de onların bu tahayyülü de mekanın toplumsallığının bir tezahürüdür. Dolayısıyla, Tanyeli’de şehir mekanı, tarafsız olmadığı bir şekilde, herkesin yazmakta, kurmakta ve tahrip etmekte olduğu bir mekandır.⁴⁸³ Bu yaklaşımın ikinci bölümde şehrin gündelik failleri bağlamında değinilen de Certeau’nun görüşleriyle olan örtüşmesi de kayda değerdir. Tanyeli, İstanbul’da fiziksel ve toplumsal anlamda doğrudan doğruya metropolün dinamizmi, onun bitimsiz değişiminden korkulduğunu düşünür. İstanbul metropolünün anlamaya değil, mahkum etmeye yönelik bir eleştirel metin üretimiyle karakterize olduğunu, örneğin bu metropolün de kendi içinde estetik yargılar üretme potansiyellerine sahip olabileceğinin hiç dikkate alınmadığına dikkat çeker.⁴⁸⁴

Tanyeli’nin görüşleri bize şehirde ikamet etmenin bedensel olduğu kadar zihinsel/bilinçsel düzeyde bir konumlanış anlamına geldiğini de gösterir. Aslında Tanyeli, her İstanbullunun korktuğunu değil, İstanbul’da yaygın bir korku ortamının birkaç yüzyıldır sürekli inşa edilmekte olduğunu düşünür. Agorafobiye de sadece fiziksel anlamıyla boş açık alan korkusu değil, en geniş anlamıyla açılma korkusu, kamusal korkusu olarak görmek gerektiğini belirtir. Dolayısıyla metropolde yaşamak ile metropolü yaşamanın aynı şey olmadığını vurgulamak durumunda kalır. İstanbul’da yaygın bir metropolde yaşama ama metropolü yaşayamama *statis*’i söz konusudur. Özellikle kadınlar için bu *statis* daha da belirgin bir porozite yoksunluğu ve mekansal-toplumsal tıkanıklık haline işaret eder. Fakat Tanyeli ısrarla bu durumu arızı bir durum değil, özgül bir kamusallaşma tarzı olarak yorumlar.⁴⁸⁵ Bu kamusallaşma türünde, ötekileştirme pratiklerinin serüveni yukarıdaki kendilik ve ötekilik kavrayışları ile birlikte düşünülebilir. Bauer sömürgecilik öncesi Yakın Doğu’da yabancıların kendi kolektifinin karşısına konacak bir kolektif olarak algılanmadıklarını, algılandıkları da kimliğin üretiminde doğrudan aktif kılınmadıklarını öne sürmüştü. İstanbul’daki dönüşüm bir yönüyle kendiliğe yönelik bu tavrın İstanbul özelindeki dönüşümü olarak da okunabilir. Bununla birlikte Tanyeli’nin aşağıda modern dünyada herkesin kendi “öteki”sini yaratmadaki özgürlüğüne ve becerisine yaptığı atıf “öteki”leştirme deneyimlerinin arasındaki farkların üstünden geçiyor. “Öteki”leştirme deneyimleri yukarıdan itibaren vurgulanageldiği üzere taşıdığı yoğunluk ve sonuçları açısından farklılıklar içerir.

⁴⁸³ Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 32-33.

⁴⁸⁴ Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 34-35.

⁴⁸⁵ Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 40-49.

Modern dünyada herkesin kendi “öteki”sini yaratmakta özgür ve beceri sahibi olduğunu düşünen Tanyeli, bu imgelerin düşsel ya da gerçek oluşumları temsil etmesinin önemli sayılmadığını vurgular. Ona göre, Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye’si böylesi “öteki” üretimi bağlamında özellikle verimli bir zemin olmuştur, bugün de bu durum devam etmektedir. Bu zeminde, “Türk-Gayrimüslim”, “Doğu-Batı” ve “Osmanlı-Cumhuriyet” şeklindeki dikotomilerden gayrimüslim, Batı ve Geç Osmanlı gibi ötekileştirmeler doğmuş ve bu ötekileştirmeler aşama aşama mekansallaştırılmıştır. Tanyeli, gayrimüslimlerin özellikle 1820 sonrasında, “öteki” haline geldiklerini ifade eder. Onun öncesinde, etnodinsel gruplar eşitlikçi bir yapı içinde tanımlanmış olmasalar dahi birbirlerini kendi ayna imgeleri gibi görmemişlerdir. Eskisinden farklı ve ötekileştirme olarak tanımlanabilecek durum, ulus-devlet kurma talepleriyle ilişkili şekilde ortaya çıkar. Yeni ortaya çıkan milliyetçilikler, ulus-devlet kurma istekleri ve bunun sonucunda imparatorluğun dağılmasıyla kendisini iktidarla özdeşleştirmeyecek olan tüm Müslüman olmayan gruplar, giderek kendilerinden kuşkuyla karşılanan potansiyel isyancılar kategorisine kayarlar. Tanyeli daha 1826 gibi erken bir tarihte bile gayrimüslimlerin ve Türk olmayanların yönetim tarafından güvenilmez uyruklar olarak nitelendiklerini belirtir. Bu süreçte gayrimüslimler değişen oranlarda kendilerini ötekileştirilmiş mağdurlar olarak görürler. Bu durum, “öteki” ile “biz”den ya da önceleri sadık olanlar ile sadakatleri kuşkulu olanlardan oluşan bir ikiliğin üretildiği anlamına gelir. 19. yüzyılın ilerleyen süreçlerinde “ötekiler” yalnızca siyasal olarak değil, kültürel anlamda da tehlikeli addedilmeye başlar.⁴⁸⁶

Tanyeli, Doğu-Batı dikotomisinden doğan yüceltici ötekileştirmenin günümüze kadar geldiğini ve yakın zamana dek naif ve çocuksu olarak tanımlanabilecek izler taşıdığını düşünür. Bu bağlamda Doğu-Batı ikiliğinin Edward Said’in kırk yıl önce fark ettiğinden daha karmaşık bir mesele olduğunu öne sürer ve küresel dikotominin şansız “ötekiler”inin Said’in sandığından daha aktif olduklarını savunur. Bunu Osmanlı örneğiyle açıklayan Tanyeli, Şarklı’nın Batılı’yı neredeyse Batılı’nın Şarklı’yı tanımlamasından bile önce, benzer bir ötekileştirme süreci içinde var ettiğini iddia eder. Epistemik ve sistemik başarısızlık, bir ayna imgesi olarak değil, aynanın ta kendisi olan bir Batı inşa eder. Bu, “biz”in görüleceği bir ayna tahayyülüdür. Osmanlı/Türk öznesi uzun vadede “ben”i tanımlarken bu aynadaki görüntüyü kullanır.⁴⁸⁷ Bu “ben”, kendisini kendi tanımladığı kriter ve parametrelerle değerlendirmeyen, bunu “öteki”nin muhayyel

⁴⁸⁶ Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 191-193.

⁴⁸⁷ Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 198-202.

gözüyle bakarak yapabilmek. Tanyeli, “öteki”nin bakışlarını hayal eden ve daha dışavurmada önce düzeltmeye veya yönlendirmeye çalışan bu saplantılı ilgiyi, “öteki”nin buraya bakışını hayal etmeyi eksen alan epistemik bir rejim olarak tanımlar.⁴⁸⁸

Özetleyecek olursak, on sekizinci yüzyıldan başlayıp günümüze kadar uzanan İstanbul deneyimini toplumsal anlamda çoğullaşma, kadın, taşra, toponomi, Batı gibi korkular etrafında detaylı biçimde analiz eden Tanyeli, tüm bu süreç boyunca formdan forma girerek sürekli gündemde kalmış iki korku türü ayırt eder. Bunlar Antroposen çağda antroposen gerçekliğe alışamamaktan kaynaklanan korku ve porozite (*geçirgenlik/gözeneklilik*) korkusudur. Tanyeli, on sekizinci yüzyıldan itibaren İstanbulluların her dönemde bir toplumsal gruptan diğerine geçmeye, şehirdeki mekanlarını değiştirmeye, farklı etnodinsel gruplarla karışmaya ve diyaloglar kurmaya, kültürel tercihlerini değiştirmeye, kamusal alanı özel alana dahil etmeye, her anlamda sınırları aşındırmaya korktuklarını iddia eder.⁴⁸⁹

Antroposen korku daha öncelerde de var olup 1990’larda doruğa ulaşmış bir korkuyu ifade eder. Antroposen çağda antroposen gerçeklikten korkmak, dünyayı dönüştüren ve kuranın insanın irade ve eylemleri olduğu gerçeğine alışma zorluğudur. On sekizinci ve yirmi birinci yüzyıl arası korku rejimlerini karakterize eden argüman olarak, antroposen çağda yaşamak ama antroposen gerçekliğe alışamamak durumunu insani varoluş açısından yorumlayan Tanyeli’ye göre, antroposen korku, İstanbul’da ve Türkiye’de dünyayı dönüştürmeye muktedir ve özgüvenli bir insani varoluş halinin tahayyül edilemeyeşidir. Tanyeli, metropoliten bir çevreye sahip İstanbul’un da antroposen sıfatını alacak kadar dönüştürüldüğünü, değişimden her anlamda korkmasına karşın sürekli değişim üreten İstanbulluların “yaşanmamış, deneyimlenmemiş, historiyoğrafik anlamda öğrenilmemiş bir geçmişi” özlemekle de çarpıcı bir nostalji atılımı yaşadıklarını düşünür. Özlenen şehir mekanı “bugünkünden daha ahlaklı, daha iyi işleyen, herkesin konumuna sabit olduğu bozulmaz bir muhayyel denge metropolü”dür. Böylesi muhayyel özlemlerin taşıyıcıları, her toplumsal aktörün dünyayı daha iyi ve daha kötü yapacak araçlara, imkanlara sahip olduğunu göremeyecek durumdadır. Tanyeli bütün bu argümanlarına bağlı olarak toplumsallaşma korkusuyla karakterize olan kamusallaşma biçiminden doğan insan tipini farklı bir iktidar kurma iktidarında olmadığını düşünen “edilgen metropol insanı” olarak tanımlar.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 219-220.

⁴⁸⁹ Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 398-399.

⁴⁹⁰ Tanyeli, *Korku Metropolü İstanbul*, 405-409.

3.5.Üçüncü Bölüm Değerlendirme

Bu bölümde birinci bölümde ortaya konan çevreleyen-dünya dahilindeki kamusal birlikte-varoluş tartışması, gündelik hayatı içeren çeşitli mekansallıklarıyla birlikte şehir mekanı dediğimiz forma taşınmıştır. Böylece şehrin birlikte-varoluşu kendi tarzınca tesis eden en yüksek form olarak yoğun bir ahlaki/etik deneyim sahası olduğu ortaya konmuştur. Şehir ve birlikte-varoluş fenomenleri aslında birbirinden ayrı düşünülmemeyecek kadar birbirini kuran etkenlerdir. Bölümde görüldüğü üzere şehir neredeyse birlikte-varoluşu kurma potansiyeliyle özdeş kabul edilmektedir. Şehir taşıdığı imkanlar dolayısıyla dünyanın insan çoğulluğuna açık bir cazibe mekanıdır. Bu onun nüfusuna sürekli bir dinamizm katmaktadır. Dolayısıyla şehir mekanında birlikte-varoluş homojen değil, heterojen bir yapılanmayı zorunlu kılmaktadır. Şehirler bu zorunluluğun üstesinden gelme tarzlarına göre birbiriyle kıyas edilmekte, örneklik konumuna yükseltilebilmektedirler. Bölümde bu argümanları ortaya koymak adına öncelikle kavramsal bir tartışma olması bakımından Levinas'ın başkası kavramına ve Derrida'nın konuksev(-er/-mez)lik kavramına yer verilmiştir.

Levinas, *Ben* ve *Başkası* arasındaki yüz yüze ilişki deneyimini açıklama noktasında her şeyi varlık ufkunda bilmeye ve anlamaya çalışan ontolojinin esas alınamayacağını, bu ilişkinin “varlıktan çıkmanın imkanı”nı sunan metafizik/etik bir çerçevede anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Levinas'ta ontolojiye öncelenen etik, başka(sı) ile karşılaşma ya da başkayı, başkasını buyur edıştır. Levinas'ta etiğin kurulduğu insanlar arası ilişki, yüzlerarası ilişki olarak tanımlanmıştır. Yüz hem bir fenomen, yani dünyadaki somut insan yüzü hem de etik sorumluluk bakımından dünyaya ait olmayan şeyi, Tanrı'nın sorumluluğa davetini taşıyan unsur olarak gösterilmiştir. Bu çerçevede Levinas'ta *başkası*, *yabancı* ve *yakın* kelimeleri fenomenal anlamda, yani kültürel, sosyolojik ve antropolojik anlamdan ziyade trans-fenomenal yani metafizik anlamda kullanılmış olmakla birlikte metafizik anlamın insanlar arasında, yüzler arasında deneyimlendiği, somutlaştığı belirtilmiştir. Yüzün bu çifte anlamı onu etik deneyimin konusu kılmıştır.

Etik ilişkinin deneyimlendiği zemin olarak dünyayı ve gündelikliği esas aldığını belirtmekte ısrar eden Levinas, başkasına yönelik gündelik âlicenap ve iyi niyetli eylemlerin etik bir çerçevede anlaşılması gerektiğini bu anlamda insanın en küçük ve klişe eylemlerinin dahi etiğe tanıklık ettiğini vurgulamıştır. Dahası etiğin politikaya

indirgenmesine karşı olmakla birlikte, Levinas, moral-politik düzenin de etik bir temele dayanması gerektiğini savunmuştur.

Şehrin ahlaki deneyimin mekanı olduğunu ortaya koymaya yönelik olan tezin bu bölümünde Levinas'ın metafizik, din ve etik sarmalındaki bu düşüncelerine neden atıf yapma ihtiyacı duyulmuştur? Çünkü ben ve başkası ilişkisinin ve dolayısıyla insanlar arası ilişkinin en yoğun biçimde deneyimlendiği mekan şehirdir. Şehir insanın evinin eşliğinin dışından itibaren sürekli başkasıyla karşılaştığı, ilişkilendiği bir mekandır. Zaten Levinas etik ihtiyacını, insanın dünya-içindeki-varlığının onu başkasına açmasına dayandırmıştır. Şehir bu ihtiyacın en yoğun biçimde kendini gösterdiği mekandır. Dünya-içinde-olmanın şehir mekanı formunda deneyimlenmesi şehirde ikamet eden insanın sürekli başkasına açılması, başkasıyla karşılaşması anlamına gelir. Levinas'ın etiği temellendirme biçimi tartışmaya açık olmakla birlikte onun etiğin somutlaştığı alan olarak dünyaya ve gündelikliğe olan işareti burada doğrudan şehir ve oradaki gündelik hayat olarak özelleştirilmiştir.

Derrida'nın konukseverlik etiği hakkındaki tartışmasına bakıldığında ise onun konukseverlik deneyimini Kant'ta olduğu biçimiyle koşullu ve Levinas'ta olduğu biçimiyle koşulsuz konukseverlik ikileminde ele aldığı görülmüştür. Konukseverliğe koşul yükleyen Kant konukseverlik hakkının etik durumun keyfiliğine ve göreceliğine bırakılamayacağını savunmuştur. Kant'ta konukseverlik *“duygusal dürtü anlamında insan sevgisi”* ile ilgili olmayan bir hak olarak anlaşılır. Bu hak bir zorundalık, bir hukuk ve ödevle kaimdir. Dolayısıyla Kant sınırları aşındırmayan, belirsizleştirmeyen bir konukseverlik düşüncesini işlemiştir. Derrida koşulsuz konukseverlik fikrini besleyen Levinas'ın da etik öznelliğe yönelik başarısının sınırlı olduğunu, kendiliğin başkasına duyulan sorumluluk karşısında bu kadar gizlenmesinin sorunlu olduğunu düşünmüştür. Derrida temel etik kavramlara bakıldığında bir dizi indirgenemez ikilemin, çıkmazın (*aporia*) ortaya çıktığına işaret etmekle birlikte, bu zorunlu aporianın konukluğun imkanı olduğunu vurgulamıştır. Sınırları gözetmenin ifadesi olan koşullu konukseverlik ile sınırları silen koşulsuz konukseverlik arasındaki bu gerilimi görünür kılmaya çalışmış, konukseverliğin adeta imkansız olduğunu, konukseverlik yasasının da aslında bu imkansızlığı tanımladığını ifade etmiştir. Buna bağlı olarak Derrida konukseverliğin Kant'ta olduğu şekliyle kendini ödev gibi açmaması gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte *“hakkı, ödevi hatta politikayı pas geçen konukseverlik ile sınırlarını hukukun ve bir ödevin çizdiği konukseverlik arasındaki ikilemin kaçınılmazlığı”*nı, birinin diğerini bozmasının her zaman mümkün olduğunu ve bunun yok edilemezliğini vurgulamıştır. Bir

yanda şartsız ve mübalağalı olan diğer yanda hukuki-politik olan. Etik Derrida'da bu iki yaklaşımın arasında konumlandırılmıştır.

Konukseverliğin kime gösterileceği sorusuna *gelene* şeklinde cevap vermiş olan Derrida'ya göre, konukseverlik herhangi bir bilgi veya tanışıklıktan önce başkasına koşulsuz bir açılma şeklinde deneyimi tanımlamıştır. Gelen, “yabancı veya değil ister göçmen ister davetli ya da davetsiz ziyaretçi, bir başka ülkenin vatandaşı ya da değil, insan, hayvan yahut tanrısal varlık, canlı veya ölü, kadın veya erkek her tür kimlik tespitinden önce gelene gösterilen tavır”dır konukseverlik. Dolayısıyla konukseverlik “insanlara, ailelerine, ülkelerine, hatta bunları tanımlamamızı sağlayan özdeşlik ilkesine yönelen bir riskin bedeline kadar genişletilebilir bir deneyim” olarak anlaşılmıştır. Konukseverliğin bu şekildeki deneyimi “radikal bir deneyim”i ya da konukseverliğin sınırlarda deneyimlenmesini ifade etmiştir.

Derrida, Levinas'ın etiği temelinde anlaşılması gereken koşulsuz konukseverliğin hakkını gözeterek, bu konukseverliğe hakkını vererek belirli, sınırlandırılabilir ve çerçevesi belli, yani hesaplanabilir bir hakkın yolunun açılması gerektiğini düşünmüştür. Politik olanın/devletin etik olanı, yani başkasını görünmez kıldığı noktasında Levinas'la hemfikir olmasına karşın, sürekli atıfta bulunduğu konukseverliğin açmazlarının politiko-etik sorumluluğun açmazları olduğuna da dikkat çekmiştir. Bu sebeple onun fenomenolojisi koşullu ve koşulsuz konukseverliği birlikte düşünen bir politik fenomenoloji olarak yorumlanmıştır. Bu yoruma göre, Derrida, Levinas'ın konukseverlik etiğinin evin dışında, toplumsal bir mekanda Kant'taki biçiminden farklı bir hukuk ya da politika kurup kuramayacağını sorunsallaştırmıştır. Derrida'ya göre sorumluluk her zaman tekil bir başkalığın çağrısıyla davet edilse de bu çağrıya verilecek sorumlu bir yanıt, yasalar ve kurallar, talimatlar ve usuller ister. Bunların yokluğunda etiğe uygun düşmeyen bir gelişigüze egemen olur. Fakat ötekinin tekilliği yine her zaman etiği inşa eden genel yasaları ve talimatları parçalayacaktır. Derrida'ya göre, etik ancak bu genel ile tikel arasındaki gerilimde ortaya çıkmaktadır.

Derrida'nın konukseverlik noktasındaki düşünceleri daha ziyade mülteciler/göçmenler ve onları konuk edenlerin deneyimlerini tartışmada bir referans görülmektedir. Bu noktada farklı failiklerin gözetmesi gereken konukseverlik, iyilikseverlik ve hakseverliğin birbirinin anti tezine dönüşmeyeceği yaklaşımların ihtiyacına dikkat çekilmiştir. Levinas ve Derrida'nın modern ulus-devlete yönelik eleştirileri onun başkasını silmesi, etik olanı görünmez kılmasına yöneliktir. Bu devlet bağlamındaki deneyimler konukseverliği, iyilikseverliği ve hakseverliği birlikte

düşünmeyi zorlaştırmakta olduğu için Levinas ve Derrida'da etik temelli bir politika ya da hukuk gereğinden söz edilmiştir.

Derrida'nın kavramsal tartışmasının şehir açısından önemi şehrin *gelen*'e en açık mekan olmasından ileri gelir. Göçmenler, mülteciler, ziyaretçiler ve hatta turistler, geçici veya kalıcı gelme arzusundaki birçok insan için şehirler bir imkan alanıdır. Özellikle göçmenler, mülteciler dikkate alındığında şehir, bu insanlara karşı geliştirilecek tutumlar bakımından şehrin sakininin ve o şehrin sınırlarından sorumlu güç merkezlerinin ahlaki olanla politik olan arasındaki gerilimde konumlanan failliklerini görünür kılar. Dolayısıyla şehir, Levinas'taki ve Derrida'daki kavramsal tartışmalardan bağımsız görülemeyeceği gibi bu tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olan asli mekan olarak da görülebilir.

Bu bölümde Levinas ve Derrida'ya bağlı olarak ortaya konan kavramsal tartışmalardan sonra bu tartışmalardan bağımsız olmayan komşuluk fenomenine yer verilmiştir. Burada komşuluğu toplumsal ilişkilerin gelişiminin bir aynası gibi gören L'Heuillet'in görüşleri temele alınmıştır. L'Heuillet şehirdeki biçimiyle komşuluğu ilk başkalık ama daha ziyade yakın başkalık deneyimi olarak öne çıkarmıştır. Hem paylaşmayı hem de çatışmayı içinde barındıran potansiyelleriyle komşuluğun bedenlerin dip dibe ilişkisi olduğu vurgulamıştır. Bu ilişkinin alanı yazılı olmayan kurallarıyla özel ve kamusal arasındaki hususi bir alan olarak tanımlanmıştır. Komşuluk bağı, vatandaşlık ya da kamusal alan bağından farklı olarak etik/ahlaki bir bağı ifade etmiştir. Şehir insanı dört bir yandan saran mekansallıklarıyla komşuluk bağının yadsınmasının mümkün olmadığı mekan görülmüştür. L'Heuillet şehirde üst komşu, karşı komşu, yan komşu ve alt/dışarıdaki komşularla sarılı oluşumuzdan hareketle komşuluk etiğinin metaforik bir okumasını yapmış ve bu düzlemlerin her birinde dışlanmaya, ayrıştırmaya, yoksulluğa, onsuz komşu statüsü taşımanın mümkün olmadığı evsizliğe ve çeşitli eşitsizliklere bağlı olarak farklı ahlaki kaygıların gözetilmesinin gereğine işaret etmiştir.

Komşuluk tartışmalarını küreselleşme olgusuna kadar genişleten L'Heuillet, küreselleşen dünyaya bakıldığında yeryüzünün sokaklardan ve banliyölerden ibaret bir görünüm sergilediğini, şehirlerdeki paryaların ne idüğü belirsiz kimseler değil, ekonomik ve politik göçün aktörü insanlar olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte L'Heuillet, küreselleşme ile komşuluğun ortadan kalktığını değil, onun kendi tarzınca yeni bir komşuluk biçimi ürettiğini savunmuştur. Küresel şehrin yerel (komşuluk) ve küreselin yeni bir tarzda birbirine dolanma örneği olduğunu belirtmiştir. İlk nesil örneklerini New York, Londra, Paris, Tokyo gibi şehirlerin, ikinci nesil örneklerini de Bangkok, Taipei,

Mexico gibi şehirlerin oluşturduğu bu şehirleri hem yeni küresel ekonomi zenginliklerine odaklanan hem de yeni eşitsizlik biçimleri üreten şehirler olarak resmetmiştir. L’Heuillet, küreselleşme ile artan şehir yaşamı deneyiminin komşuluk ilişkilerini daha da yoğunlaştırdığını vurgulamıştır.

Bir yerin müşterek mülk olması, yani bir yerin/mekanın somut paylaşımı komşuluk ahlakının/etiğinin müşahhaslaşmasıdır. L’Heuillet, müşterek mülkü bu mülkün ruhu olduğunu düşündüğünü nezaket üzere deneyimlemeyi önermiştir. Müştereklik boyutu taşıyan yerlerin hiç kimseye ait olmamakla birlikte, herkesin bağının olduğu yerler olduğunu vurgulamıştır. Dahası ikamet eylemini hesaba katan nezaket tavrının tanım ve etimoloji gereği özellikle şehir komşuluğunu ilgilendirdiğini belirtmiştir. Üstelik dayanışma üreten bu tarzdaki komşuluğun gizeminin daha ziyade şehir mekanına has bir deneyim olduğunu savunmuştur. Bu anlamda şehir komşuluğun ötelenebileceği bir alan değil, tersine komşuları çoğaltan, birbirine yaklaştıran bir alan olarak tanımlanmıştır. İçinde bulunulan çağı bir hareketlilik, bir göç çağı olarak gören L’Heuillet, günümüzde komşuluk tartışmasının göç fenomeninden ayrı düşünülemeyeceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda küreselleşmenin ürettiği denetimden çıkmış şehirlerde dahi mahallelerin yeniden belirmekte olduğunu belirtmiştir.

Bölümün bundan sonraki aşamasında şehrin ahlaki deneyim mekanı oluşu tartışmaları yakın, bitişik mekanlardaki komşuluk fenomeninden şehirdeki daha geniş mekansal perspektiflere taşınmıştır. Richard Sennett’in görüşleri temelinde şehir mekanına bir bütün olarak yaklaşmış ve bu mekanın belli mekansal öğelerinin birlikte yaşamı biçimlendirme potansiyeli sorunsallaştırılmıştır. Sennett’in şehre politik ya da diğer bir ifadeyle iktidarın demir pençesine odaklanmış bir yorumsama perspektifinden ziyade, inançlar ve düşünce ideallerinin mekansal yansımaları perspektifinden yaklaşması burada önemli görülmüştür. Sennett’te şehir öznel yaşamın farklı biçimlerini deneyimlemenin imkanı olmak bakımından öne çıkarılmıştır. Bu anlamda şehir farklı çağların, ırkların/bedenlerin, sınıfların, yaşam tarzlarının, yeteneklerin caddelerde ve binalarda birbiriyle iç içe girebildiği yerin adı, yani farklılığın doğal vatanı kabul edilmiştir. Sennett şehri diğer yaşam formlarından ayırırken onun farklılıkların biraradalığını sağlayan gücüne atıf yapmıştır. Dolayısıyla şehri kendine özgü ahlaki boyutlarıyla özdeş görmüştür. Sennett yanında Lofland gibi başka isimlerin de bu görüşü paylaştığı burada vurgulanmıştır. Lofland şehirde yaşamının diğer pek çok şeyin yanı sıra yabancılarla çevrelenmiş olma gerçeğiyle yaşamak olduğunu belirtmiştir.

Levinas'ın etik fenomenolojisini de dikkate alan ama bu etiği özelde Yahudilerin birbirleriyle olan ilişkisine hapsedilen boyutu dolayısıyla eksik gören Sennett, yakın/uzak başkası/yabancı bağlamındaki ahlaki tartışmaların şehir adına geçerli kılınması gerektiğini savunmuştur. Sennett, şehrin etik/ahlaki karakteri ile yabancılara gösterilen tavırlar arasında doğrudan bağlantılar kurarak hareket etmiş, bunu da şehrin görüntüsüne, onun içerdiği mekansallıklara bağlı olarak yapmıştır. Çünkü Sennett, bir şehrin görseelliğini gözün vicdanını uyarma yetkinliği açısından sorunsallaştırmıştır. Dolayısıyla Sennett'te şehrin göz üzerinden vicdana seslenen, onu uyaran etik bir çağrışım mekanı olarak yorumlandığı görülmüştür. Modern şehri de bu anlayışla yorumlayan Sennett, onun kişiliksiz, yabancı ve soğuk görünümlü mekansallıklarının arkasındaki ahlak, inanç ve düşünce dinamiklerini sorgulamıştır. Bu sorgulama Hristiyanlığın şehir inşa etme noktasındaki çıkmazlarından aydınlanmaya ve günümüz şartlarına kadar uzanmıştır. Bu çerçevede çağdaş mekandaki duysal yoksunluğu ahlaki açıdan sorunsallaştıran Sennett'in bu yoksunluğu belli bir coğrafya ile sınırlamadığı görülmüştür. Dolayısıyla çevrede varolan karmaşıklığı ve farklılığı yadsımak anlamındaki ızgara mekan mantığının on dokuzuncu yüzyıl Amerikan şehirlerine has bir deneyim olmadığı, bu mekan mantığının yirminci yüzyıl itibariyle, daha diklemesine ve daha evrensel olan gökdelen biçiminde varlığını sürdürmekte olduğu vurgulanmıştır. Burada ızgara mekan ile simgesel değerden yoksunluk, insanların ilişkileri görme ve değerlendirme yeteneklerini köreltme etkisine sahip mekan mantığı kastedilmiştir. Bu anlamda New York'u örnek veren Sennett, nüfusunu dünyanın her yerinden toplamasına karşın mekansal etik uyarı noktasında bu şehrin heves kırıcı olduğunu öne sürmüştür. Görsel yaşantının vicdanı uyandırma imkanlarını önemseyen Sennett, şehir mekanının sahip olduğu mekansallığın görsel düzeyde vicdana yönelik uyarıcı etkiler taşıması gerektiğini düşünmüştür. Çevre, mekan ve insan arasında sadece nötr bir ilişki deneyimine ağırlık verilmesinin kayıtsızlığı arttırdığını düşünen Sennett, şehirde karmaşıklığı arttıracak inşai imkanlara ağırlık verilmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü temelde karmaşıklığı ve farklılığı yadsımanın şehir dediğimiz fenomenin kendisiyle çelişmek anlamına geldiğini ifade etmiştir.

Bölümün bu başlığında ortaya konduğu üzere Sennett, ızgara mekan mantığının somutlaşması olan gökdelen formunun yanı sıra Heidegger'in kulübe ya da Kara Orman evine ve getto biçimlerine de eğilmiş bu formların farklılıkları, karmaşıklığı yadsımanın farklı tarzdaki örnekleri olduğunu belirtmiştir. Mekansal olarak farklı formlar olmalarına karşın, Sennett bu iki formda aynı şeyin ortaya konmuş olduğunu savunmuştur. Kulübe

sadeleştirerek dışlarken (*Exclude simplify*), ötekini (*Other*) sosyal hayattan uzakta tutmanın daha kompleks bir formu olan getto, içererek dışlamanın (*To exclude contain*) mantığı olarak yorumlanmışlardır. Bütün dışlama pratiklerine dayanak olan bu mekansal biçimler şehrin kendi sosyal gerçekliğine ters düşen mantıklar olarak görülmüşlerdir.

Bölümde son olarak Yakın Doğu'nun şehir mekanı sakinlerinin yabancı algısına yer verilmiştir. Bu algıyla biçimlenen deneyim örnekleri geçmişe dayalı olmakla birlikte, özellikle Batı dünyası şehirlerinde görülen yakın dönem ve günümüz yabancılaştırma, dışlama, birlikte yaşama pratiklerine yönelik bir eleştiri ve ilkesel bir bakış açısı olarak öne çıkarılmıştır.

L'Heuillet'in ve Sennett'in buna ilaveten Levinas ve Derrida'nın tartışma zeminlerini besleyen Batı dünyası şehirlerindeki güçlü bir yabancı, öteki algısı pratiğinin varlığıdır. Bu pratikler ya da onlardan doğan teorik tartışmalardaki farklılık, yabancılık vurguları görüldüğü üzere oldukça güçlü olan farklılık ve yabancılık algılarıdır. Bu deneyimlerin bağlamını ve onlardan doğan tartışmaları dikkate alarak, farklılığa/başkalığa ve yabancılığa yönelik böylesi bir vurguyu taşıma zorunluluğunun olmadığını ya da bütün insanların böylesi farklılık ve yabancılık algılarıyla ve onlardan doğan pratiklerle varlık göstermediklerini de ifade etmek gerekmiştir. Bu bölümün *Yabancılaştırma(ma) Pratikleri* başlığında Thomas Bauer'in görüşleri uyarınca bu yapılmaya çalışılmıştır. Diğer yandan bu başlık özelindeki argümanlar ahlaki temelde varlık gösteren bir hukuksal uygulamanın getirdiği birlikte yaşam pratiklerine bir örnek olarak da düşünülmüştür.

“Şehrimizdeki yabancılar” ibaresine sahip olmamak nasıl bir kabiliyet, nasıl bir bakış ya da nasıl bir yabancı algısına sahip olmakla ilişkilidir? Thomas Bauer'de bu sorunun cevabı dünyaya entegre olma kabiliyeti, dünyaya sakin bir bakış ve zayıf bir yabancılık algısıyla ilişkili görülmüştür. Bu, belli bir coğrafyadaki deneyimin betimlemesi olmanın ötesinde Bauer'in ilkeleştirilmesi gerektiğini düşündüğü bir çoğulcu dünyayı deneyimleme tarzı olarak sunulmuştur. Bauer, betimlediği toplum insanların gündelik yaşamlarında yabancılarla kurdukları ilişkilerdeki rahat tutumları bu deneyimi kuran dinamiklerle açıklamıştır. Bahsi geçen toplumlarda içkin olan yabancı (*Garip*) algısı, çıkış noktasından hareketle deneyimlenen bir yabancılık deneyimi olmakla tanımlanmıştır. Yabancılık algısının bu toplumlarda soyla, ırkla ve dinle ilgili olmadığı vurgulanmıştır. Yabancılığın, kişiye dışarıdan bir gözlemci tarafından atfedilen bir özellik değil, kendisini bulunduğu yerde yabancı hisseden kişinin yaşadığı duygusal yoksunluk halini ifade eden bir hal olduğu belirtilmiştir. Bauer, Arap-İslam kültüründe

yabancılık algısının, “yabancı” ile “düşman” arasında yakın bir dilsel ilişkinin bulunduğu birçok başka kültürden farklı şekilde, oldukça zayıf bir algı olduğunu ifade etmiştir.

Bauer her toplumun kendi kimlik inşasında bir iç ve dış ayrımına ihtiyaç duyduğu gerçeğine binaen kendi betimlediği toplumlar açısından baktığında bu iç dış ayrımının hukuk bağlamında anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Bu toplumlarda İslam yegâne fikri çerçeve olurken, başka dinlerin mensupları bu çerçeveye şehirde entegre yaşadıkları için dahil olurlar, diğer yandan kamusal topluluğun dini temelini paylaşmadıkları için dahil olmazlar. Bauer bu durumun, iç-dış ayrımını silmeyi beraberinde getiren bir müphemlik doğurduğunu belirtmiştir. Bu müphemlik bertaraf edilerek ortadan kaldırılmaz, ehlileştirilir. Bu ehlileştirme farklı olana açılan hukuki konumla gerçekleştirilmiştir. Fark, bu yolla toplumun tanınmış unsuru ve dolayısıyla düzenin parçası haline getirilmiştir. Diğer yandan ise, kısıtlamalarla -ama kendi yargı erkine sahip olma imtiyazıyla- ana toplumdan ayrılmıştır. Aynı anda hem dahil olup hem dışında olmanın müphemliği, bizzat müphemliğin kendisinin entegre edilmesiyle çözülmüştür. Bununla birlikte Bauer hukuk dediğimiz fenomenin aynı etkiyi Batılı deneyimlerde ortaya çıkarmadığını savunmuş, burada hukukun müphemliği entegre rolü oynamak yerine, ait olanla olmayan arasına keskin bir ayrım çizgisi çektiğini öne sürmüştür. Bu durum hukukun kaynağı sorunu olarak da düşünülmeye açıktır. Buna bağlı olarak burada Hallaq ve Hamidullah’ın görüşlerine dayanarak Müslümanların deneyimlerini şekillendiren hukukun ahlakiliğine atıf yapılmıştır. Örneğin Hallaq, Müslümanların aslında kapsayıcı bir ahlaki kaynak tarafından on iki yüzyıldan fazla bir süre paradigmatik olarak yapılandırılan ve somutlaştırılan bir hukuk kültürünü deneyimlediklerini ifade etmiş bu kültürde ahlak ile hukukun ayrılmazlığına dikkat çekmiştir. Hukukun ve ahlakın bu etkin rolüyle birlikte Menocal’ın bu deneyimlere yönelik farklı bir hale yönelik yaptığı vurgu da burada aktarılmıştır. Bu hal, örneğin Sennett tarzında farklılığı bir zenginlik değeri olarak yüceltme ihtiyacını önceleyen bir konumu ifade etmesi açısından önemli görülmüştür. Özellikle Endülüs deneyimi üzerine eğilen Menocal, örüntüleri farklılıklar içeren birçok şehriyle bu deneyimin inşasının modern devlette olduğu üzere devlet yasası kaynaklı önlemlerin etkisiyle mümkün olmadığının altını özellikle çizmiştir. Bu insanın daha ziyade “kişinin kendi içinde ve kültürünün içinde varolan çelişkilerin olumlu ve verimli olabileceğini fark etmeksizin ya da hesaba katmaksızın onları kabullenmesi” şeklinde tezahür ettiğini belirtmiştir.

Bölümün bu başlığı dahilinde değinilen son tartışma modern İstanbul’daki kendilik ve ötekilik algıları üzerine olmuştur. Burada hem Bauer’in resmettiği dünyanın

bir parçası olan İstanbul'un yaşadığı psiko-sosyal değişime dikkat çekilmiş hem de modern şehrin kendisinin, toplumsallığının kurucu duygusu olarak öne çıkarılan korkunun İstanbul deneyimindeki tezahürüne yer verilmiştir. Tanyeli'nin görüşlerinin esas alındığı bu tartışmada İstanbul ahlaki deneyim bağlamında uzun süredir zaaf içinde olan bir şehir olarak resmedilmiştir. Tanyeli burada on sekizinci yüzyıldan itibaren İstanbul'un korku aracılığıyla sahiplenildiğini öne sürdüğü bir İstanbul okuması yapmıştır. Modern dünyada herkesin kendi “öteki”sini yaratmakta özgür ve beceri sahibi olduğunu düşünen Tanyeli, Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sinin de “öteki” üretimi bağlamında verimli bir zemin olduğunu öne sürmüştür. “Türk-Gayrimüslim”, “Doğu-Batı” ve “Osmanlı-Cumhuriyet” şeklindeki dikotomilerden doğan gayrimüslim, Batı ve Geç Osmanlı gibi ötekileştirmeler bunun örneğidir. Tanyeli, gayrimüslimlerin özellikle 1820 sonrasında, “öteki” haline geldiklerini ifade etmiş, onun öncesinde, etno-dinsel grupların eşitlikçi bir yapı içinde tanımlanmış olmasalar dahi birbirlerini kendi ayna imgeleri gibi görmediklerini vurgulamıştır. Eskisinden farklı ve ötekileştirme olarak tanımlanabilecek durum, ulus-devlet kurma talepleriyle ilişkili şekilde ortaya çıkmıştır. Kendisini iktidarla özdeşleştirmeyecek olan tüm Müslüman olmayan gruplar, giderek kendilerinden kuşkulanan potansiyel isyancılar kategorisine kaymışlardır. Tanyeli daha 1826 gibi erken bir tarihte bile gayrimüslimlerin ve Türk olmayanların yönetim tarafından güvenilmez uyruklar olarak nitelendiklerini belirtmiştir.

On sekizinci yüzyıldan başlayıp günümüze kadar uzanan İstanbul deneyimini toplumsal anlamda çoğullaşma, kadın, taşra, toponomi, Batı gibi korkular etrafında detaylı biçimde analiz eden Tanyeli, tüm bu süreç boyunca formdan forma girerek sürekli gündemde kalmış iki korku türü ayırt etmiştir. Bunlar Antroposen çağda antroposen gerçekliğe alışamamaktan kaynaklanan korku ve porozite (*geçirgenlik/gözeneklilik*) korkusudur. Tanyeli, on sekizinci yüzyıldan itibaren İstanbulluların her dönemde bir toplumsal gruptan diğerine geçmeye, şehirdeki mekanlarını değiştirmeye, farklı etno-dinsel gruplarla karışmaya ve diyaloglar kurmaya, kültürel tercihlerini değiştirmeye, kamusal alanı özel alana dahil etmeye, her anlamda sınırları aşındırmaya korktuklarını öne sürmüştür.

Tanyeli'nin İstanbul'un toplumsallaşmasını ve mekansallaşmasını korku yoğunluklu bir inşa olarak görmesi tartışılabilir olmakla birlikte çağdaş bir İstanbul deneyimi okuması sunması açısından önemli görülmüştür. Bununla birlikte Tanyeli'nin İstanbul'daki ötekileştirme pratiklerini modern dünyadaki “öteki” yaratma pratikleri içerisinde değerlendirip bu pratiklerin yoğunluğu ya da sonuçları noktasında hiçbir

nüansa atıf yapmaması bir eksiklik olarak hissedilmiştir. Çünkü bölümün başından itibaren vurgulanageldiği üzere dışlama, içirme, ötekileştirme, yabancılaştırma, hor görme pratiklerinin yoğunluğu ve sonuçları uç biçimiyle soykırıma kadar varabilmiş oldukça farklı tezahürlere sahiptir.

Özetle komşuluk, farklılık, başkalık, yabancı, öteki, mülteci, konukseverlik, açılma korkusu, biraradalık gibi kavramlar etrafında kurulan bütün bu tartışmalar ile, içerdiği dar mekanlarından kendi en geniş mekanına şehrin ahlaki deneyime zemin olma potansiyelleri ve imkanları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bütün bu tartışmaların gösterdiği üzere, şehirde konumlanmak bedensel bir konumlanışın ötesinde bir bilinç konumlanmasını da gerektirmektedir. Ahlaki deneyim bağlamında bakıldığında, şehirde ikamet etmenin başkalarıyla birlikte yaşamının getirdiği sürekli bir ihtimam gösterme ve görme ihtiyacı üzerinden şekillendiği görülmektedir. Bununla birlikte ahlaki davranışı yapılandıran motivasyonların ne olduğu noktasında farklı görüşlerin söz konusu olduğu da görülmüştür. Örneğin L'Heuillet yabancılığı bir başkalık olarak yorumlayıp etik ilişkiyi nezaket kuramı temelinde deneyimlemeyi mümkün görürken, Sennett farklılıkları zenginlik olarak görme ya da duygudaşlık üzerinden bir etik kaygı güdülebileceğini düşünmüştür. Levinas'ın etik sorumluluğu Tanrı'ya duyulan sorumlulukla özdeşleştirmesi de etiği dinsel, metafizik bir temelde kurma yoludur. Fakat burada şunu da vurgulamak gerekir ki ahlak düşünsel, dilsel, fenomenal düzeyde etkin biçimde tanımlanmış olmakla garanti altına alınabilir değildir. O düzeyi metinsel düzeyden ziyade, pratik deneyimde, şehrin farklılıklarıyla kurabilmiş olmakla ilgilidir. Bauer'in ahlak temelli hukuksal yapılarıyla dikkat çektiği toplumlarla kastı biraz da bu olmuştur: Şehir deneyiminin bizzat öyle oluşu.

4. BÖLÜM:

DENEYİMİN POLİTİK İMKANLARI:

DENETİM MEKANLARI

Bu bölümde, bir yaşam dünyası biçimi olarak düşünegeldiğimiz şehrin, ahlaki deneyim yanında ve bu deneyimle bazen çakışır şekilde politik/siyasi deneyim mekanı olmasının imkan ya da imkansızlık koşulları belli toplum tasavvurlarına hasredilen kavramsal tartışmalar çerçevesinde ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun için öncelikle Aristoteles ve İbn Haldun’un şehir mekanına yaklaşım biçimlerinden hareketle, belli bir toplum ideali ve bu idealin mekansal karşılığı olarak şehrin birbirini tamamlayırları, örtüşmeleri düşüncesi ön plana çıkarılacaktır. Böylece şehir özelinde politik/siyasi olan nedir sorusuna bu iki isimle birlikte giriş yapılacaktır. Sonrasında devlet fenomenine yönelik genel bir mülahaza ile modern iktidar tartışmalarına geçilecektir. Bu tartışmalarda Foucault’nun iktidara yönelik analizleri odağa alınarak beden ve mekan üzerinde işleyen iktidar pratiklerine yer verilecektir. Burada aynı şekilde modern disiplin toplumunun da bir şehir mekanı ya da mekanları çerçevesinde kuruluşu görülmüş olacaktır. Foucault’nun biyopolitika tartışmalarını iktidar bağlamında besleyen Agamben’in görüşlerine de bu bağlamda değinilecektir. Foucault’dan farklı olarak Agamben modern iktidarın farklı bir mekansal paradigmasına ve onun deneyimine işaret edecektir. Sonrasında Foucault ve Agamben’in çizgisini daha ileri deneyimler noktasında yorumlayan Byung Chul Han’a, biyopolitikadan psikopolitikaya geçildiği iddiası sebebiyle bu bölümde yer verilecektir. Son olarak da adaletin şehre yansıma tarzı sorunsallaştırılacaktır. Burada, şehirde adaletin tıpkı iktidar etkilerinin olduğu gibi gündelik hayat temelindeki somut mekansal düzeylerde varlık göstermesinin gereğine dikkat çekilecektir.

4.1.Tarihsel Perspektiflerde Şehrin Politikliği

Bölümün bu başlığı altında, toplumsal yetkinliğin şehir mekanında tezahür etmesi yargısı çerçevesine tarihsel bir perspektiften giriş yapmak amacıyla Aristoteles ve İbn Haldun’un şehir mekanına yönelik politik, siyasal düşüncelerine yer verilecektir. Burada şehrin “polis” ve “şehir” olarak politik ya da siyasal deneyimlerin mekanı olduğu yönündeki yargılar “refah”, “huzur”, “adalet”, “mutluluk”, “iyi yaşam” gibi kavramlar

bağlamında ele alınacaktır. Böylece şehrin fiziksel inşasıyla kültürel, tarihsel, politik inşası arasındaki karşılıklılıklara dikkat çekilecektir.

4.1.1.İyi Yaşam İdeali ve Polis

Aristoteles'te, bütünüyle kendine yeterliliğin sınırı olmak anlamında şehir, temelde politik bir ortaklığın ifadesidir. Aristoteles düşüncesinde insan doğası gereği kentçil [*politikon*] bir hayvan olarak görülür.⁴⁹¹ İnsanın politik oluşu diğer hayvanlardan onu farklılaştıran konuşma yeteneği temelinde söz konusu olmaktadır. Konuşma yeteneği yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlış ya da adil ya da adaletsiz olanı ifade etme gücüdür. İnsanlar doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen varlıklardır. Aristoteles'e göre, bir şehri, aileyi ya da topluluğu oluşturan şey, bu tür konulardaki ortak görüştür.⁴⁹²

Aristoteles'te insanın ve onun yaşamının nihai amacı en yüksek “iyi”nin ifadesi olan mutluluktur [*eudaimonia*]. Bu anlamıyla mutluluk insanların tüm gücünü ve iyiliğini kullanmasından doğan bir etkinliktir.⁴⁹³ Bu mutluluğa erişmenin yolu, erdeme [*arete*] uygun eylemler [*praxis*] sergileyecek, diğer bir ifadeyle iyi bir yaşam sürme yetkinliği sergileyecek bir karakter inşasından geçer. Aristoteles'e göre böyle bir kişinin şehirde [*polis*] yaşaması gerekir. Çünkü o kentçil bir hayvandır. Kentçil bir hayvan olmak, “insanın doğasının ancak bir şehirde, şehir gibi bir birlikte yaşama düzeni veya ortaklık sayesinde tamamlanabileceği anlamına” gelir. Şehir diğer ortaklıklardan farklı olarak, hayatta kalmanın ötesinde iyi yaşam için kurulmuş bir ortaklığın ifadesidir.⁴⁹⁴

Aristoteles'te iyi yaşam için kurulan ortaklık politik toplum ortaklığıdır. Bu anlamda şehir, toplumların en üstünü olarak nitelenen politik toplumun ikamet alanıdır. Politik toplum, “diğer tüm iyileri de kapsayan ve diğerlerinden çok daha ileri düzeyde bir iyiyi, insanlar için en yüksek iyiyi [*eudaimonia*] amaçlayan toplum”dur. Aristoteles'te, belli bir “iyi”ye ulaşma amacıyla bir araya gelen bu topluluğun üyeleri “erdemli bir şahsiyet” geliştirme ve bu şekilde “erdemli bir hayat”a ulaşma hedefindeki insanlar olarak resmedilmişlerdir. Bu siyasal ya da politik toplumu bir arada tutan bağlar bir yandan uhuvvet (muhabbet, *philia*, *brotherly love*) diğer yandan ise adalettir (*dike*). Adalet de uhuvvet de siyasal toplumu/düzeni tesis etme ve onu ayakta tutma şeklindeki amaca

⁴⁹¹ Aristoteles, *Politika*, trc. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Ketebe Yay., 2024), 13-15.

⁴⁹² Aristoteles, *Politika*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay., 2020), 26-27.

⁴⁹³ Aristoteles, *Politika*, trc. Furkan Akderin, 233.

⁴⁹⁴ Aristoteles, *Politika*, trc. Yasin Gurur Sev, 7.

hizmet eder.⁴⁹⁵ Aristoteles adil olana hüküm vermek anlamında adil olmanın politik olmak anlamına geldiğini ve adaletin politik ortaklığın düzeni olduğunu savunur. Dolayısıyla insanın tam olduğunda hayvanların en iyisi, yasadan ve adaletten ayrıldığında da en kötüsü olduğunu düşünür.⁴⁹⁶

Aristoteles'te şehir, soy bakımından benzer kişilerin değil, benzemezlerin kurduğu bir ortaklıktır. İyi yaşam amaçlı bir şehir ortaklığı kuran kişiler çokluğu halk [*demos*] olarak isimlendirir. Halk, soy birlikteliği temelinde kurulmuş kavimden [*ethnos*] farklı bir çokluktur. Bu bağlamda kişinin mutluluk yoluna girebilmesi için bir şehirde yaşaması yetmez. Bu şehrin aynı zamanda kendine yeter ve iyi yönetilen, iyi yasalarla idare edilen bir şehir olması da gerekir. Yani, “şehir yönetiminin veya yönetim biçiminin tek tek her bir yurttaşın mutluluğunun önünü açacak şekilde, güzelce tasarlanmış olması gerekir.”⁴⁹⁷

Aristoteles, *Politika*'da böyle bir yönetim biçiminin koşullarını uzun uzadıya tartışır ve ortak yararı gözetken yönetim biçimlerini mutlak adalete uygun yönetim biçimleri olarak niteler. Buna karşın yalnızca yönetenleri önceleyen yönetim biçimlerini ise hatalı ve sapmış yönetim biçimleri olarak belirler.⁴⁹⁸ Şehri en mutlu edecek anayasa noktasında “doğru” ve “sapkın” şeklindeki Aristotelesçi tasnife göre, herkesin menfaatini sağlamayı amaçlayanlar doğru, sadece yöneticilerin menfaatlerini amaçlayanlar ise sapkın anayasalar ya da yönetimlerdir. Doğru anayasalar yönetim erkini elinde bulunduranların niceliksel durumuna göre monarşi, aristokrasi ve *politeia* şeklinde iken tiranlık, oligarşi ve demokrasi bu anayasal düzenlerin sapmış halleridir. Aristoteles'te devletlerin ve insanların çoğu için en iyi anayasa, “orta sınıfın” hâkim olduğu anayasadır. Bu anayasa, demokrasi ile oligarşi karışımı, karma (mixed) bir rejimdir. Aristoteles'in bu karma rejim anlayışı, önce Roma'da benimsenmiş on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Avrupa'da yeniden meşhur olmuş ama özellikle ABD siyasetinin kurumsal yapılanmasında etkin olan bir anlayıştır. Bununla birlikte, M. Akif Kayapınar'ın vurguladığı üzere, Aristoteles ve takipçileri kurumsal siyaseti önemsemekle birlikte, siyaseti kurumlara indirgeme ve bağımsız değişkenliği kurumlara atfetmenin aksine büyük ölçüde *ethos* (ve *philia*) merkezli siyaset anlayışı taşır.⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ M. Akif Kayapınar, *Siyasal Düzen* (İstanbul: Küre Yay., 2022), 147-148.

⁴⁹⁶ Aristoteles, *Politika*, trc. Yasin Gurur Sev, 16-17.

⁴⁹⁷ Aristoteles, *Politika*, trc. Yasin Gurur Sev, 7-8.

⁴⁹⁸ Aristoteles, *Politika*, trc. Yasin Gurur Sev, 84.

⁴⁹⁹ Kayapınar, *Siyasal Düzen*, 122.

Aristoteles *Politika*'da yürüttüğü tartışmalar uyarınca bir şehrin taşınması gereken çokluğu ya da onun kendi kendine yeterliliğini ihtiyaçlar bağlamında şöyle özetler:

Öyleyse ilkin besinin, sonra sanatların (yaşamak birçok araç gerektirir); üçüncüsü silahların (ortaklığa katılanların içerde itaatsizlik edenleri yönetmek, dışarıda kendilerine adaletsizlik yapmaya yeltenenlere karşı koymak için silaha sahip olmaları gerekir); ayrıca hem kendi ihtiyaçlarına hem savaşa yetecek bir maddi refahın; beşincisi, rahiplik dedikleri ve aslında birincil olan dini meselelere özenin, altıncısı ve hepsinden zorunlu olan, birbirleri için neyin yararlı ve adil olduğunun yargısının bulunması gerekir. Öyleyse bunlar deyim yerindeyse her kentin ihtiyaç duyduğu işlerdir [...]. Demek ki kentin yapılması gereken bu işler etrafında bir araya gelmesi zorunludur. O halde besin sağlayacak çiftçilerin, sanatçıların, savaşçıların, zenginlerin, rahiplerin ve zorunlu ve yararlı şeylere karar verenlerin çokluğu olması gerekir.⁵⁰⁰

Politika'da altı çizilebilecek bir diğer nokta, bir toplum düşüncesine eşlik etmesi gereken mekan düşüncesine yapılan atıftır. Aristoteles polisin varoluşu için insan kadar toprağın/yerin/mekanın varlığının zorunluluğuna da işaret eder ve bu yeri/toprağı bireysel ve kamusal şeklinde ikiye ayırdığı bir formda tasarlar.⁵⁰¹ Aristoteles'in toprağa yönelik bu vurgusu, belli bir toplum olma düşüncesinin belli bir mekan kurma düşüncesinden ayrı düşünülemeyeceği şeklinde okunabilir. Bu anlamda *polis* kavramının çeşitli anlam güzergahlarına sahip olduğu görülmektedir. Türkçede de kullanılan politik, politika ve politikacı gibi kavramların kökeninde yatan polis kavramı tüm teorik ve pratik deneyimin merkezinde yer alan toplumsal ve “politik” yapının ifadesidir. Politika kavramına temel olan *polis*in ilk anlamının yaygın bir şekilde kullanılan “kent/şehir” olduğu görülür. Bir başka anlamı bireylerin şehre aitliği bağlamında ve köken ilişkisinden hareketle “ülke”dir. Yine vatandaşların “yerleşim yeri, toprağı” anlamına geldiği görülmektedir. *Polis* hem şehir anlamındaki coğrafi yerleşim yerini hem de orada yaşayan topluluğu ifade eder şekilde kullanılabilir. Dolayısıyla *polis* hem şehir hem de üzerinde yaşayan topluluğun kendisi olarak düşünülebilmektedir. *Polis* ayrıca, halkı ve şehri yöneten tüm politik idari mekanizması, kurumları, yasaları ve yöneticileriyle “egemen yapı” anlamıyla da karşımıza çıkar. *Polisten* türeyen bir başka terim *polites* ise, isim olarak “vatandaş, özgür insan”, sıfat olarak da “kente veya ülkeye bağlı, ait olan kişi” anlamına gelir. Bu kelimedenden türeyen *politikos* sıfatı ise “vatandaşlara ait, özgü, uygun olan, yakışan, sivil” anlamına gelir. *Politikos* sıfatı ayrıca “vatandaşlardan oluşan toplumda yaşamaya, toplumsal yaşama özgü, ait olan” ve yine o toplum ve şehrin başındaki “yöneticiye, devlet adamına özgü, ait olan” anlamında da kullanılmıştır.

⁵⁰⁰ Aristoteles, *Politika*, trc. Yasin Gurur Sev, 219-220.

⁵⁰¹ Aristoteles, *Politika*, trc. Furkan Akdemir, 237.

Devletin idari mekanizmasının işleyişine, devlet adamlarının ve memurların bu işleyişteki rollerine işaretlerle “kamu yaşamına, politik yaşama özgü, ait olan” anlamındaki Politikos sıfatı eril bir isme dönüştürüldüğünde “politikacı, devlet adamı” anlamını kazanmıştır. Türkçedeki “politika” kelimesi de politikos sıfatından türemiştir ve yukarıdaki anlamları göz önünde tutulduğunda, çoğul bir isim olarak politikanın “vatandaşlara, toplumsal yaşama ve kamu yaşamına özgü, ait olan tüm unsurlar” anlamına geldiği görülür.⁵⁰²

Murray Bookchin, Aristoteles’te politikanın devletten ve toplumsal yaşamdan farklı bir fenomene karşılık geldiğini belirtir. Günümüz koşullarında aralarındaki farklar silinse de toplumsal, politik ve “devletselleştirilmiş” sözcüklerinin eş anlamlı olmadığına dikkat çeker. Politik etkinliklerin devlet işleri ile aynı anlamda kullanılmasına eleştirel yaklaşan Bookchin’e göre aile, işyeri, kadın ve erkek grupları, dinsel toplantılar, sendikalar ve mesleki birlikler, bireyin kendi kişisel ve ruhani gereksinimlerini karşılamak amacıyla yarattığı ya da kendisine atalarından miras kalan şeylerdir. Devlet bu özel yaşam ile aynı türden bir fenomen değildir. “Hükümet”in bu dünyanın içine girmesi, onu düzenlemeye çalışması bu durumu değiştirmez. Bookchin bu özel dünyayı “toplumsal” dünya olarak nitelendirir ve politik alanın hem bu toplumsal olandan hem de devletten farklı olduğunu belirtir. Bookchin’e göre, politik alanın kendine özgü bir varlık olarak ortaya çıkışı düşünce tarihinde karmaşık bir yere sahip olsa da politikanın devletten ve toplumsal yaşamdan farklı bir fenomen olarak ele alınışı ilk olarak Aristoteles’te karşımıza çıkar. Bookchin’in öncelikli vurgusu *polis*’in “kent-devleti” şeklindeki yanlış bulunduğu çevirisinedir. Devlet (*State*) Latince kökenli bir sözcük olmakla birlikte etimolojik kökleri itibariyle belirsizlikler taşır. İlk anlamı itibariyle kişinin toplumsal statüsünü, yaşam biçimini ve “toplumsal itibarı”nı ifade eder. Bookchin’e göre devlet (*state*) kavramı, on altıncı yüzyılın başlarında ulus-devletler ve merkezi monarşilerin ortaya çıkışıyla birlikte, belirli bir “halk kitlesini” yönetme gücüne sahip olan profesyonel nitelikteki sivil bir otoriteyi tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, Bookchin devlet otoritesinin bu tarihlere has olmadığını Mezopotamya, Mısır, Pers ve Roma imparatorluklarının muazzam kaynakları kontrol altında tutan, milyonlarca insana hükmeden son derece profesyonel, akılcı ve bürokratik yapıdaki devletler olduğunu belirtir. Atina’daki devletin ise, oldukça sınırlı ve bütünlüğe sahip

⁵⁰² C. Cengiz Çevik, “Antik Yunan’da Felsefe Ya Da Politik Felsefe”, *Politik Felsefe Nedir?* içinde, haz. M. Ertan Kardeş, ed. Fatma Büşra Helvacıoğlu (İstanbul: Tekin Yay., 2020), 77-81.

olmayan, kalabalık köle nüfusunu idare eden bir hükümet sistemi şeklinde anlaşılabilirliğini ifade eder. Her otorite ve yönetim sistemini devlet kabul etmeyi indirgemeci bulan Bookchin, *polisi* devlet sözcüğüyle karşılaşmanın devlet kavramının yalnızca kırk bin erkek yurttaş/vatandaş için geçerli olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini belirtir. Dolayısıyla *Polis* sisteminde profesyonel nitelikte bir politikaya ve bürokrasiye rastlanamayacağını vurgular.⁵⁰³

Toplumsal ve politik alan yani aile ile kamusal alan arasındaki ayrımı ilk olarak Aristoteles'in yaptığını vurgulayan Bookchin, Aristoteles'in düşünce sisteminin merkezinde belirsiz bir fenomen olan devletin değil, *polis*in yattığını belirtir. Buna karşın günümüz düşüncesinin merkezinde ise, politika değil devlet yatar. Politikadan kasıt, “*polis* niteliği taşıyan bir sistemin idari işleridir.” “İyi bir yasal hükümete” sahip olması gereken *poliste* yasa (*nomos*), bir düzen şeklini ifade eder. İyi bir yasa iyi bir düzen anlamına gelirken, bu düzen fikri kısıtlı bir nüfus ve alanda uygulanabilirliği ile kayıtlıdır. Bookchin, Aristoteles'in görüşlerinin etik bir pragmatizm içerdiğini, “iyi yaşam” vurgusu dolayısıyla politikanın etik bağlamından soyutlanamayacağını belirtir.⁵⁰⁴ Daha da önemlisi *Politika*'da hem aklı hem de konuşmayı ima eden *logosun* şehirle desteklenmesi gerektiği fikri yatar. Bookchin'in ifadeleriyle:

Kent merkezinde ya da *polis* 'in *agora* 'nda, spor salonunda, tiyatroda, halk meclislerinde ve mahkemelerde, insanlar arası etkileşimi ve düşünce alışverişini geliştirecek zengin toplumsal etkinliklerin düzenlenmesi gerekir; insanlar arası etkileşimin zenginleştirilip etik ve düşünsel anlayışın teşvik edilmesi için insan karakterinin gelişimine ve eğitime yönelik çalışmalar yapılmalıdır; [...].⁵⁰⁵

Bookchin, *Politika*'da ev mekanının yalnızca hayatta kalmaya yönelik bir alana karşılık geldiğini, bu anlamda evin politik hayvanın beslenme, giyinme ve barınmadan oluşan biyolojik gereksinimlerini karşılamak için dönüp geldiği yer olduğunu belirtir. Marx'ın “zorunluluk alanı” dediği bu alanda erkeğin karısı, çocukları, akrabaları ve köleler bulunur. Apolitik bir “krallığın” hüküm sürdüğü evde erkek ile ev halkı arasındaki ilişkiyi belirleyen *logos* değil, gereksinimdir. Dolayısıyla köyleri etik ve kültürel yerleşimlere dönüştürerek *polisi* ortaya çıkaranlar erkekler olarak resmedilir. Bookchin'e göre bunun anlamı önce toplumsal dünyanın ortaya çıktığı sonrasında bu dünyadan politik dünyanın doğmuş olduğudur. Süreçsel bir özellik gösteren toplumsal ve politik

⁵⁰³ Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, 64-68.

⁵⁰⁴ Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, 68-69.

⁵⁰⁵ Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, 70.

kavramlarına bakıldığında sosyal gelişmenin politikayı doğurduğu görülür. Bookchin, devletin bu iki alanın dışında henüz benzersiz özelliklere sahip bir varlık olarak ortaya çıkmadığını, “yönetim”in esas olarak ailenin elinde olduğunu vurgular. Bu bağlamda *Polis* için en iyi yönetim biçiminin, “toplumun etik ve maddi açıdan en değerli tabakasının, idari işleri herkesin çıkarını gözetecek şekilde üstlendiği bir sistem olduğunu ifade eder. Bu sistem ahlaki ve maddi açıdan “iyi bir yaşam”ı aynı anda sağlayan etik bir birliğin ifadesi olmak anlamında “Meritokrasi” (*meritocracy*) olarak” adlandırılır. Bookchin, politikanın bu anlamda pratik zeka (*phronesis*) ile eylemden (*praxis*) oluşan bir etkinlik olarak anlaşılması gerektiğini belirtir.

Atina’da izlenen politikanın canlı, konuşmaya dayalı ve her anlamda kitlesel bir nitelik taşıdığını düşünen Bookchin, buna dayanarak halk meclislerini önemli kararların verildiği canlı aktif forumlar olarak resmeder. Atinalı her yetişkin erkeğin toplumsal yaşamda etkin rol oynamasını sağlayan bu forumlar, gücün kitlesel bir etkinlik olduğu yorumlarına temel olur. Bookchin’e göre, politika toplumsal yaşamın idaresine yönelik olan kitlesel bir etkinlik şeklidir. Bu kavram ne “son derece profesyonel nitelikteki yönetim sistemi olarak ele alınan devlet” anlamına gelir ne de “hayatta kalma ya da refaha ulaşma amaçlarına hizmet eden kişisel birlik şekillerini ifade eden” toplumu belirtir. Burada insan işlerine yeni bir düzen getiren politik alan adı verilen yeni bir yaşam alanı söz konusudur. Bookchin, Antik Yunan’a uzanan kökleriyle bu alanın, “kamusal alan” (*public sphere*) kavramına anlamını kazandıran bozulmamış değerlere ve uygulamalara güç vermeye devam ettiğini öne sürer. Bununla birlikte, Avrupa ve Amerika’daki politika geleneği üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğunu belirttiği Roma Cumhuriyeti’nin kamusal alan kavramı açısından Atina’yla bütünüyle ters olduğunu düşünür.⁵⁰⁶

Bookchin, cumhuriyetin Antik Yunan uygarlığındaki anlamıyla demokratik bir unsura sahip olmadığını, konuşma özgürlüğünün görece fazlalığının bu durumu değiştirmedini, çünkü bu konuşmaların politik yönden aynı seviyedeki kişiler arasındaki bir söz alışverişinden çok, Forum meydanındaki dinleyicileri etkilemek için yapılan elitist söylevler olduğunu düşünür. Demokrasi taşıdığı katılımcı nitelikte, temsil sistemine dayalı cumhuriyetten ayrılır. Bookchin, Roma’daki özgürlük (*libertas*) kültürünün politik değil, kişisel özgürlük çerçevesinde yapılandırıldığını vurgular. Roma’daki politik yaşam kavramının temelde korporatif ve hatta devletçi bir nitelik taşıdığını, kişisel yaşam ile politik yaşam arasında karşılıklı bir etkileşiminin söz konusu

⁵⁰⁶ Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, 71-75.

olmadığını belirtir. Yaşamlarında politikaya yer veren bireyler ancak Roma soyluları ve iyi aileden gelem kişilerce sınırlıdır.

Machiavelli'nin *Prens* ve *Söylevler* eserlerini örnek gösteren Bookchin, bu eserleri cumhuriyetçi ve demokratik görüşlerin çarpıcı bir karışımı olarak niteler. Bu eserlere göre politika, “aristokratik soy ağaçlarının aptal mirasçıları olan tembel, cahil ve cafcacflı görgüsüzlere ait bir imtiyaz değildir. Beceri isteyen bir zanaat olan politika, hükümdar (prens) tarafından, halka karşı nazikçe, rakiplere karşı ise insafsızca uygulanmalıdır.” Bookchin, Machiavelli'nin kendini bütünüyle politikaya adanmış liderinin yeni bir insanın ortaya çıkışı anlamına geldiğini belirtir. Bu yeni insan seküler, keskin zekalı, kurnaz Rönesans hükümdarıdır. Bookchin'e göre, burada yeni bir politik düşünce söz konusudur. Bu bağlamda yaşamsal öz, “köklerden yukarıya doğru, yani kentten ulusa doğru akar, bunun sonucunda, yurttaşlık boyutundaki demokratik düşünceler, hükümdarlıkla yönetilse bile, cumhuriyetçi devletin içine girer.”⁵⁰⁷

Bookchin ulus-devletin on altıncı yüzyıldan itibaren yükselişinin politik görüş alışverişinin çerçevesini büyük ölçüde değiştirdiğini belirtir. Önceleri yönetimin temel birimini eyalet, ulus ya da imparatorluk değil, kent oluşturmaktadır. Bookchin, idari kurumlara olan sadakati katı bir hiyerarşi ile belirlenmiş olan bir yurttaşın öncelikle kent sakini olduğunu vurgular. Kent kişisel ve politik yaşamdaki en önemli yerdir. Bir bölge ya da eyalete ilişkin olan aidiyet ikincildir. Kente sadakatin esas olduğu bu durum, ulus-devletle birlikte değişir. Bookchin politikanın ele alınış biçimin değişimini bununla ilişkilendirir. Milliyetçiliğin ve ulus-devletin yükselişiyle birlikte devlet, kent üzerinde ideolojik bir hakimiyet kurmaya başlar. Londra kenti sakinleri olmaktan “İngiliz” yurttaşları olmaya evrilen bir sadakat algısı değişimi yaşanır. Bookchin bu duruma bağlı olarak cumhuriyetçiliğin kentlerin değil, ulusların ideolojisi olduğunu, bu ideoloji bağlamındaki politikanın da devletin son derece merkezîyetçi kurumlar yoluyla idare edilmesi anlamını taşımaya başladığını öne sürer. Köklerinin bir *polis* içindeki yurttaşlık yaşamına uzandığını belirttiği politika hakkında genel bir çıkarımlar dizisi sunar. Buna göre, klasik anlamdaki politika bir halk kitlesinin varlığını her zaman şart koşar. Klasik anlamdaki kitlesel politika kavramı günümüzde olduğu üzere “seçmen” ya da “seçim bölgesi” için kullanılmaz. Kavram, açıkça görülebilen gerçek ve fiziksel bir varlığa, kitlesel politikanın mekanı olan halk meydanlarına işaret eder. Bookchin'e göre bu meydanlar politik konularla ilgili ateşli tartışmalarla, kişisel ya da mesleki sorunların

⁵⁰⁷ Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, 75-85.

konusulduğu gevezeliklerin birlikte deneyimlendiği mekanlardır. Roma’da da meclisin Forum meydanında toplandığı, halkın bu toplantılarda sesini kolayca duyurduğunu öne süren Bookchin, kitlesel politikanın karşılıklı kişisel ilişki yoluyla ve ateşli görüş alışverişleriyle ortaya konduğunu savunur. Politik meclisler, idarecilerin bir dinleyici kitlesi önünde devlet yönetme sanatlarını gösterdikleri toplantılar değil, ortak kamu çıkarları ile etik kurallar çerçevesinde bir araya gelmiş yasa yapıcı topluluklardır. Bookchin’e göre, *polis* ya da orta çağdaki kent-devletleri ya da “komünler” üzerine yazılan yazılar, politik yaşamın toplumsal yaşamın içinden çıkıp kendi özgün kimliğini kazandığını gösterir. Yunan uygarlığındaki *polis*, “günümüzdeki anlamıyla profesyonel milletvekillerinin kitleler adına görev yaptığı bir devlet olmadığı gibi insanları bir akrabalık çatısı altında birleştiren aile türü toplumsal bir varlık” da değildir. Bookchin, Aristoteles’te *philia* ya da dayanışma kavramının politik yaşamın ön koşulu olmak anlamındaki önemine dikkat çeker. Bu önem, bir idare şekli olarak ele alınan politikanın akrabalığa dayalı sorumlulukları aşan türden bir kimliğe sahip olduğunu gösterir. Aile üyeleri, birbirine karşı kan bağına dayalı erdemlere ya da kabilesel geleneklere dayanan bir sorumluluk taşıırken, yurttaşların birbirlerine karşı duyduğu sorumluluk yurttaşlık bağlarının getirdiği erdemlere ve etik kurallara dayanır.⁵⁰⁸

Bookchin’e göre, politika (doğrudan katılım hakkına sahip olan kitlelerin etkinlikleri) toplumdan (ailesel, mesleki ve toplumsal ilişkilerin kastedildiği) ortaya çıkmışsa, devlet idaresi de politikadan ortaya çıkmış görünür. Özetle Bookchin, politika ve devlet arasındaki ayrımın modern politika literatüründe yok olma eğiliminde olduğunu, “politika” kavramının günümüzde politikacının yaptığı “sanat” anlamında kullanıldığını belirtir. Politika ile devlet idaresi arasında sürmeye devam eden karmaşanın en önemli sebebinin ise, gerçek politikanın tarihsel kaynağı ve başlıca sahnesi olan kentin gözden kaybedilmesi olduğunu düşünür. Kentin düşünce dünyasının içinden çıkarıp atılmasına itiraz eden Bookchin, onun politik, etik ve ekonomik teorilere kaynak oluşturduğunu vurgular. Etik bir birliğin ifadesi olduğunu düşündüğu kentin tekrar gündeme getirilmesi gereğine işaret eder. Yeniden eleştirel bir biçimde ele alınması gereken politika kavramının da aileyi, işi, dostluğu, sanatı ve değerleri, geniş ve çok yönlü bir yurttaşlık bağlamını taşıması gerektiğini savunur. Bookchin’e göre, yurttaş kavramı *philia*, otonomi, akılcılık ve yurttaşlık sorumluluğu gibi klasik idealleri içinde barındırır. Yunanistan’daki meclisler, Orta çağ Avrupa’sındaki komünler, New England’daki

⁵⁰⁸ Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, 85-88.

kasaba meclisleri ve Paris'teki devrimci seksiyonlar sıradan yurttaşın politik teorisinin ön safında yer almasının örnekleridir. Bookchin'de kent üzerine tartışmak yurttaş tartışmak demektir. Dolayısıyla onun düşüncesinde, etkin yurttaşlığın gelişmesini teşvik eden kurumsal yapılardan yoksun bir kent, sadece yapılardan, caddelerden ve meydanlardan oluşan bir karmaşadır, şekilsiz bir yığındır.⁵⁰⁹

Bookchin, politikanın diğer “toplumsal” etkinliklerden ayrı bir fenomen olduğu görüşünün yalnızca Aristoteles'te değil, siyaset felsefecisi Hannah Arendt'in düşüncelerinde de bulunduğunu vurgular. Arendt'in düşüncesinde politika, “başkalarıyla birlikte eylemek, kamusal alanda onlarla yan yana görünürlük kazanmak, dünyaya eylem ve sözleriyle dahil olmak ve böylece ‘biri’ haline gelip yepyeni bir şeyleri başlatabilmek” anlamını taşır.⁵¹⁰ Arendt'te dünya insanların “arasında” olan -çoğul insan varoluşu için bir görünüm alanı- fikir alışverişi ve kolektif eylemle yaratılan bir fenomen olarak anlaşılır. Arendt politikayı (*politics*) “bilgi ve hakikat” probleminden ziyade “yargı ve karar” etrafında ele almaktadır. Bunun gerekçesi politikanın fikir alışverişine bağlı şekilde insan çoğulluğu arasında gerçekleşmesi ve ikinci olarak da insan ilişkilerine yönelik olumsal olgularla ilgili olmasıdır.⁵¹¹ Hannah Arendt, Heidegger'deki “çokluğu” sahiciliğin önündeki engel değil, bir insanlık koşulu olarak alıp olumlar. Bu nedenle onun düşüncesi Heidegger'in fenomenolojisinin politikaya uygulanmasından ziyade, ona karşı üstü örtülü bir polemik girişimi olarak yorumlanır.⁵¹²

Siyasi düşüncenin gerçek siyasi olaylardan doğduğunu savunan Arendt, genel olarak düşüncenin yaşanan/deneyimin konusu olan olaylardan doğduğunu belirtir. Yine düşüncenin yönünü belirlemede rehberlik eden de bu deneyimlerdir.⁵¹³ Arendt siyasi bağlamda özgürlük problemini ele almak istediğinde, özgürlük fenomeninin hiçbir surette düşünce alanı (*rasyonel*) içerisinde ele alınabilecek bir fenomen olmadığı iddiasıyla hareket eder. Arendt'e göre, “felsefi gelenek özgürlüğü özgül alanından, yani siyasal alandan ve genel olarak beşeri meseleler alanından uzaklaştırarak, bir iç alana, içe bakış olan iradenin alanına kaydırmakla, insani deneyimde verildiği şekliyle özgürlük

⁵⁰⁹ Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, 88-91.

⁵¹⁰ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, trc. Bahadır Sina Şener ve Onur Eylül Kara (İstanbul: İletişim Yay., 2017), 17.

⁵¹¹ Yasemin Sari, “Hannah Arendt and The Role of Truth in Politics”, in *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, ed. Michael Hannon and Jeroen de Ridder (New York: Routledge Press, 2021), 56.

⁵¹² Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 18-19.

⁵¹³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 34-36.

düşüncesini netleştirmek bir yana yok etmektedir.” Arendt için özgürlük gündelik hayatın bir olgusu olarak siyasal alanda eylemek suretiyle deneyimlenen bir şeydir.⁵¹⁴

Arendt, siyasal olmayan içsel özgürlük kavramını eleştirir ve insanın önce dünyevi, elle tutulur bir gerçeklik olarak özgürlüğü tatmış olması koşuluyla içsel bir özgürlüğün de konu edilebileceğini savunur. Dolayısıyla siyaseten temin edilmiş bir kamusal alanın yokluğu özgürlüğün kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekanın yokluğu demektir. Özgürlük ve siyaseti birbiriyle çakışan ve bir madalyonun iki yüzü gibi birbiriyle ilişkili gören Arendt, kendi çağının siyasi deneyimlerindeki bu çakışma eksikliğinden dem vurur. 19. ve 20. yüzyıllarda siyaset bilimleri ve sosyal bilimler özgürlük ile siyasal yaşam arasındaki uçurumu büyütmüş ve özgürlüğün siyasetin bittiği yerde başladığı şeklindeki inancı beslemiştir. Arendt, modern dönemde siyasal alanla bütünüyle özdeşleştirilen yönetim olgusuna özgürlükten ziyade, toplumun ve bireylerin yaşam süreçlerinin ve çıkarlarının hamisi gözüyle bakıldığını belirtir. Güvenlik konusunun belirleyici bir ölçüt olmasının bunda etkili olduğunu düşünen Arendt, burada özgürlüğün siyasal yaşamın siyaset dışı amacını bile oluşturamadığını, tamamen marjinal bir fenomen olarak kaldığını savunur. Özgürlüğü siyasal yaşamdan ayırma yönündeki eğilimlere karşın Arendt, özgürlüğün siyasal yaşamın varoluş nedeni olduğunu ve bu özgürlüğün de esas olarak eylemde deneyimlenebilir olduğunu öne sürer.⁵¹⁵

Arendt gösteri sanatları ile siyasal yaşam arasında bir benzerlik var sayar. Buna göre, her iki grup da “iş”leri için kamusal olarak düzenlenmiş bir mekana ihtiyaç duyar. Fakat bu kendiliğinden ortaya çıkan bir mekan değil, bir tercih olarak ortaya çıkarılması gereken bir mekandır. Arendt, Yunan *polis*’ini böyle bir tezahür mekanını ortaya çıkaran “yönetim biçimi” olarak idealize eder. Dahası sadece Antik siyasi toplulukların özel olarak özgür insanlara hizmet amacıyla kurulduklarını düşünür. Arendt bunu siyasallık ve özgürlük ilişkisinin görülebileceği bir deneyim olarak alır. Buna göre, *Polis* anlamında kavranıldığında siyasallığın amacı ya da varoluş nedeni, “özgürlüğün virtüözlük olarak görünür olabileceği bir mekan oluşturmak ve bu mekanı muhafaza etmektir.” Bu alandaki özgürlük, dünyaya ait elle tutulur bir özgürlüktür. Arendt’in iddiası üzere, bu tezahür mekanında boy gösteren her şey, eylemin doğrudan sonucu olmasalar bile, tanım gereği siyasaldırlar.

⁵¹⁴ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 205-207.

⁵¹⁵ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 209-213.

Aristoteles'teki özel-kamusal ayrımı devralan Arendt, özgürlük kavramını siyasal alanda yaşanan deneyimlerden türetme gayretini tuhaf bulanlar karşısında bu ayrımı tekrar onaylar. Buna göre, özgürlük irade ve düşüncenin bir niteliği değil, eylemin niteliğidir. Özgürlüğü insandan talep eden kamusal alanın doğasıdır. Bu alanın asıl ilgisi bireysel yaşamlar ve onlarlar bağlantılı çıkarlar değildir. Kamusal alan, “ailenin ve evin himayesinde her şeyin yaşam sürecinin güvenliğine hizmet ettiği ve hizmet etmek zorunda olduğu özel alanla en sert karşıtlık içinde bulunur.” Arendt'e göre, özgürlük ile siyasallık arasındaki karşılıklı bağımlılık modern çağın toplum teorileri ile karşıtlık içindedir. Dahası özgürlüğün başkalarıyla birlikte değil, kişinin kendisiyle etkileşim içinde tecrübe edildiği düşüncesini besleyen bir felsefi gelenek söz konusudur.⁵¹⁶

Özetle Arendt'te özgürlük, Yunan ve Roma Antikitesi'nde kent devletinin ve yurttaşlığın özünü oluşturmadaki gibi münhasıran siyasal bir kavramdır. Arendt, felsefi siyasal düşünce geleneğinin polis ve yurttaşlık olgularıyla karşıtlık taşıdığını ileri sürer. Bu durum aslında filozofun yaşam tarzının siyasal olana zıt biçimde idealize edilmesini de açıklar. Bu geleneğin aksine Arendt özgürlüğü yapmanın ve eylemin yardımcısı olarak düşünür. Siyasi bir deneyimin ifadesi olan Roma Kenti'nin kuruluşunu da başlama olarak özgürlük şeklinde açıklar.⁵¹⁷ Bu özgürlüğün kendini mekanda görünür kılmasıdır aynı zamanda. Arendt günlük yaşama bağlı kalarak özgürlük ve mekanı ayıramaz kılar ve bunu şöyle izah eder:

[...] özgürlük, kendine özgü bir “erdem”i ve virtüözlüğü olan bir varoluş tarzı olarak değil de yeryüzündeki bütün yaratıklar arasında sadece insanın layık olduğu, neredeyse bütün etkinliklerinde izine ve belirtilerine rastlayabileceğimiz ama buna rağmen ancak eylem kendi dünyevi mekanını yarattığında ve özgürlük gizlendiği yerden çıkarak bu mekanda kendini görünür kıldığında tam anlamıyla gelişme imkanı bulan yüce bir bağış olarak tecrübe edilir.⁵¹⁸

Sonuç olarak Arendt yeryüzünü insana değil, insanlara has olmaklığıyla yani çoğulluğuyla öne çıkarırken, özgürlüğü gündelik hayat ve mekanla kayıtlarken, eylemeye ve yapmaya böylesi anlamlar yüklerken aslında en temelde dünyayı “sorumluluk alanı (*place of responsibility*)” olarak görmesinden hareket etmektedir.⁵¹⁹ Dolayısıyla Eski Roma'nın, Atina ve diğer Yunan *polis*'lerinin kişilik özelliği olarak yükümlülük ve ödev

⁵¹⁶ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 215-221.

⁵¹⁷ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 221-235.

⁵¹⁸ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 236-237.

⁵¹⁹ Sari, “Hannah Arendt and The Role of Truth in Politics”, 63.

duygusunu öne çıkarması,⁵²⁰ Arendt'in Aristoteles'in düşüncelerine ve *polis*'in mekansallığına olan ilgisinin sorumluluk anlayışıyla da ilişkili olduğunu gösterir.

4.1.2. Refah Toplumu, Devlet ve Şehir

Metodolojik olarak fenomenoloji ile hareket ettiği düşünülen⁵²¹ İbn Haldun, geliştirdiği toplum ve buna bağlı siyaset düşüncesiyle evrensel geçerlilikler ortaya koyma yetkinliği ile öne çıkan bir isimdir.⁵²² Dahası onun düşünceleri mekandan ayrı okunamayan, hatta mekan merkezli olarak görülebilen bir mahiyet taşırlar.⁵²³ Birinci bölümde Heidegger'in insanı zorunlu ya da doğal olarak birlikte-varolan bir varlık olarak tasvir etmesine benzer şekilde İbn Haldun da insanın iradi değil, "zorunlu olarak" diğer insanlarla birlikte yaşamak durumunda olan bir varlık olduğu görüşünü taşır: "İnsanın varoluşunun imkanı, diğer insanlar ile birlikte yaşamasıdır."⁵²⁴ Bu zorunluluk İbn Haldun'da umranı ortaya çıkaran bir etken olarak anlaşılmaktadır.⁵²⁵ Aynı şekilde İbn Haldun'un asabiyet kavramını yerleştirdiği bağlam da bu zorunluluk düşüncesidir.⁵²⁶

İbn Haldun'un düşüncesinde insan, varoluş şartları açısından toplumsallığa, toplumsallık asabiyyete, asabiyyette de mülke (devlete) yönelir şekilde varlık gösterir.⁵²⁷ İbn Haldun'da teknik bir terim olarak kullanılan asabiyet, her düzeydeki toplumsal eylemin gerek-şart unsuru olma tarzında bir işlev taşır. Toplumsal varoluşun esası, siyasal oluşum ve dönüşümlerin temel dinamiği ve de tarihsel akışın motor gücü olan asabiyet, bir topluluğu "devlet" olma seviyesine ulaşana değin tahrik ve motive eden temel nosyondur. Kapsadığı geniş anlamla asabiyet "zaman zaman sosyal dayanışma (*solidarity*) grup hissiyatı (*group feeling*), toplumsal ruh (*Gemeinsinn*), askeri güç (*mortal spirit*), yiğitlik/bahadırılık (*valour*) ve bir toplumun yaşam gücü (*Lebenskraft*, *esprit de corps*) gücü" gibi ifadelerle karşılanır. Bu haliyle asabiyet, "bir insan

⁵²⁰ Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, 81

⁵²¹ Tahsin Görgün, "İbn Haldun", *Klasik İslam Düşüncesinin Üç Sütunu* içinde (İstanbul: Türe Yay., 2023), 210.

⁵²² Kayapınar, *Siyasal Düzen*, 163-165.

⁵²³ Emin Selçuk Taşar, "İbn Haldun'da Şehir: Şehrin Fizikselliğini Toplum Üzerinden Okumak", *Ekoller ve Kurumlar – Düşünce Bilimleri* içinde, ed. M. Nesim Duru ve Kamuran Gökdağ (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yay., 2022), 362.

⁵²⁴ Tahsin Görgün, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 16 (2006): 199.

⁵²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 2016), 571.

⁵²⁶ Görgün, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği", 199.

⁵²⁷ Görgün, "İbn Haldun", 199.

topluluğunu siyasal/politik bir topluma dönüştüren psiko-sosyal bir unsur, bireyi içinde bulunduğu toplumun anlamlı bir parçası kılan aidiyet hissidir”.⁵²⁸

İbn Haldun’un düşüncesinde asabiyet temelli toplumsal eylem en yüksek görünümüne devlet kurmakla erişir. Toplumsallığa bağlı zaruretlar sadece bir toplum içerisinde ve dayanışma sayesinde karşılanabilmektedir. Bununla birlikte, insanın insana karşı sergilediği tutumlar çeşitlidir. İnsanın tabiatındaki toplumsal oluş zorunluluğu, insanların hemcinsleri tarafından canları ve malları dolayısıyla tehdit edilmesi olgusunu da içinde barındırır. İnsan dayanışma içinde olduğu insanlar kadar, kendisini onlara karşı korumak zorunda olduğu insanlarla da karşı karşıyadır. Toplumsal oluşta bu korunma, gözetme zorunluluğu her kişinin kendi üstlendiği tarzda değil, otoriteye devredilmiş şekilde karşımıza çıkar. İnsan toplumuyla birlikte o toplumun içinden bir otoritenin de (vazi) ortaya çıkması zorunlu addedilir.⁵²⁹ İbn Haldun yerleşik (hadari) yaşayan insanlar için bunun özellikle böyle olduğunu, burada zorunlu olarak bir idarecinin varlık gösterdiğini vurgular. Bu aynı zamanda böylesi toplumlardaki insanların kendileriyle ilgili kararlar noktasında başıboş hareket edemeyecekleri, belli bir düzene tabi olmaları anlamına da gelir.⁵³⁰

İnsanların birbirine zulmetmesini ve düşmanlığını engelleme adına varlık gösteren otorite, birlikte yaşamının imkanındır. Bu otorite gerektiğinde zor kullanacak bir gücü elinde bulundurmamak durumundadır. Bu güç tek bir insanın sahip olduğu değil, asabiye dayalı toplumsal bir güçtür. Bu güç, tabiatı gereği daha fazla güç talebine yol açar. Bu talep, başka insanlar üzerinde “güce dayalı bir üstünlük” noktasına ulaştığında “mülk” ve “meliklik” ortaya çıkar. Daha zayıf asabiyetleri de kendi asabiyetine dahil eden bu asıl asabiyet, gücünü daha uzağa, daha fazla güce ve hakimiyete taşır. Bunun sonucunda, “devlet denilen ve mülkün daha da güçlü şekli olan toplumsal bir varlık şekli” ortaya çıkar. Dolayısıyla İbn Haldun’da tarihi-toplumsal varlık alanı aynı zamanda bir güç oluşturma ve güç talebi alanıdır.⁵³¹

İbn Haldun, mülk ve siyaseti insanlara ait bir tür “üst ve üstün varlık alanı” olarak görür. Mülk ve siyaset, bir tür gücü ve ahlakı gerektirir. Asabiyet olmadan mülk olamayacağı gibi, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini kuran düzen olmadan da mülk varlığını sürdüremez. Bu düzen (*hılal*) asabiyet sahibi bir grubun kendisi için esas aldığı

⁵²⁸ Kayapınar, *Siyasal Düzen*, 163, 169-170.

⁵²⁹ Kayapınar, *Siyasal Düzen*, 171, 190-191.

⁵³⁰ Görgün, “İbn Haldun”, 224-225.

⁵³¹ Görgün, “İbn Haldun”, 235-237.

ahlaki tutumları, kendilerini bu tutumlarla sorumlu görmelerini ve bu tutumların da diğer insanlar tarafından biliniyor olması durumunu ifade eder.⁵³² İbn Haldun'da mülk ve siyaset itibari bir varlık alanında geçerlilik arz eder. Yani bunların kendinde bir varlığı yoktur, kurgusaldır. Asabiyet, mülk ve siyaset insanların kendi yükledikleri anlamlarla ve daha sonra buna uymaları dolayısıyla vardır. İbn Haldun, insanların birlikte yaşama zorunluluğunun fiziki yeri kendi imkanları ve amaçları doğrultusunda inşa etmeleri anlamına geldiğini, hatta umranın yeni bir alem/dünya inşası, yeni bir yaratma (*halku'n cedit*) olduğunu düşünür.⁵³³ Dolayısıyla Heidegger'deki inşa nosyonunun, İbn Haldun'da toplumsal bir etkinlik olarak anlaşıldığını söylemek mümkündür. Fakat bu çoğulluk bir "herkes" belirsizliğinde ya da olumsuzluğunda değil, ortak kaygıları, değerleri, arzuları, tercihleri, gayeleri olan tanımlı ve öyle tanımlanmak isteyen dayanışma halindeki insanlardan oluşur görünmektedir.

İbn Haldun'da devlet öncelikle merkezindeki güçle, mekanı iç ve dış tehlikelere karşı koruyuculuğuyla kristalize olur. Surlar mesela şehri dışarıdan gelen tehditlere karşı koruyan mekansal unsurlardan biridir. Ama sınırları itibariyle surla çevrilemeyecek şehirler de söz konusudur. İbn Haldun Bağdat'ı, Kurtuba'yı, Kayravan'ı surla çevrilemeyecek sınırlara sahip şehirlerin örnekleri olarak sunar.⁵³⁴ Bununla birlikte, mülkün sahiplerinin kaygısı güvenlikle sınırlı değildir. Asabiyetin gücünün devlet bazında şahsileşmesiyle insanların refah, rahat ve sükun arayışı da karşılık bulmaya başlar. İbn Haldun'a göre tek başına şana sahip olmak, refah, rahat ve sükun mülkün tabiatıdır.⁵³⁵ "Şehirler, refah ve onun vasıtalarından matlup olan gayenin hasıl olması durumunda, milletlerin karar kılmak için edinmiş oldukları ikamet yerleridir. Bu duruma gelen milletler rahatı ve sükunu tercih eder."⁵³⁶ İnsanlar rahat ve refahın gereği olarak bina inşa eder, şehir kurarlar. İbn Haldun, şehirlerdeki yapıların özel kişilere değil, topluma mahsusluğunu vurgular ve şehirlerin inşa edilmesinde mülkün (hanedanlığın) ve devletin mevcudiyetinin esas olduğunu savunur.⁵³⁷ Dolayısıyla şehirlerin ortaya çıkması devletin ortaya çıkmasından sonra mümkün görünür. Diğer bir ifadeyle iktidar şehirden önce gelir. İbn Haldun'un yaşadığı dönem dikkate alındığında, şehirlerin hemen hemen hepsinin bir devlet tarafından kurulmuş olduğu, devletin yıkılmasıyla da bu şehirlerin

⁵³² Görgün, "İbn Haldun", 245-241.

⁵³³ Görgün, "İbn Haldun", 187.

⁵³⁴ Taşar, "İbn Haldun'da Şehir: Şehrin Fizikselliğini Toplum Üzerinden Okumak", 357.

⁵³⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 388.

⁵³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 635.

⁵³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 629-630.

harap olduğu vakidir.⁵³⁸ Bununla birlikte, İbn Haldun, harap olmayıp ikinci bir hanedanlığın iktidarında ömrüne yeni bir ömür eklenen şehirlerin varlığını da göz önünde bulundurur.⁵³⁹ Her iki durumda da devlet ya da iktidar/otorite olgusu, şehir hayatının bir gereği olarak karşımızda durur. Özetle,

mülke yani yönetime, devlete ya da siyasete erişmiş toplumlar her daim şehre ihtiyaç duyarlar ve söz konusu ihtiyaç, gayeyi zorunlu olarak şehre yöneltir. İster çevresindekilerden yararlansın isterse de yeniden kurmak zorunda kalsın, şehir ilk toplumsallaşmanın gayesi, mülkü elde edenin ise zorunlu olarak kurduğu bir yerdir.⁵⁴⁰

İbn Haldun'un baz aldığı coğrafi bölgeyi dikkate alan Oleg Grabar da devleti şehrin uzantılarından ya da ona uzanan bir olgu olarak değerlendirir. Grabar, burjuvazi dediği ve Müslüman toplum düzeyini yansıttığını düşündüğü “mülk sahibi” tüccar kesimi merkeze alarak bir şehir okuması sunar. Bu kesim siyaset ve inanç konularında faal bir asilzade sınıfı olarak nitelendirilir.⁵⁴¹ Grabar, ele aldığı şehirler söz konusu olduğunda, bu şehirlerde yaşayan insanların aidiyet duygularının yaşadıkları şehirle kaim olduğunu, başka bölgesel aidiyetler taşımadıklarını belirtir. Grabar, şehrin fizikselliğini daha ziyade burjuvazi dediği kesim üzerinden resmederken devlet dediğimiz olgunun şehre dahiliyetini de konu edinir. Burada devletten kasıt, “Müslüman dünyasının kısımlarını birleştirmeye meyleden toplumsal, siyasi veya diğer güçlerin bir bileşimi”dir. Dikkate alınan dönem ve coğrafya açısından bakıldığında bu dahiliyet farklı biçimlerde gerçekleşmiştir. İsfahan örneğini veren Grabar, İsfahan'ın birkaç köy ile küçük bir şehir merkezinden oluştuğunu ama sonrasında şehre atanan otoritenin bu ayrı yapılarını birleştirdiğini belirtir. Yani İsfahan'ın hem yerel hem de dışarıdan bir otoritenin eyleminin ürünü olarak doğduğunu vurgular. Başka bazı şehirlerin ise tamamen resmi yaratımlar olduğunu ve bu şehirlerin “buyruk” şehirleri olarak bilinen geniş bir gruba ait olduklarını ifade eder. Grabar'a göre, bunlar burjuvazinin pek rol oynamadığı Samarra gibi bütünüyle imparatorluk yaratımı ya da Bağdat, Timmel, Sultaniye ve Kahire gibi büyük şehir merkezlerine dönüşmüş hanedanlık şehirleridir. Grabar, nihai karakteri ve

⁵³⁸ Görgün, “İbn Haldun”, 282-283.

⁵³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 630.

⁵⁴⁰ Taşar, “İbn Haldun'da Şehir: Şehrin Fizikselliğini Toplum Üzerinden Okumak”, 355-356.

⁵⁴¹ Grabar, “Şehirler ve Yurttaşlar”, 209-210.

gelişimi büyük farklılıklar taşısa da bütün “buyruk” şehirlerinin başlangıçlarını devlete borçlu olduklarını belirtir.⁵⁴²

Tarihsel perspektiften baktığımızda şehir mekanının siyasal/politik deneyimlere sahne olduğu gerçeği Grabar’ın şu ifadesinde açıkça vurgulanmaktadır: “Çok az sayıda kent merkezi, erken dönemde ‘devlet’ denen yapının yani şehrin kendisinden daha geniş bir varlığı yansıtmaya meyilli olan ya da şehirde doğanlardan farklı ama onları yöneten birey ve gruplardan oluşan idari, askeri ve ideolojik güçler bloğunun varlığından kaçabilmiştir.”⁵⁴³ Bazı anıtsal mekanlar devletin varlığının şehirdeki görünürlükleridir. Kale örneği üzerinden bu biçimlere değinen Grabar, onun ordu için müstahkem bir kapalı alan olmanın ötesinde camisi, sarayı, sarnıçları, evleri ve benzeri yapılarıyla mini bir şehir olduğunu belirtir. Ana şehri kontrol eden ama ondan farklı olan ayrı ve sınırlı bu kentsel bütünün en yetkin örneği Granada’da inşa edilen Elhamra’dır. Saray, kale, tahkimatlar ve onların kapıları, camiler bunlar devletin şehirdeki görünürlüğünün mekansal örnekleridir. Grabar bu net biçimler dışında, o derece net formlar taşımaları da hapishane ve bazen darphaneyi de bu örneklere dahil eder. Ve bunlara iyi bilinen meydan ve rabba örneğini de ekler. Dönem açısından meydan, şehir surları içinde ya da kenarında bulunan büyük açık mekandır. Rabba ise şehrin içinde bulunan açık alandır. Grabar, bu alanların çoğunun öncelikle devlet için kullanıldığını ama pazar yeri olmak gibi başka amaçlarla da kullanıldığını belirtir. Birçok şehirde meydanın şehrin fiziksel gelişiminin önemli bir parçasını oluşturduğunu vurgular. Fakat bu gelişimde İran özellikle önemlidir. Çünkü meydan burada neredeyse tüm şehir faaliyetlerinin merkezi olma niteliği kazanır. Ve ayrıca çarpıcı bir mimari form olarak da karşımıza çıkar.

Grabar, devlet tezahürü olarak saydığı bu mekansal örneklerle birlikte, polis kuvvetini (*şurta*) ve uygulanma biçimleri açık olmayan vergi tahsillerini de devlet otoritesinin şehrin günlük hayatına doğrudan dahli olarak değerlendirir. Bu devlet suyun temini, caddelerin bakımı gibi şehrin içinde büyük sorumluluklar üstlenen bir resim sunar. Yine Grabar, pek çok kervansarayın inşa ve bakımının hükümdarlar ve askeri düzen tarafından sağlandığına dikkat çeker.⁵⁴⁴ Bütün bunlarla birlikte Grabar, dışarıdan valilerin askeri aristokrasisinin gücün çoğunu elinde tutmasına karşın, şehrin o dönem ve coğrafya açısından yerel brujuvazinin dünyası olduğunu belirtir. Müslüman coğrafyanın sıklıkla şehir yaşamıyla kristalize olan bir yapıya sahip olduğunu, sert bir kurumsallıkla

⁵⁴² Grabar, “Şehirler ve Yurttaşlar”, 212-214.

⁵⁴³ Grabar, “Şehirler ve Yurttaşlar”, 225.

⁵⁴⁴ Grabar, “Şehirler ve Yurttaşlar”, 226-228.

resmedilemediğini vurgular. Fakat Grabar, bu kurumsal esnekliği zamana ya da başka bölgelere uyumlanma başarısı olarak değerlendirir ve şehrin kendisini boğabilecek kurumları ortaya çıkarmadığını vurgular.⁵⁴⁵

Devletin şehirdeki mekansal tezahürlerine yönelik bu argümanlardan sonra *Mukaddime*'nin tartışma konularına dönecek olursak, İbn Haldun'un ister Müslüman isterse de farklı hükümdarlıkların, toplumu oluşturan insanları sevk ve idarede akli siyaseti esas aldıklarını savunduğu görülür. İbn Haldun'a göre akli siyaset iki çeşittir. Birinci tür siyasette, toplumun umumi maslahat ve menfaati esas alınıp sultanın hususi maslahat ve menfaatleri ona tabi kılınır. İkinci tür akli siyasette ise, bunun tersi söz konusu olur. İbn Haldun bu siyaset yaklaşımı uyarınca, kendisini takdir ve faraziye cihetiyle düşündüklerini iddia ettiği filozoflardan ayırır. Bu cihete örnek olarak da ideal şehir (*medinetü'l fazıla*) tasavvurunu gösterir.⁵⁴⁶ Bu bağlamda İbn Haldun'un yönetim şekli ve o yönetime tabi insanların karakterleri arasında kurduğu doğrudan bağ önemlidir. Şöyle ki, şayet yönetim, "refik" ve "adil" ise insanların tabii ve fitri tavırlarının gelişmesi mümkün olur. Buna bağlı olarak ikinci tabiatları kendilerine güven şeklini kazanır. Bunun aksine, yönetim tahakküm (baskı), korku ve zorbalığa dayanıyorsa bu durumda insanların metanet ve mukavemet kabiliyetini yok eder. İbn Haldun'un üçüncü bir yönetim biçimi daha vardır ki bu insan karakteri üzerindeki olumsuz sonuçları sınırlı kalan bir biçimdir. Doğrudan zorbalık sergilemeyen bu yönetim çocukluktan itibaren terbiye ve eğitim yolunu tercih eder.⁵⁴⁷

İbn Haldun'un toplumsallıktan asabiyete, asabiyetten mülke, mülkten de devlete ve şehir kurmaya değin çizdiği bu dinamik sahne, mutlak kalıcı değildir. Bunlar her zaman bozulmaya, bir sona mahkum olarak var olurlar. Dolayısıyla toplumlar ve siyasal örgütler sürekli bir metamorfoz içerisindeyler.⁵⁴⁸ İbn Haldun'un argümanlarının evrenselliğine yapılan baştaki atıf onun görüşlerinin modern düşünürlerle birlikte okunabilmesiyle de ilişkili görülebilir. Bu anlamda İbn Haldun'un toplumsal oluş ve bozuluş sahnesinde devlete/siyasete atfettiği anlamla, Ricoeur'ün kurucu, organize edici imkan olarak gördüğünü söyleyebileceğimiz devlet ve siyaset yaklaşımında birbirini çağrıştıran nüanslar olduğu görülmektedir. Ricoeur siyaseti "devletin en geniş anlamıyla tanımlanması şartıyla, tarihsel toplumların hayatında devlet tarafından oynanan merkezi

⁵⁴⁵ Grabar, "Şehirler ve Yurttaşlar", 232-233.

⁵⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 571.

⁵⁴⁷ Görgün, "İbn Haldun", 225.

⁵⁴⁸ Kayapınar, *Siyasal Düzen*, 171.

rol ile geniş bir şekilde” tanımlama gereğine inanır. Bir devlet halinde organize edilen topluluk tasavvurunu esas alan Ricoeur, organizasyon teriminden ne anlaşılması gerektiğini ise şöyle açıklar: “Organizasyon terimiyle tarihsel bir toplumu organik bir bütün yapan kurumlar, işlevler, sosyal roller, eylem alanlarındaki farklılık arasında bağlantı kurmayı anlayacağız.” Ricoeur bu kabulüne dayanarak toplumu organize eden şeyin devlet olduğunu, dolayısıyla devletin tanımında şiddetin esas alınamayacağını savunur. Ricoeur’de devleti tanımlayan şey onun gayeliliği, yani tarihsel topluma kendi tarihini yapmakta yardımcı oluşudur. Devlet bu pozisyonu sebebiyle kararların merkezi olabilmektedir.⁵⁴⁹

Tahsin Görgün, İbn Haldun’daki mülk kavramının günümüzde kabaca ulus-devlete tekabül eden bir kavram olarak anlaşılabilirliğini vurgular.⁵⁵⁰ Bu vurgudan hareketle genel bir devlet fenomeni tasavvuru sunulacak ve sonrasında modern dönem iktidar ve mekân tartışmalarına geçilecektir.

4.1.3. Güvenlik ve Özgürlük Sarmalında Devlet

Aristoteles ve İbn Haldun’un görüşleri uyarınca polisin/şehrin hem yatay düzlemdeki toplumsal ilişkilerin hem de dikey biçimdeki siyasal ilişkilerin bedenlendiği mekan olduğu görülmektedir. Kayapınar bu görüşü uyarınca şöyle bir formülasyona gider: “İnsan tabiatı itibarıyla toplumsal ve siyasaldır”. Kayapınar’a göre, insani varoluşun bir toplumsallığa ve siyasallığa bağlı olduğu tartışmasız ise de bu toplumsallığın ve siyasallığın niteliği hakkında böylesi bir ortak görüş söz konusu değildir. Bununla birlikte insanın biyo-psişik bir varlık oluşu dolayısıyla, toplumsal-siyasal düzenin hem bedensel bütünlüğü hem de ruhsal bütünlüğü gözetir şekilde yapılanması gerektiği açıktır. Bedensel bütünlük insanın fiziksel varoluşunu, ruhsal bütünlük ise, en üst noktada insanların kendilerini gerçekleştirebilme imkanı demek olan manevi varoluşu ifade eder. Siyasal/politik hayatta bir “ikilem” olarak tezahür eden bu durum çağdaş terminolojideki “güvenlik” ve “özgürlük” ikilemine karşılık gelir.

Toplumsallık söz konusu olduğunda, insanların ihtiyaçlarını giderme adına birbirleriyle dayanışma, ünsiyet halinde olmaları yanında, kendilerine yönelik bir saldırganlık karşısında “engelleyici” bir güç ihtiyacı duymaları da o toplumsallığa bağlı

⁵⁴⁹ Paul Ricoeur, “Siyaset ve Ahlak”, *Siyasi Hermenötik* içinde, ed. Burhanettin Tatar (İstanbul: Vadi Yay., 2018), 140-142.

⁵⁵⁰ Görgün, “İbn Haldun’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği”, 200.

olarak ortaya çıkan bir durumdur. Kayapınar'a göre, güven ve barış temelli bir toplumsallık adına hiyerarşik bir iktidar yapılanması zorunlu olmuştur. Bu anlamda "Devlet" denilen kurum iktidar temerküzünün en üst düzeydeki bedenlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, iktidar temerküzü toplumdaki menfaat, anlayış ve kudret farklarından ötürü çok taraflı, çok yönlü ve karmaşık bir süreçtir. Dolayısıyla sürecin tek-yönlü ve doğrusal değil, çok yönlü bir ilişkiler ağı şeklinde anlaşılması gerekir. Bir toplumda iktidar ilişkilerinin bu şekilde kurulmuş olması orada siyasallığın da başladığı anlamına gelir.

İktidar temerküzünü nasıl anlamak gerekiyor? Kayapınar'a göre, bu salt fiziksel güçle sağlanan bir durum değildir. Tarih boyunca iktidar temerküzü, İslam siyasal düşüncesindeki fıkhi/kelami gelenek hariç neredeyse tüm toplumlarda iktidarın bir hakka, itaatin de bir vazifeye dönüştürülmesiyle, yönetime ve yöneticilere atfedilen uluhiyetle sağlanmıştır. Antik Çin'den Mısır'a, Hindistan'dan Mezopotamya'ya, İran'dan Orta Çağ Hristiyan İmparatorluğu'na, Latin Amerika medeniyetlerinden modern Batı'ya tüm toplumlardaki "Tanrı-kral" ya da "tanrısallık-kral" şeklindeki anlayış iktidar temerküzünde en çok başvurulan sembolik strateji ve anlayış olagelmıştır.⁵⁵¹ Kayapınar'ın ifade ettiği üzere, siyasallığın başlangıcı iktidar ilişkileridir ama siyasallık burada başlayıp bitmez. Merkezileşmiş iktidarın varlığı insani varoluşu toplumsal düzeyde güvence altına alsa da aynı insanı ya da savunmasız insanı iktidara karşı neyin, nasıl ve niye koruyacağı, insanların ruhsal varoluşlarının nasıl muhafaza edileceği gibi sorunlar da siyasallığa ilişkindir. Bu merkezileşmiş iktidarın sınırlandırılması meselesidir ve Kayapınar, bu meselenin evrensel düzeydeki en büyük siyasal sorunlardan biri olageldiğini vurgular. Tüm toplumlarda iktidarlara kendi kendilerini gönüllü ya da zorunlu bir biçimde sınırlama yoluna gitme durumuyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Tarih boyunca "yöneticileri ve yönetilenleri siyasetin amaçları konusunda ortak bir zeminde buluşturan ve ilgili toplumda hâkim olan dünya görüşü çerçevesinde siyasete bir anlam kazandıran düşünce adalet düşüncesi" olmuştur. Dolayısıyla iktidarın mahalli yönetim ve yöneticiler iken adaletin mahalli yönetilenlerdir. Adalet, Tanrı'nın bu dünyadaki yöneticiyi sınırlama biçimidir. Yönetici adil olduğu sürece Tanrı'nın desteğini aldığına, adaletten saptığında ise Tanrı'nın desteğini kaybedeceği inancına bağlı olmuştur. Tarihsel deneyimlerde adaletle doğrudan bir uluhiyet atfedilmesi ve tanrısallık kralın tanrısallık bir adalet anlayışıyla

⁵⁵¹ M. Akif Kayapınar, "Siyasal Düzenin Tabiatı: Antropolitik Bir Çözümleme", *Teklif Dergisi* 7 (2023): 94-98.

dengelandığı durumlar yanında, tanrısal adaletin bizzat kanunlarda tecessüm etmesinin amaçlandığı durumlar da olmuştur.

Kayapınar bütün bu argümanlara bağlı olarak tarih boyunca evrensel düzeyde kendini tekrar eden belli bir ideal düzen ve iyi yönetim anlayışından bahsetmenin mümkün olabileceğini savunur. Bu anlayış, “insanların bedensel ve ruhsal bütünlüklerini muhafaza etmeye yönelik olarak, iktidarın eş-zamanlı temerküzüne ve sınırlandırılmasına karşılık gelen hassas denge durumu”dur. İktidarın temerküzü, kamu düzeninin tesisi ve itaatin sağlanması, iktidarın sınırlandırılması ise insanların uç noktada kendilerini gerçekleştirebilmelerine imkan verecek özgürlük alanının oluşması için gereklidir. Bu her iki durum da birbirine tercih edilemeyecek şekilde zorunluluk arz eder. Bu hassas denge durumu bir ideal siyasal düzen ya da yönetim vizyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kayapınar bu evrensel denge nosyonunu modern devlete bağlı olarak da sorunsallaştırır. 16. ve 17. yüzyılda tezahür eden mutlakiyetçi monarşiler modern devletin doğuşunun ilk aşamalarıdır. Kayapınar’ın vurguladığı üzere, “kralların ilahi yönetme hakkı” ve “tam iktidar” iddiaları o dönemin teolojik argümanları arasında öne çıkanlardır. Modern devletle birlikte bu tanrısal iddiası seküler bir forma taşınır ve “egemenlik” nosyonunda içerili biçimde bugüne kadar aktarılagelir. Bunun bir anlamı da özünde “iyi” ve “kötü”yü, “doğru” ve “yanlış”ı vazetme otoritesi demek olan egemenliğin ilahi bir vasıf olarak mevcudiyetini koruduğudur. Fakat Kayapınar, modern deneyimde iktidar temerküzünün yöneticilere uluhiyet atfedilerek gerçekleştirildiğine dikkat çeker. Yine iktidarın sınırlandırılması noktasında da kutsal bir adalet anlayışının devrede olduğu görülür. Modern Avrupa’nın ana akım siyasal düşüncesindeki bu kutsiyet de bilinen ilahilik anlayışından değil “tanrısal birey” anlayışından türetilmiş bir kutsiyettir. Bu anlayışa göre, “her türlü toplumsal ve siyasal birimden önce gelen tam ve yetkin bir varoluşa sahip birey ve onun var olmaktan ileri gelen hakları ihlal edilemezdir.” Devletin egemenliği, kaynağını bireyin egemenliğinden alır. Dolayısıyla hem devlet hem de birey tanrısal bir vasıfla donanır. Adalet nosyonu bu tanrısal bireye referansla anlamlandırılır. Kayapınar’a göre, Avrupa’da istikrar bulan ideal siyasal düzen olarak liberal demokratik yönetim de temelde yukarıdaki denge durumunun bir prototipidir: “Liberal demokratik form, bir yandan merkezileşmiş, diğer yandan da sınırlandırılmış iktidarın modern Batı medeniyetinin paradigmatic ilkeleri ve tarihsel tecrübesi bağlamında vücut bulmuş, optimum denge noktasını temsil eder”. Kayapınar, tarih boyunca her toplumun kendi teorik ve pratik dinamikleri uyarınca bu denge durumunu ideal bir siyasal düzen şeklinde formüle ettiğine dikkat çeker. Dolayısıyla, insani varoluşu tüm bileşenleriyle mümkün

kılma adına bahsi geçen denge tek bir formdan ziyade farklı formlarda ortaya çıkması muhtemel bir dengeyi ifade eder.⁵⁵² İnsanın toplumsallığına, politikliğine/siyasallığına ve devlete yönelik bu kısa mülahaza ile birlikte modern dönem iktidar fenomeninin daha geniş bir analizine ve ona ilişkin mekan tartışmalarına geçilebilir.

4.2. Biyopolitik Modern İktidar ve Mekan

İktidar nasıl işler ya da daha özelde modern iktidarın işleyiş biçimi nasıl anlaşılmalıdır? Modern iktidarın kullandığı teknikler hangi mekanlarda somutlaşır? Modern dönem iktidar tartışmalarında Foucault'nun düşünceleri ağırlıklı bir referans kaynağıdır. Bu başlıkta onun düşüncelerine yer verilerek bir iktidar kavrayışı sunulacaktır. Foucault'nun iktidarı ele alırken deneyimi esas alması onun görüşlerine burada yer vermenin temel gerekçesi olarak görülebilir. Foucault iktidarı insan açısından teorik bir sorun değil, onun deneyiminin bir parçası olarak değerlendirir.⁵⁵³

Foucault'da iktidar bedenlere, varoluşa, gündelik yaşama yönelebilen bir güçtür. Bu düşünce iktidarın hukuksal-felsefi modeldeki hükümlerlik sorunu çerçevesine indirgenmesine bir itirazı da içerir.⁵⁵⁴ Foucault, Marksist düşüncenin beden noktasında önemli görüşler içerdiğini kabul etmesine karşın iktidarın etkilerini ideolojiyle sınırlaması dolayısıyla bu düşünce perspektifine mesafeli yaklaşır. Foucault'ya göre ideoloji öncelikli okumada, insan iktidarın ele geçireceği bilinçle donanmış özne olarak halihazırda varsayılmaktadır. Kendisinininki gibi toplumlarda iktidarın sadece baskı, içe atma, dışlama, sansür, engel gibi negatif düzeyde ele alınabilecek deneyimler üzerinden anlaşılamayacağını savunan Foucault, devrimci stratejilere karşın, iktidarın çokyerdeliğinin görülmesi gereğini önceler. Dolayısıyla Foucault'nun düşüncesinde diyalektiğin Hegelci biçimine uymayan karmaşık fenomenlerle yüklü bir iktidar ilişkileri varsayılır.⁵⁵⁵

Foucault'da iktidarı karakterize eden özellik, bireyler ya da gruplar arasındaki ilişkilerdir. Taraflar arasındaki ilişkilere gönderme yapan iktidarda, birbirine yol açan ve birbirine cevap veren bir eylemler bütünü söz konusu olmaktadır. Mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylem kümesi olan iktidar, eyleyen öznelere davranışlarının

⁵⁵² Kayapınar, "Siyasal Düzenin Tabiatı", 98-103.

⁵⁵³ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, trc. Osman Akinhay ve Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000), 59.

⁵⁵⁴ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, trc. Osman Akinhay ve Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019), 112.

⁵⁵⁵ Foucault, *Özne ve İktidar*, 43- 47.

kaydolduğu imkan alanında yer alır. İktidar “kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır ya da zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hale getirir; uç noktada kısıtlar ya da mutlak olarak engeller; ancak eylemde bulundukları ya da bulunabilecekleri ölçüde eyleyen özne ya da özneler üzerinde eylemde bulunma biçimidir.” Bunlar iktidarın kategorileridir. Foucault’nun düşüncesi iktidarın ne olduğu sorusunu değil, nasıl uygulandığı sorusunu esas alır. Foucault’ya göre iktidarın uygulanması, “davranışları yönlendirmek” ve muhtemel sonuçları bir düzene koymaktır. Bu anlamıyla iktidar bir yönetim meselesidir. Foucault, yönetim sözcüğünün 16. yüzyıl itibari ile geniş bir anlamda düşünülmesi gerektiğini vurgular ve bu geniş anlamıyla yönetmenin başkalarının mümkün eylem alanını yapılandırmak olduğunu belirtir.⁵⁵⁶ Foucault’da iktidara atfedilen bu eylem alanını yapılandırma gücü ile Heidegger’de düşünce ve eylem olasılıklarının varlığın açıklığından elde edilmesi yönündeki argüman arasında bir ilişki kurulmaktadır. Bu ilişkiye göre iktidar bu açıklığı yapılandırma gücüdür. Heidegger’de işlerin, meşguliyetlerin ifadesi olan anlamlı gereç bütünlüklerinin ve insanın kendisini öncelikle onlar üzerinden anladığı herkesin yer aldığı dolayısıyla kendisine en yakın dünyası diyebildiğimiz bu açıklık, iktidarın yapılandığı alan olarak yorumlanabilmektedir. Dolayısıyla iktidar hem gereç bütünlüklerinin anlamları üzerinden hem de kamusal söylem üzerinden işleyen bir güç olarak da anlaşılmaktadır. Bu noktada iktidarın baskıcı modelde uygulanması gerekmediğini ortaya koyma açısından Heidegger ve Foucault’nun düşüncelerinin birbirini beslediğine dikkat çekilmektedir. Diğer taraftan özgürlüğün de bahsi geçen açıklığın değişkenliği olarak anlaşılabileceği, bu anlamda Heidegger’in açıklık nosyonunun farklı özgürlük kavrayışlarının geliştirilebilmesi bakımından da bir imkan olabileceği düşünülebilmektedir.⁵⁵⁷

İktidar insanların mümkün eylem alanının biçimlendirilmesi ise, Foucault, iktidar ilişkilerinden bağımsız bir toplum düşünölemeyeceğini savunur. Ona göre iktidar ilişkileri toplumsal ağda derinlemesine kök salmaktadır. Dolayısıyla iktidar, “toplum”un üzerinde olan ve radikal olarak ortadan kalkacağı hayal edilebilen ek bir yapı şeklinde anlaşılmamalıdır. Foucault, iktidar ilişkilerinden bağımsız bir toplumun ancak soyutlamada var olabileceğini vurgular. Ama bunu söylerken, kurulu iktidar ilişkilerinin

⁵⁵⁶ Foucault, *Özne ve İktidar*, 70-75.

⁵⁵⁷ Andreas Beinsteiner, “Unobstrusive Governance: Heidegger and Foucault on the Sources of Social Normativity”, in *From Conventionality to Social Authenticity*, ed. Hans Bernhard Schmid and Gerhard Thonhauser (Berlin: Springer Press, 2017), 79-95.

zorunluluğundan söz etmez. İktidar ilişkileri ile özgürlük arasındaki gerilimin analizinin, geliştirilmesinin ve sorgulanmasının sürüp gitmesi gereken siyasi/politik bir görev olarak kalması gereğine işaret eder.⁵⁵⁸ Bununla birlikte Foucault, iktidarı “baskı” ile açıklayan, onu sadece “dışlama”, “baskılama”, “öteleme” “sansürleme”, “soyutlama”, “maskeleye”, “gizleme” gibi olumsuzlayıcı kategorilerle sınırlı gören yaklaşımlarla arasına mesafe koyar. İktidarın görevinin aslında, “güçleri engellemek, korkutmak ya da yok etmek yerine bunları ortaya çıkarmak, gelişimlerini sağlamak ve düzenlemek” olduğu noktasında da ısrar eder.⁵⁵⁹ İktidarın özellikle Batı toplumunda, sınırlayıcı bir anlayışla ele alındığını düşünen Foucault, onun öncelikle yasa ya da yasaklama olarak tasarlanmasına itiraz eder. Foucault, iktidarın temsil edilişinin analizini değil, gerçek işleyişinin analizini hedeflediği için, hukuksal iktidar anlayışından, yasa ve hükümrandan, kuraldan ve yasaklamadan yola çıkan iktidar anlayışlarından farklı bir düşünsel seyri takip eder.

Foucault’da devlet iktidarın uygulanma biçimi ya da yerlerinden biri olmanın ötesinde, bütün iktidar ilişki biçimlerinin kendisine gönderme yaptığı şeyi ifade eder. Foucault’ya göre bunun nedeni iktidar ilişkilerinin devletten türemesi değildir. İktidar ilişkilerinin gün geçtikçe daha fazla devletleşiyor olmasıdır. İktidar ilişkileri giderek daha fazla devlet kurumları biçiminde ya da devlet kurumlarının kanatları altında gelişmekte, rasyonelleşmekte ve merkezileşmektedir.⁵⁶⁰ Deleuze’ün ifadesiyle:

Eğer Devlet-formu tarihsel formasyonlarımızda bunca iktidar ilişkisini yakaladıysa, bu durum bu iktidar ilişkilerinin Devlet-formundan türemiş olmasından değildir; aksine pedagojik, hukuki, ekonomik, ailevi, cinsel alanlarda global bir entegrasyonu amaçlayan, her halükârda duruma göre son derece değişkenlik gösteren “sürekli bir devletleşme” operasyonunun üretilmiş olmasındandır. Her halükârda iktidar ilişkilerinin kaynağı olmak şöyle dursun, Devlet bu ilişkileri var sayar.⁵⁶¹

Foucault, iktidardan değil iktidarlardan söz etmek gerektiğini savunur. İktidarların spesifik kendi tarihsel ve coğrafi yerlerinin olduğunu düşünen Foucault’ya göre, bir toplum sadece tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde değil, farklı ama spesifiklerini koruyan iktidarların yan yana gelmesi, ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisidir. Foucault, devleti daha önce geldiğini düşündüğü bölgesel ve özgül iktidarlar karşısında ikincilleştirir. Bu spesifik bölgesel iktidarların ilk işlevinin de

⁵⁵⁸ Foucault, *Özne ve İktidar*, 77.

⁵⁵⁹ Byung-Chul Han, *İktidar Nedir?*, trc. Mustafa Özdemir (İstanbul: İnsan Yay., 2020), 37.

⁵⁶⁰ Foucault, *Özne ve İktidar*, 79.

⁵⁶¹ Gilles Deleuze, *Foucault*, trc. Burcu Yalın ve Emre Koyuncu (İstanbul: Norgunk Yay., 2013), 95.

yasaklamak, engellemek, “yapmamalısın” demek olmadığını, bir verimliliğin, bir yeteneğin, bir ürünün üreticileri olma anlamlarında pozitif işlevler taşıyabileceklerini belirtir.⁵⁶²

Foucault’ya göre genel, soyut ve hatta şiddet içeren devlet yapısı her bir bireyi kuşatan yerel ve bireysel tüm küçük taktikleri bir tür büyük stratejiye dönüştürerek kullanır ve burada kök salar. İktidarın tüm bireyler üzerinde bu kadar etkili olmasını açıklayan budur. Foucault devleti böylesi bir iktidar ilişkileri zeminine bağlı olarak düşünür ve iktidar ilişkilerinin dönemlere ve düzeylere bağlı olarak farklı yöntemler ve taktiklerle işlediğini belirtir. Dolayısıyla iktidar ilişkilerinin bütününde işleyen tavrın kaba bir tahakkümle açıklanamayacağını savunur.⁵⁶³ Foucault’da devletin farklı kuruluşlar aracılığıyla bireyler üzerinde tesis ettiği iktidar inkar edilmemekle birlikte, devlet kavramının içine giren çok sayıda ve birbiriyle çelişir görünen kuruluşların fark edilmesi gerekliliği esas alınır.⁵⁶⁴

Foucault iktidarın işleyişinin hukuk üzerinden değil, teknikler üzerinden anlaşılabilirliğini düşünür. Bu anlamda iktidar keşfedilmiş, yetkinleştirilmiş ve sürekli biçimde geliştirilen tekniklerin uygulayıcısıdır. Batı’da yaşanan deneyim özelinde baktığında Foucault, iktidarın büyük bir teknolojik dönüşüm yaşadığını düşünür. Buna bağlı olarak sadece sanayi tekniklerinin değil, iktidar tekniklerinin de bir tarihinin olduğunu vurgular. (İktidar ve Özne, s. 147-149)

4.2.1. Disiplin ve Güvenlik Teknikleri

Foucault, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl iktidar deneyimlerini yansıtan iki teknolojik gelişim güzergahı kurar. Bu güzergahın biri disiplin dediğimiz teknolojidir. Toplumsal gövdenin bütün unsurları bakımından denetlenmesi demek olan bu teknolojiye iktidar bireyselleştirme tekniğini uygular konumdadır. Diğer güzergah bireylerle değil nüfusla ilgilenen teknolojik gelişimi ifade eder. İktidarın nüfus üzerinde uygulanabilirliğinin keşfi demek olan bu teknikte nüfus, biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklardır. Foucault bu iki güzergahı anatoma-siyaset ve biyo-siyaset/politika (nüfus) şeklinde tanımlar. Foucault on sekizinci yüzyılda konut, bir şehirdeki yaşam koşulları, kamu sağlığı gibi meselelerin de bu gelişmelerle

⁵⁶² Foucault, *Özne ve İktidar*, 145-146.

⁵⁶³ Foucault, *İktidarın Gözü*, 176.

⁵⁶⁴ Sara Mills, *Söylem ve İktidar*, trc. James Cem Yapıcıoğlu (İstanbul: Fol Yay., 2023), 69.

ilişkili olarak ortaya çıktığını vurgular. Özetle iktidar teknolojisindeki iki büyük değişim anatoma-siyasetin ifadesi olan disiplinin keşfi ve biyosiyasetin/biyopolitikanın mükemmelleştirilmesi anlamına gelen düzenlemenin keşfidir. Foucault'da iç içe geçme durumunda olan bu iki teknik düşünsel süreçte daha ziyade biyopolitika kavrayışı olarak müşahhaslaşır. Bu anlamda biyopolitika yaşam ve beden üzerinde kurulan iktidar pratiğidir.⁵⁶⁵ Foucault'nun bedenden kastı, kendi başına bir töz olarak beden değil, kurumlar tarafından üretildiği biçimiyle beden nosyonudur. Siyasetin nesnesi olan bir “beden”dir. Dolayısıyla biyopolitika bağlamında bakıldığında siyaset Aristoteles'te olduğu üzere “iyi yaşam”la değil, “yaşam”la ilgilenen bir siyaset olarak işlemektedir.⁵⁶⁶ Thomas Lemke, Foucault'nun ortaya koyduğu iki güzergahı yaşam üzerindeki iktidarın ifadesi olan biyopolitikanın iki biçimi olarak okur. Lemke'nin belirttiği üzere, 17. yüzyılda bireyin bedenini denetleyip yöneten teknik, bastırma ya da gizlemeden ziyade fiziksel alışkanlıklar ve daimi kılavuzlar inşa edilerek işletilen bir tekniktir. Kölelik ve serflik gibi tahakkümün geleneksel biçimlerine karşın disiplin, bedenin ekonomik üretimselliğini artırma ve aynı zamanda politik tabiiyeti baskılayan güçleri zayıflatma tekniğidir. Bu ekonomik ve politik buyrukların birbirine bağlanması, disiplinin bir teknoloji olarak kurulmasıdır. Lemke'ye göre Foucault'daki nüfusun kolektif biçimine yönelik iktidar tekniği, hukuki ve politik bir varlığın tahayyülüne ilişkin değildir. Ölüm ve doğum oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve refahın üretimi gibi kendi süreçleri ve fenomenleri tarafından şekillendirilen bir “toplumsal beden” tahayyülüne ilişkindir. Lemke, 17. yüzyıldaki teknolojinin disiplin ile gözetim (disiplinci teknoloji) araçlarına, nüfus üzerindeki teknolojinin ise düzenleme ve denetim araçlarına yönelik olduğunu belirtir ve bu iki teknolojinin bağımsız değil, birbirini tanımlar, iç içe geçer şekilde anlaşılması gereğine vurgu yapar.⁵⁶⁷ Lemke, Foucault'nun bu analizlerine dayanarak modern iktidar fenomenini norm kavramının karakterize ettiğini belirtir:

Kadim dönemden bu yana görülen “hayat ve ölüm üzerindeki iktidar” ikili bir hukuki yasa üzerinden işlerken, biyopolitika “hak”ın giderek daha çok “norm”la yer değiştirdiği bir hareketi işaret eder. İktidarın mutlak hakkı, hesaplamanın, ölçmenin ve kıyaslamanın görece mantığıyla yer değiştirme eğilimindedir. “Toplumsal normalleştirilmesi”, doğal hukuk tarafından belirlenen bir toplumun yerine geçer.⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Foucault, *Özne ve İktidar*, 150-153.

⁵⁶⁶ Utku Özmakas, “Foucault: İktidardan Biyoiktidara” *Cogito Dergisi* 70-71 (2021): 60.

⁵⁶⁷ Thomas Lemke, *Biyopolitika*, trc. Utku Özmakas (İstanbul: İletişim Yay., 2014), 58-59.

⁵⁶⁸ Lemke, *Biyopolitika*, 59.

Foucault'da biyopolitika olarak somutlaşan iktidar aslında bir liberal iktidar kavrayışıdır.⁵⁶⁹ Burada liberalizmle ekonomik bir kuram ya da politik bir ideoloji değil, insanların yönetilmesine yönelik bir sanat anlayışı kastedilir. Yönetimin ussalığının uygulandığı liberalizmde toplumun doğası düşüncesi, yönetsel pratiğin temeli ve sınırı olarak görülür.⁵⁷⁰ Foucault, devlet aklı ve liberalizm şeklindeki iki temel yönetsellik formunu baz alır. Buna göre klasik çağda yönetim devlet aklı ilkesine göre çalışır. Devlet aklı iki düzenekle donanmıştır. Dışarısı söz konusu olduğunda devlet aklı bir güçler dengesi sorunu, içerisi söz konusu olduğunda da devlet aklı *polis gücünün* devreye sokulması şeklinde tezahür eder.⁵⁷¹ Orta çağda iyi bir yönetim Tanrı'nın iradesiyle belirlenen doğal düzenin bir parçası sayılmıştır. Lemke'nin vurguladığı üzere devlet aklı politik eylemi sınırlayan ve onu kozmolojik bir sürekliliğe dahil eden bu doğa düşüncesini yıkmış, yerine Leviathan'ı koymuştur. Bu süreçte doğa yaratılışın ilahi düzeniyle ya da kozmolojik ilkelerle ilgisi olmadığı farz edilen farklı bir doğa olarak politik eylemin yeni bir referans noktası olma hüviyetini kazanır. Bu liberal düşüncenin merkezindeki doğa, sivil toplumun "ikinci doğa"sı şeklinde nitelendirilir.

On sekizinci yüzyılda politik ekonomi ilk kez hakikat sorununa, yönetim sanatına ve kendini sınırlama ilkesine girer. Burada hükümdarın ilahi, doğal ya da ahlaki yasalara göre yönetip yönetmediğini bilmenin bir önemi kalmaz. Bunun yerine yönetsel aklın sınırlarını ve temellerini tanımlayan "şeylerin doğal düzeni"nin soruşturması ehemmiyet arz eder. On sekizinci yüzyılın ortalarında belirgin hale gelmeye başlayan bu yönetim sanatı devletin güçlerini arttırma çabasına girer.⁵⁷² Burada devletin sınırsızca vurgulanması söz konusu değildir. Tersine, devletin müdahalesine içkin bir sınırlama ilkesi koyan bir yönetim söz konusudur. Yani:

O zaman, yönetilecek şeylerin *hakikatine* dayalı bir hükümet, artık devleti yoğunlaştırarak değil, piyasanın hakikatine kendini uyarlayarak (yani otoriter müdahalelerinde kendini gittikçe daha çok sınırlayarak) idare eden bir yönetim fikri ortaya çıkar. Bu liberalizm ve ekonomi-politik çağıdır.⁵⁷³

Devletin kendisini bu şekilde sınırlaması daha fazla özgürlük anlamına mı gelir? Liberal yönetimde özgürlük üretilmesi gereken bir durum olarak varlık gösterir. Bu üretim,

⁵⁶⁹ Özmakas, "Foucault: İktidardan Biyoiktidara", 60.

⁵⁷⁰ Lemke, *Biyopolitika*, 67.

⁵⁷¹ Frederic Gros, *Michel Foucault*, trc. İsmet Birkan (İstanbul: İletişim Yay., 2021), 86.

⁵⁷² Lemke, *Biyopolitika*, 67-68.

⁵⁷³ Gros, *Michel Foucault*, 87.

toplumdaki özneleri yaşama bağlamak, yaşamın zenginliğini ve çoğulluğunu kucaklamak, yaşama alan açmak için değildir; aksine insan türünün en önemli niteliklerinden biri olan ileriye görme ve buna bağlı olarak şimdiye şekillendirme çabasının elinden alınması için gereklidir.⁵⁷⁴

Biyopolitik iktidarın bir diğer veçhesi olarak görülebilecek güvenlik algısı, nüfus alanına giren doğum ve ölüm oranı, yaşam kalitesi, yaşam süresi gibi öğelerin “güvenlik” çemberine alınışıyla birlikte düşünülmesi gereken bir nosyondur. Bu anlamda liberalizm bir tehlike kültürünün varlığıyla kaim kılınır. Biyoiktidar alanında güvenlik, nesnel ya da evrensel bir durumdan ziyade, tehlike kültürünün üretilmesi ve bu kültürün çeşitli tarzlarda canlı tutularak toplumun denetimin sağlandığı bir söylem olarak varlık gösterir. Burada “tehlike”, verili nesnel bir durumdan ziyade, kime ve neye göre tehdit oluşturduğuna bağlı olarak değişen bir durumu ifade eder. Dolayısıyla güvenlik ve buna bağlı olarak tehlike kültürü, “farklı referanslarla kendisini denetim altına almak istediği alana göre yeniden yeniden kuran bir söylem” olarak anlaşılmalıdır.

Biyopolitik iktidarda özgürlük üretimi ve güvenlik söylemi yaşamı dışarıdan yönetmenin değil, içeriden ona şekil vermenin iki dinamiği olarak kullanılır. Zorunlu olarak üretilmek durumunda olan özgürlük aynı zamanda sınırlamaların arttırılması demektir ve böylece yaşam kendi içinde bir norm olarak icat edilir. Bu bağlamda denetim ve özgürlük birbirinin karşı kutbu olarak belirmez. “Özneyi, denetlemeyi özgürlüğün kısıtlaması olarak görmekten vazgeçirmeyi amaçlayan biyopolitika, cenderesini çifte bir olumlamayla kurmuş olur.” Dolayısıyla liberal yönetim sanatında güvenlik söylemi, ekonomik ve toplumsal alana aynı anda müdahale etmenin önünü açan bir söylem olarak kullanılır.⁵⁷⁵

Liberal yönetimde aktif biçimde kullanılan özgürlük ve güvenlik bağlamındaki söylem üretme pratiği Foucault’yu iktidar ve bilgi/hakikat arasındaki ilişkiye dikkat çekmeye iter. Foucault, spesifik iktidar etkilerinin doğru kabul edilen söylemler etrafında kurulduğunu düşünür:⁵⁷⁶

[...] iktidar basitçe şiddet değilse, bu sadece onun kuvvetin kuvvetle ilişkisini ifade eden kategorilerden (kışkırtmak, uyarmak, faydalı bir etki üretmek vs.) geçmesi sebebiyle değil,

⁵⁷⁴ Özmakas, “Foucault: İktidardan Biyoiktidara”, 67.

⁵⁷⁵ Özmakas, “Foucault: İktidardan Biyoiktidara”, 68-69, 79.

⁵⁷⁶ Foucault, *İktidarın Gözü*, 184.

aynı zamanda, bilgiye ilişkin olarak, göstermesi ve konuşturması itibariyle hakikati üretmesi sebebiyledir.⁵⁷⁷

Foucault'da iktidarın işleyişi bilginin üretimi dikkate alınarak yapılır. Bu anlamda hakikatin inşa edilmiş biçimine dikkat çekilir. Böylesi bir hakikat iddiası alternatif versiyonlarını dışlayan çok sayıdaki stratejiyle yerini koruyabilmektedir. Dolayısıyla görünüşte duygudan arındırılmış hakikat ve bilgiler, hükümetler ve kurumlar tarafından yaygınlaştırılmış malumatlar olarak da değerlendirilmelidir.⁵⁷⁸ Foucault'nun bilgi/iktidar sarmalı akademik alanlar, medya, sömürgecilik girişimleri gibi farklı pek çok mecrayı kapsar. Spesifik olarak bakıldığında, bireyler üreten disiplinci iktidarın hakikat rejimi insan bilimleridir.⁵⁷⁹ Foucault bilginin masum bir "hakikat" arayışından ziyade "iktidarın malumatının gözden geçirilip üzerine 'gerçek' damgası vurulduğu o süreçte işlediğini" ya da işleyebileceğini öne sürer.⁵⁸⁰ Mills, Foucault'dan hareketle, bu karmaşık dışlama ve tercih sürecine medyanın haber yapma biçimini örnek verir:

[...] televizyon izlerken gördüğümüz görüntüler bize müdahale edilmemiş ve hakiki görünseler de çatışmaların "doğru" görüntüleri aslında gazetecilerle ordu ve hükümet yetkilileri arasında yapılan bir dizi son derece düzenli ve gizli pazarlığın sonucunda ortaya çıkarlar.⁵⁸¹

Foucault'nun biyoiktidar çözümlemesine yönelik analizlerinde yer verdiği bir diğer husus ırkçılık fenomenidir. Buna göre, egemen iktidarın biyoiktidara dönüşmesi aynı zamanda politik-askeri söylemden, ırkçı-biyolojik söyleme doğru yaşanan bir kaymadır. Politik-askeri söylem 17. ve 18. yüzyıllarda varlığını sürdürmesine karşın bu süreç aynı zamanda biyolojik bir anlamla bağlantısı olmayan "ırk" fenomeninin ortaya çıkışına da tekabül eder. Foucault'ya göre, 19. yüzyılın sonunda "ırk savaşı" na yönelik politik sorunsal, biyolojik-toplumsal bir sorunsala evrilir. Böylece katliam, zafer ve bozgunlarla dolu tarihsel-politik savaş teması yerini hayat için mücadelenin evrimci-biyolojik modeline bırakır. "Dinamik ırkçılık" biyoiktidarın koşulları altında "öldürme" işlevini koruyan bir teknoloji sağlar. ırkçılık biyoiktidarda iki işlev görür. ırkçılığın birinci işlevi, toplumsal alanda ilkesel olarak homojen bir biyolojik bütün tahayyülü

⁵⁷⁷ Deleuze, *Foucault*, 101.

⁵⁷⁸ Mills, *Söylem ve İktidar*, 100-101.

⁵⁷⁹ Gros, *Michel Foucault*, 84.

⁵⁸⁰ Gros, *Michel Foucault*, 95-96.

⁵⁸¹ Gros, *Michel Foucault*, 96-97.

sağlamasıdır. Bu tahayyülle birlikte iyi ve kötü, yüksek ile düşük, artan ile azalan “ırklar” arası ayrımlar da ortaya çıkar. Böylece “yaşamaya gereken ile ölmesi gereken arasında”ki çizgi de kurulur. İki karşıt ırka bölünmüş ikili bir toplum düşüncesini kristalize eden geleneksel ırk savaşı temasına karşın, 19. yüzyılda toplum “biyolojik olarak monist” bir şekilde ortaya çıkar. Foucault, bu tarzdaki bir ırkçılık pratiğini sürekli arınmanın içsel bir mantığı, toplumun normalleştirilmesinin temel bir boyutu olarak görür. Dolayısıyla homojenleştirme ve hiyerarşikleştirme birbirini tamamlayan stratejiler olarak varlık gösterirler. Irkçılık biyoiktidardaki ikinci işleviyle, “sağlıklı” ile “hasta” “yaşamaya değer” ile “yaşamaya değmez” arasındaki ayırıcı çizgiyi kurmanın ötesine geçer. Yani, bir kişinin yaşamı ile bir başkasının ölümü arasındaki dinamik ilişkiyi işletir. Hayatı geliştirmek adına, “ötekinin kimliğini saptama, sınır dışı etme, mücadele etme ve hatta öldürmenin ideolojik temelini sağlar.”

Modern devlet toplumun biyolojik bir bütün olarak saflığını gözetir, toplumu bu anlamda denetleyip yönetir ve onu hem iç hem de dış “düşmanlar”ına karşı etkili bir biçimde korur. Foucault’ya göre 19. yüzyılın sonundan itibaren ırkçılık devletin eylemlerinin ussallığının rehberi olur. Böylece ırkçılığın bir biçimi olarak “Devlet ırkçılığı” somut politikalarla uygulamaya konur. Dolayısıyla ırk söylemi, tarihsel-politik söylemdeki devlete, aygıtlarına ve hukukuna yönelmişliğinden devletin elindeki bir silah olmaya evrilir. Bu anlamda ırkçılık, “toplumsal bedenin hiçbir zaman tamamlanmayan ve daima süregiden temizlenmesine ilişkin biyopolitik bir düşünce tarafından kışkırtılan, toplum içindeki bölünmenin bir ifadesidir.” Diğer bir ifadeyle ırkçılık, bireysel bir eylemle tanımlanamayan ama eyleme dair toplumsal alanları yapılandıran, politik pratiklere rehberlik eden ve devletin aygıtları aracılığıyla gerçekleşen bir fenomendir. Bununla birlikte, Foucault’nun modern ırkçılığın soykütüğünü çıkarma çabalarının ulus, yurttaşlık ve ırkçılık arasındaki bağlantıların ele alınması, sömürgecilik deneyimleri gibi meseleler açısından eksik bulunduğu da vurgulanmalıdır.⁵⁸²

Liberalizm yanında neo-liberal yönetimsellik tartışmalarını da içeren dolayısıyla şemsiye bir kavram gibi düşünülebilecek biyopolitikaya/biyoiktidara yönelik bu tartışmalardan sonra, onun ürettiği ya da üretme çabasında olduğu özne kimdir sorusuna gelinecek olursa, girişim teması etrafında inşa edilme çabası güdülen bu özne, kendisine dışarıdan bakma kapasitesi sekteye uğramış bir özne olarak görülür. Dahası o *homo economicus* olarak kodlanmış bir öznedir. Bu öznenin asli habitatı ekonomik alandır. Bu

⁵⁸² Lemke, *Biyopolitika*, 61-65.

anlamda kendilik artık bir girişimdir, kişinin kendine yönelik tasarımının bir portföy yönetimine dönüşmesidir. Dolayısıyla Foucault'nun iktidar ilişkilerini çözümlediği toplum biçimi “tüketim toplumu” ve onun geride kalıp girişimciliğin kutsandığı topluma geçişin ifadesi olan dinamik bir biçim olarak anlaşılabilir.⁵⁸³ Özetle, Foucault'da biyopolitika modern devletin gelişiminden, insan bilimlerinin ortaya çıkışından ve üretime ilişkin kapitalist ilişkilerin oluşumundan ayrılamayacak tarihsel bir iktidar deneyimini çözümlemeye kullanılan bir kavramdır.⁵⁸⁴

Foucault'nun iktidar analizlerine yönelik eleştiriler de söz konusudur. İlişkisel-Marksist çizgiden gelen bir itiraz, Foucault'nun iktidar betimlemesini dört açıdan eleştirir. Bu eleştirilerin ilki Foucault'nun iktidarı devletsizleştirdiği, ikincisi Foucault'nun iktidarı köksüzleştirdiği, üçüncüsü iktidarın zordan arındırıldığı yönündedir. Sonuncu eleştiri ise, Foucault'da direnişin imkansız kılındığıdır. Üçüncü nokta dikkate alındığında zordan arındırma ile özellikle hukuk ve şiddet temasının Foucault'daki eksikliğine atıf yapılır. Buna göre, Foucault, hukukun iktidarın örgütlenmesindeki ve fiziki şiddetin devletin işlevindeki rollerini göz ardı etmektedir. Foucault analizlerinde maddi normalleştirme pratiklerine yer verirken, açık fiziki şiddetin ve bunun ifadesi olan yasanın rolünü önemsizleştirir. Dolayısıyla iktidar teknikleriyle sadece şiddet sorununun değil rıza sorununun da yutulduğu öne sürülür.⁵⁸⁵

Foucault'ya yöneltilen bir başka eleştirinin örneği, onun neoliberalizme sempati duyduğu, disiplinci iktidarın istilacı tekniklerine karşın neoliberalizmi daha tercihe şayan bulduğu şeklindedir. David Newheiser bu eleştirinin bir yanlış anlama dolayısıyla Foucault'ya yöneltmiş olduğunu düşünür. Newheiser'e göre, Foucault biyopolitikayı halihazırda ekonomik bilgiyle ilişkilendirmekte ve liberallerin özgürlük adına devlet iktidarını sınırlama iddiasının bir yönetim biçimi olarak liberalizm gerçeğini gölgelediğini savunmaktadır. Devlet aklını temellerini sorgulamadan dönüştüren liberalizm odağı disiplinci iktidarın istilacı tekniklerinden kaydırsa da kendisi devletin insan davranışını yönetebileceği bir teknik olarak kalır. Foucault için liberalizm ya da onun bir türü olan neoliberalizm paradigmatik olarak biyopolitika çerçevesi içerisinde.⁵⁸⁶ Foucault biyopolitik iktidarın, özneliğin kendisinde işlediğini savunur.

⁵⁸³ Özmakas, “Foucault: İktidardan Biyoiktidara”, 72-73.

⁵⁸⁴ Lemke, *Biyopolitika*, 88-89.

⁵⁸⁵ Erol Subaşı, “İki İlişkisel İktidar Yaklaşımı: Poulantzas'ın Foucault Eleştirisi”, *Mülkiye Dergisi* 44 (2020): 546-553.

⁵⁸⁶ David Newheiser, “Foucault, Gary Becker and the Critique of Neoliberalism”, *Theory, Culture & Society* 33 (2016): 2-10.

Daha önemlisi, Foucault, özgürlüğü hiçbir zaman “belirlenmemiş, herhangi bir etkiden bağımsız” bir durum olarak görmez. Newheiser’e göre Foucault aslında neoliberallerin hükümeti sınırlandırarak özgürlüğü korudukları iddiasının altını oyar. Çünkü o biyopolitikanın sunduğu özgürlüğün halihazırda önceden biçimlendirilen önelere has olduğunu göstermeye çalışır. İçeriden işleyen biyopolitika insana kendini özgür hissettirebilir ama bu özgürlük zaten direnme isteği duyulabilecek düzen tarafından şekillendirilmiştir.⁵⁸⁷

Foucault’nun iktidar analizi ve ona yöneltilen bu eleştirilere ek olarak onun bu iktidar analizinin şehir mekanındaki somutlaşması hakkında ne söylenebilmektedir? Ya da belli bir toplum düzeyinde işleyen biyoiktidarın ürettiği mekan mantığı nedir ve bu mantık hangi mekanlarda deneyimlenmektedir?

4.2.2.Biyoiktidarın Panoptik Mekanları

Foucault’daki bilgi ve iktidar kiplerinin ve bunların ürettiği öznellik çeşidinin kentsel ve arktekonik formlarda nasıl maddileştiği ve mekansallaştığı panoptikon kavramı ya da metoforu çerçevesinde ele alınmaktadır. Biyopolitik iktidarın iki güzergahta geliştiği görüldü. Alt ve mikro kademedede bireysellik üretimi ve bu üretiminin üst veya makro kademedede görünür kıldığı nüfus olgusu: “Bireylere istatistiksel bir olgu muamelesi yapıldığında, sağlıkları, üreme ve yaşam biçimleri kolektif hale getirildiğinde, bireyler nüfus olarak tezahür etmekte”dir.⁵⁸⁸ Lemke’nin belirttiği üzere, disiplinci teknoloji ile güvenlik teknolojisi yalnızca amaçları, araçları bakımından değil, mekansal açıdan konumlandıkları yerler açısından da farklılık taşırlar. Disiplin ordu, hapishaneler, okullar ve hastaneler gibi mekanların içinde geliştirilir. Nüfusu merkeze alıp düzenleyen ise devlet kurumudur. Bu bir dizi şeklinde ifade edildiğinde: “Beden-organizma-disiplin-kurum dizisi ve nüfus-biyolojik süreçler-düzenleyici mekanizmalar-devlet” dizisi şeklindedir.⁵⁸⁹

Foucault, on sekizinci yüzyılı bir özgürleşme değil, güvenlik bölgelerinin yerleştirilmesi dönemi olarak öne çıkarır. İktidar bu dönemde beden üzerinde etkindir. Beden iktidar tarafından ağır, etkili, sabit, titiz bir şekilde kuşatılma çabasına uğrar. Bu

⁵⁸⁷ Newheiser, “Foucault, Gary Becker and the Critique of Neoliberalism”, 12-15.

⁵⁸⁸ Sven-Olov Wallenstein, *Biyopolitika- Modern Mimarlığın Ortaya Çıkışı*, trc. Baran Bilir (İstanbul: Lemis Yay., 2019), 11.

⁵⁸⁹ Lemke, *Biyopolitika*, 58.

bedensel kuşatma, kapitalist toplumun işleyişi için gerekli kuşatmanın ifadesidir. Foucault'ya göre okullarda, hastanelerde, kışlalarda, atölyelerde, sitelerde rastlanan yoğun disiplin rejimi bu toplumun biçimlendirilmesi çabasına yönelik uygulamalardır.⁵⁹⁰ Foucault'nun iktidarı bir teknik meselesi olarak görmesi bu noktada belirginlik kazanır. Çünkü bütün bu mekanları düzenleyen bir iktidar tekniği olduğunu savunur.

Foucault hem hastane hem hapishane gibi mimarilere yönelik incelemelerinin kendisini aynı tema ile karşılaştırdığını belirtir. Bu tema bir mekan düzenleme biçimi olarak panoptikondur. Foucault panoptik kural uyarınca düzenlenmiş mekanı şöyle tasvir eder:

Çevrede halka şeklinde bir bina, ortada bir kule; kulede açılmış olan geniş pencereler halkanın iç cephesine bakmaktadır. Çevre bina hücrelere ayrılmıştır, hücrelerin her biri bina boyunca derinlemesine uzanır. Bu hücrelerin iki penceresi vardır: Biri içeriye doğru açıktır, kulenin pencerelerine denk düşer; diğeri dışarıya bakarak, ışığın bir baştan bir başa hücreyi kat etmesini sağlar. Bu durumda merkezi kuleye bir gözlemci yerleştirmek ve her bir hücreye bir deli, bir hasta, bir mahkum, bir işçi ya da bir öğrenci kapatmak yeterlidir.⁵⁹¹

Foucault'ya göre panoptikon fikri Bentham'dan önceye gitse de bunu gerçekten ifade etmiş ve adını koymuş olan kişi Jeremy Bentham'dır. Panoptikon bir bütünlük ilkesidir. Dolayısıyla Bentham'ın yaptığı yalnızca hapishane, okul ya da hastane gibi belirli bir işleve yönelik mimari figürün tasarımı değildir. Bentham doktorlara, ceza hukukçularına, sanayicilere eğitimcilere aradıkları şeyi sunar: “Gözetleme sorunlarını çözmeye yönelik uygun bir iktidar teknolojisi.” Foucault, daha sonra çeşitlenecek olsa da panoptikonun on sekizinci yüzyıl sonundan itibaren büyük ölçüde kullanılan teknik olarak öne çıktığını vurgular.⁵⁹² Sven-Olov Wallenstein'e göre Foucault'nun panoptikona yönelik analizi iktidarın üretken doğasına yapılan atıftan ayrı düşünülmemelidir. Yani pek çok Foucault okurunun anladığı tarzda, sırf “baskıcı” bir model olarak anlaşılmamalıdır. Panoptikon daha ziyade liberal yönetimselliğin parçalarından biri olarak görülmelidir.⁵⁹³

Foucault'ya göre, on sekizinci yüzyılın iktisadi dönüşümleri, iktidar etkilerini giderek daha incelikli kanallarla bireylere, onların bedenlerine, tavırlarına, tüm gündelik edimlerine varıncaya dek dolaşıma sokmayı gerektirmiştir. Dolayısıyla Bentham'ın panoptikonu, katı ve titiz bir iktidar adına hareket eden evrensel bir görünürlük projesine

⁵⁹⁰ Foucault, *İktidarın Gözü*, 43-45.

⁵⁹¹ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Yay., 1992), 251.

⁵⁹² Foucault, *İktidarın Gözü*, 89.

⁵⁹³ Wallenstein, *Biyopolitika*, 14.

işlev kazandırır. Foucault, on sekizinci yüzyılın bir loşluk, karanlık korkusuyla karakterize olduğunu belirtir. Bu korku şeylerin, insanların, hakikatlerin tümüyle görünürlüğünü engelleyen loş mekan korkusudur. Bu loş, karanlık mekanlar “siyasi zorbalığın, hükümdar kaprislerinin, dini batıl inançların, tiranların ve papazların komplolarının, cehaletin gözbağcılığının, salgınların tezgahlandığı mekanlar”dır. Foucault devrim sürecinde şato, hastane, manastır gibi mekanların yanı sıra romanlar, resimler yoluyla oluşturulan hayali mekanların, şeffaflık ve görünürlüğün “karşı-figürü” olarak algılandıklarına dikkat çeker. Bentham’ın panoptikon projesiyle bu kadar ilgilenilmiş olmasını bu mekan algılarıyla ilişkilendirir. Foucault’ya göre panoptikon, “şeffaflığa dayalı iktidarın”, “gün ışığına çıkarma” yoluyla tabi kılmanın farklı alanlara uygulanabilmesinin formülüdür. Bu anlamıyla panoptikon ayrıntılı bir okunabilirlik mekanı yaratmak demektir.⁵⁹⁴ Deleuze, hapishanenin taştan bir figür olmaktan önce bir ışık rejimi olduğunu ve kendisini “panoptizm” ile tanımladığını belirtir. Yani hapishane, gözetimcinin kendisi görünmeksizin her şeyi gördüğü, mahkumların da kendileri görmeksizin her zaman göründükleri görsel bir düzenek ve ışıksal bir ortamdır. Hapishane görünür olanın formudur ama yalnızca hapishane değil hastane, okul, kışla ve atölye bunların hepsinde “panoptizm” formül olarak işler. Deleuze böylesi panoptik bir ilkenin soyut formülünün görünmeksizin görmek olmayıp, “herhangi bir insan çokluğuna herhangi bir davranış dayatmak” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.⁵⁹⁵

Foucault panoptik şemayı bir mimari ve bir geometriden başka fiziksel bir araca sahip olmadan, bireylerin üzerine doğrudan etki etme, “zihne zihin üzerinde iktidar verme” pratiği şeklinde yorumlar.⁵⁹⁶ Panoptikon daha ziyade bakışla sağlanan bir iktidar tekniğidir. Bakış fiziksel şiddet, maddi kısıtlama gibi yöntemlere ihtiyaç duyulmaksızın iktidarın içselleştirilmesini sağlar. Foucault’ya göre burjuvazi yeni yasalar ya da yeni bir anayasanın ötesinde panoptik teknik yoluyla iktidar olma deneyimidir. Burjuvazi panoptikle iktidar etkilerini tüm toplumsal gövdeye yayarak toplumsal bir hegemonya inşa etmiştir. Foucault böylesi bir iktidarın ve onun gücünün tek bir kişide müşahhaslaşan iktidarla ve bu kişinin başkaları üzerinde uyguladığı güçle benzer biçimde açıklanamayacağını savunur. Bu iktidar biçimi iktidarı işletenler kadar üstlerinde iktidar işletilenleri de içine alan bir makinedir. Yasal sahibi hiç kimse olan bu iktidar bir makineler bütünü ya da başka bir ifadeyle, “her bir kişinin yapısının değil yerinin önemli

⁵⁹⁴ Foucault, *İktidarın Gözü*, 95.

⁵⁹⁵ Deleuze, *Foucault*, 50-54.

⁵⁹⁶ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 259.

olduğu, karmaşık çarklara göre işleyen bir makine” olarak anlaşılmalıdır.⁵⁹⁷ Foucault’nun makineler bütününde hapishane, okul, hastane, atölye somut makine düzeneklerini ifade eder. Makineyi ya da makinaları soyut düzlemde tanımlayan ise diyagramdır. Her toplumun kendi diyagram ya da diyagramları olabilir. Foucault’nun iktidar ilişkilerini çözümlemeye çalıştığı toplumun diyagramı disiplindir.⁵⁹⁸ Modern disiplin iktidarı açısından bakıldığında şehir hem tek tek panoptik mekan örneklerini içinde barındıran bir mekan hem de bütünüyle kadraja alınıp düzenlenebilen bir mekan olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁹⁹ Bu bağlamda panoptikon, “şehir içerisindeki hareketli bedenlerin belli aralıklarla -çocuk öğrenene, hasta iyileşene, suçlu ıslah olana kadar- yerlerinin değiştirilerek “koşullandığı” zaman-mekan düzenlemesi”dir.⁶⁰⁰

On sekizinci yüzyıl mimari biçimlenmede tıbbi bakışın etkisi hakimdir. Foucault, o dönemde askerlerle birlikte doktorların da kolektif mekanın uzmanı olduklarını belirtir. Doktorlar özellikle konut ve şehir mekanları noktasında etkilidir.⁶⁰¹ Biyopolitik bir araç olarak modern mimariyi yorumlayan Wallenstein, Foucault’nun on sekizinci yüzyılın yarısı boyunca müdahale alanı olarak teorileştirilen üç güvenlik alanına işaret ettiğini belirtir. Bu alanlardan biri şehirdir. Bu bağlamda şehir, sonradan daha geniş toprakların denetimi ve etüdü için bir paradigmada genelleştirilebilen yönetme teknikleri gerektiren bir “ortam” ve mekanı tüm ayrıntılarıyla “zapt etme” için bir strateji olarak görülür. Diğer bir güvenlik meselesi, yeni tıbbi tekniklerin ve denetim sistemlerinin müdahalesine ve kentsel mekanda genel bir “tıbbileştirmeye” yol açan çiçek hastalığı sorunudur.⁶⁰² Wallenstein’e göre, kentsel mekanın tamamına yayılmadan önce yeni fikirlerin test edildiği mekan laboratuvar haline gelen hastanedir. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında doktor ve sağlık bilgisi kamusal otorite kaynağı olarak ortaya çıkar. Modern hastanenin tesisi bunun kurumsal düzeydeki yansımasıdır. Bu biçimiyle hastane, iyileştirme tekniklerinin uygulanabildiği, tüm bunların esaslı bir bireyselleştirme ve rasyonelleştirme gerektirdiği yerdir. Wallenstein modern hastaneyi, bilginin ve iktidarın mekansal düzenlemesinin yeni bir kademesi ve toplumsal mekanın tamamına nüfuz eden bir tıbbileştirme paradigması olarak resmeder. Bu hastanenin mimarisi sağlık değerlendirme ve saptama tekniklerinin yeni formlarını (ayırma teknikleri, ama ayrıca sirkülasyon,

⁵⁹⁷ Foucault, *İktidarın Gözü*, 96-98.

⁵⁹⁸ Deleuze, *Foucault*, 59-60.

⁵⁹⁹ Deleuze, *Foucault*, 54.

⁶⁰⁰ Emre Demirtaş, *Mekanın BiyoPolitikası* (İstanbul: NotaBene Yay., 2023), 67.

⁶⁰¹ Foucault, *İktidarın Gözü*, 92.

⁶⁰² Wallenstein, *Biyopolitika*, 13.

gözetleme, sınıflandırma, vs. teknikleri) yansıtmak durumundadır. Wallenstein hastanenin yeni mimari fikirlerin gelişimi ve testi için, hasta bedeni daha kuşatıcı bir mekansal gride yerleştirecek bir form anlayışı için laboratuvar haline geldiğini vurgular. Bu yeni “kamusal tesis” sağlık politikasının nesnesi olarak görülen nüfusla ilişkilidir ve bu politika tek bir yapıya uygulanan kurallara değil bütün kentsel mekana yayılan politikaya işaret eder.⁶⁰³

Biyopolitika ya da biyoiktidarla birlikte yeni bir mimarlık teorisinin/pratiğinin temeli de kurulmuştur. Mimarlık bu süreçte geleneksel düzenlerin ve estetik hiyerarşilerin hamisi rolünden, sembolik bir form olma otoritesinden uzaklaşarak farklı bir işlev kazanır. Biyopolitika sürecinde mimarlık, “bireylerin oluşturulduğu ve modern bir toplumsal mekanın ortaya çıktığı bilgiler ve pratikler ağının düğümlerinden biri” haline gelir. Wallenstein’e göre başlıca amacı öznellik üretmek olan ve modern öznenin soybilimi açısından yorumlanması gereken modern mimarlık, biyopolitik makinenin önemli bir parçasıdır. Biyopolitika sürecinde mimarlık düzenin bir temsili anlamında model olmaktan çıkıp, mekanı bütünüyle düzenleyen, tasnif ve idare eden bir araç haline dönüşür. Toplumsal mekanın yönetilmesi ve üretilmesinde paradigma olma rolü mimarlık ve şehirciliğe yüklenir.⁶⁰⁴ Wallenstein, üretici diye nitelediği bu mimarlığın yolunu açan teorilerin yeniliğini şu şekilde açıklar:

Bu teorilerin yeniliği, -yalnızca Devlet değil, pek çok yeni fail tarafından da harekete geçirilen- panoptik görünürlüğün ve toplumsal mekanın gözetiminin ortaya çıkan formlarının, artık tek bir otoritede toplanması mümkün olmayan bir dizi teknik, bilgi ve stratejiyi devreye sokması gerektiği ama kaçınılmaz olarak klasik öğretiyi parçalara ayırıp üzerinde durulacak sorunları çoğalttığı gerçeğine dayanır.⁶⁰⁵

Mimarlık biyopolitik süreçle birlikte maddi dünyadaki yararlılığı üzerinden iş görür. Dolayısıyla mimar anlamı dile getiren birinden ziyade problem çözen kişiyi nitelemeye başlar. Artık geleneksel tiplerden bağımsız olarak tasarlanmış okullar, ticari mekanlar, toplanma ve karşılaşma mekanları söz konusudur. Bu bağlamda mimarlığın “güzel sanatlar”dan kopup “geometrik suskunluğu” bürünmesi tartışma yaratır. Wallenstein bu suskunluğu şöyle yorumlar:

Eğer Durand’da bir “suskunluk” varsa, bunun ardında kelimelerin yokluğundan ziyade, kelimeler sunan kişinin bundan böyle, belagati güzel sanatlardaki hiyerarşiye dayanan

⁶⁰³ Wallenstein, *Biyopolitika*, 32-34.

⁶⁰⁴ Wallenstein, *Biyopolitika*, 15-22.

⁶⁰⁵ Wallenstein, *Biyopolitika*, 24.

hümanist şair yerine, bilgisi farklı bir anlayıştan gelen, yeni bir Devlet-makinesine mensup ve benim “biyopolitik makine” dediğim politik programın bir parçasını oluşturan yeni iktidar uygulamalarını ve yeni verimlilik taleplerini idare eden teknisyen ve mühendis olması gerçeği yatar.⁶⁰⁶

Anlam üreten mimari karşısında konumlandırılan modern mimari, bir anlam kaybı mı demektir? Wallenstein modern mimarinin bir anlam kaybı olarak değil yeni bir anlam türünün, yeni bir öznel ve bireysellik türünün ortaya çıkışı şeklinde anlaşılması gerektiğini savunur. Wallenstein’e göre, Foucault’nun analiz ettiği süreçlerin *modus operandi*’leri değişmiş olsa da bu süreçler bugün hâlâ devam etmektedir. Panoptikon kulesinin özetlediği merkezileştirme işlevi, parçalanarak çeşitli yerel ve esnek gözetleme biçimlerine evrilmiştir. Bu evrim aynı zamanda iktidarın işaret edilebilirliğini de sorunsallaştırmaktadır. Artık insanların bir kapalı mekan segmentinden diğerine sürüklendiği eski disipliner işlevlerin krize girdiği doğrudur. Bu mekanlar yerlerini yeni, rahat işlevlere bırakmaktadırlar. Bununla birlikte denetim sürmektedir. Bugünün denetimleri, “gözeneklerinin geçirgenliği sürekli değişen bir elek gibi birbirine bağlı ve sayısal”dır. Önceki disipliner matristen farklı olarak, yeni yapılar bilgi bankalarına erişim sağlayan şifreler aracılığıyla işler. Wallenstein’e göre, Foucault genellikle modernitenin kurucu yapılarının ortaya çıkış dönemine odaklanmış olsa da genel önermesi gücünü korumaktadır. Bu önerme, iktidar ve bilgi ilişkilerinin normalleştirme tekniklerini bilgilendirdiği, bunların da bedenlere ve arzulara uzanarak sonsuz bir modelleme aracılığıyla özneler ve nesneler ürettiğidir. Bunların yarattığı mekan aynı zamanda bir açıklık olarak anlaşılır ki bu açıklık direniş ve dönüşüm, başka mekan ve özneler adına sonsuz kapasiteye sahip bir çokluk olarak da anlaşılmalıdır.⁶⁰⁷

Sara Mills de panoptik mekan düzenlemesinin ya da Foucault’un analiz süreçlerinin günümüze uzandığı noktasında Wallenstein ile hemfikirdir. Mills, gözetlenmediği zamanlarda bile kişiyi gözetleniyormuş gibi davranmaya zorlayan panoptik mekansal düzenin belli bir iktidar ilişkisi biçimi ve davranış kısıtlaması barındırdığını belirtir. Mills’e göre, panoptik görüş düzenlemesi 21. yüzyılın şehir mekanında da söz konusudur. Şehir merkezlerindeki kapalı devre kamera sistemleri bu düzenlemenin bir uzantısıdır.⁶⁰⁸

Özetle, Foucault’nun biyopolitik iktidar analizleri, temelde disipline bağlı özneleştirme noktasında okul, hastane, hapisane, fabrika vb. tek tek mekanları, nüfus

⁶⁰⁶ Wallenstein, *Biyopolitika*, 29-30.

⁶⁰⁷ Wallenstein, *Biyopolitika*, 35-39.

⁶⁰⁸ Mills, *Söylem ve İktidar*, 65.

yani toplumsal ölçekte bakıldığında da planlamaya tabi şehir mekanını, politik deneyim mekanları ve mekanı olarak görmeyi beraberinde getirir. Günümüz şehirlerini de dikkate alarak daha geniş bir çerçeveden bakıldığında, imar kanunu değişiklikleri, soylulaştırma, gettoları kapsayan kentsel dönüşüm uygulamaları, yerel yönetimlere bağlı park, köprü, sokak ve cadde mekanlarına yönelik belirlenimler; hastane, hapishane, yetimhane, okul ve kampüs gibi disiplin mekanları; fabrika, atölye, ofis ve plaza gibi üretim mekanları; tiyatro, stadyum, park vb. gibi sosyal alanlar; savaş ve terör kaynaklı yerinden edilmeler, bütün bunlar politik deneyim olgusu/mekanı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁰⁹

4.3.Biyoiktidar, Kutsal İnsan ve Mekan

Biyoiktidar ya da biyopolitika bağlamında bakıldığında Foucault'da iktidar daha ziyade özneleştirilen, yaşatan ve üreten bir fenomen olarak anlaşılmıştır. Modern iktidar tartışmalarına biyopolitika özelinde dahil olan Giorgio Agamben'in ise daha farklı bir modern biyoiktidar resmi sunduğu görülmektedir. Agamben, Foucault'nun biyopolitikaya yaklaşımının düzeltilmesi ya da tamamlanması gerektiği düşüncesinden hareketle egemen, kutsal insan, istisna hali ve kamp kavramları çerçevesinde bir biyopolitika tartışması yürütür. Foucault'nun öldürmekten ziyade yaşatan, üreten, pozitif kategorileri de içeren iktidarı öne çıkarmasına karşın Agamben öldüren, yasaklayan, olumsuzluğu yüksek bir biyoiktidar işleyişine dikkat çeker. Diğer bir ifadeyle, Foucault iktidar ilişkilerinin en sıradan gündelik hayat deneyimlerinde alttan alta kendilerini nasıl dolaşıma soktuğunu göstermeyi öncelemişken, Agamben, egemenliğin mantığının marjlarda, yaşam ve mekanın uç durumlarının üretiminde işlediğini göstermeyi hedefler.⁶¹⁰

4.3.1.Egemen İstisna ve Kutsal İnsan

Agamben'in düşüncelerinin temel çıkış noktası zoe ve bios ayrımıdır. Zoe doğal, canlı yaşamı, diğer bir ifadeyle çıplak hayatı ifade eder. Bios ise hayat tarzı anlamında yaşama biçimini, politik/hukuki bir varlık oluşu ifade eder. Bu ayrım dolayısıyla klasik dünyayı göz önünde bulunduran Agamben, o dönem doğal hayatın *polis*'ten dışlandığını *oikos*'a, yani “ev”e hasredildiğini vurgular. Agamben'e göre, Aristoteles, mükemmel

⁶⁰⁹ Demirtaş, *Mekanın BiyoPolitikası*, 64-65.

⁶¹⁰ Onur Kartal, “Giorgio Agamben”, *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* içinde, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yay., 2013), 841.

toplumun/şehrin amacını iyi bir hayat olarak tanımlarken bu tanımını, yalın yaşama olgusu (to zen) ile siyasal/politik nitelikli hayat (to eu zen) arasındaki karşıtlığa oturtur. Foucault da doğal hayatın devlet iktidarının mekanizma ve hesaplarına dahil edilmesi ve bu yolla siyasetin/politikanın da biyosiyasete dönüşme sürecini resmederken Aristoteles'in bu tanımına gönderme yapar. Bununla birlikte Agamben, Foucault'nun modern biyosiyasetin örnek mekanları, yani toplama kampları ve yirminci yüzyılın büyük totaliter devletleri üzerinde durmadığını belirtir.

Agamben'e göre, modernliğin belirleyici olgusu *zoe*'nin *polis*'in alanına girmesi, yani çıplak hayatın siyasallaştırılmasıdır. Bu bağlamda Agamben öznel teknolojiler ile siyasal teknolojileri birbirinden ayrı tutmanın mümkün olup olmadığını sorgular. Agamben Foucault'dan farklı olarak hukuksal ("iktidarı meşru kılan şey nedir")-kurumsal ("Devlet nedir?") iktidar modeli ile biyosiyasal iktidar modeli arasındaki kesişme noktasına odaklanmayı seçer. Çünkü bu iki analizin birbirinden ayrılmazlığını savunur. Agamben'e göre, egemen iktidar özünde çıplak hayatın siyasete dahil edilmesidir. Hatta *egemen iktidarın ilk etkinliği, biyosiyasal bir beden yaratmaktır*. Bu, biyosiyasetin yeni bir olgu olmaktan ziyade egemen istisna (*sovereign exception*) kadar eski bir olgu olması anlamına da gelir. Bu bağlamda Agamben, *polis*'i hayat (*zeu*) ile iyi hayat (*en zeu*) arasındaki karşıtlık olarak tanımlayan Aristoteles'in tanımını kendi tartışma çerçevesi uyarınca yorumlar. Bu karşıtlık Agamben'de siyasal nitelikli hayatın çıplak hayatı içlemesi anlamını taşır. Dolayısıyla Agamben için sorgulanması gereken siyasalın *telos*'u olarak "iyi hayat"ın anlamı, tarzları ve olası dışavurumları değil, Batı siyasetinin kendisini oluşturmak için neden öncelikle çıplak hayatı dışladığı (bu dışlama aynı zamanda bir içlemedir) meselesidir.⁶¹¹ Agamben'in Aristoteles'in "yaşamak" ve "iyi yaşamak" üzerinden kurduğu karşıtlığı *zoe* ve *bios* arasındaki karşıtlığa bu şekilde kolaylıkla oturtması ona yönelen temel eleştirilerden biridir. Brooke Holmes, Agamben'i Aristoteles'i ciddi manada yanlış yorumlamakla eleştirir. Bununla birlikte, Agamben'in varsaydığı *bios* ve *zoe* arasındaki kutupsal zıtlığı kuranın, *zoon* ve *politikon*'u retorik bir şekilde ayıranın aslında Foucault olduğunu da vurgular.⁶¹²

Agamben, Aristoteles'in "öteki canlılara ek olarak siyasal varoluş kapasitesi de bulunan bir hayvan" ya da "hayat sahibi olarak doğan ve fakat özde iyi hayat hedefiyle yaşayan" şeklindeki ifadelerini *zoe* 'nin *polis*'ten içlenerek dışlanması (*exemptio*) olarak da

⁶¹¹ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, trc. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017), 10-16.

⁶¹² Brooke Holmes, "Bios", *Sabah Ülkesi Dergisi* 62 (Ocak 2020): 28.

okunabileceğini öne sürer. Dahası siyasetin canlı varlık ile *logos* arasındaki ilişkinin gerçekleştiği eşik mekanı işgal ettiğini ve bu eşik mekanın Batı metafiziğinin temel yapısı olduğunu belirtir. Bu iddiaları uyarınca da Batı siyasetinin temel ikiliğinin dost-düşman ikiliği değil, çıplak hayat-siyasal varoluş, *zoe-bios*, dışlama-içleme ikilikleri olduğunu savunur. Çıplak hayat, *öldürülebilen fakat kurban edilemeyen* bir insan, modern siyasette hayati işleve sahip *homo sacer*'dir.⁶¹³ Dolayısıyla Foucault'nun analizlerini tamamlamayı hedefleyen Agamben'de modern siyaseti tanımlayan şey daha ziyade istisna halidir:

Modern siyaseti tanımlayan şey, ne *zoe*'nin *polis* 'e dahil edilmesi —ki zaten bu kesinlikle eski bir durumdu—ne de çıplak hayatın, Devlet iktidarının yansıma ve hesaplamalarının temel öznelere biri haline gelmesidir. Burada önemli olan şey şudur: Bütün istisnaların kural olması sonucunu veren süreçle birlikte çıplak hayat alanı (ki bu aslında siyasal düzenin marjinlerinde konumlanmış olan bir alandı) gün geçtikçe siyasal alanla örtüşmeye başlıyor ve [dolayısıyla da] dışlama ile içleme, dışarı ile içeri, *bios* ile *zoe* ve hak ile olgu indirgenemez bir belirsizlik mıntıkasına giriyor. İşte aslında bütün bu siyasal sistemin dayandığı gizli temeli tesis eden şey çıplak hayatı, aynı anda hem siyasal düzenden dışlayan hem de bu düzenin içine hapseden söz konusu istisna durumudur (*state of exception*). [...] Her şey sanki, devlet iktidarının, canlı bir varlık olarak insanı kendi özgül nesnesi yaptığı disiplin süreciyle birlikte büyük ölçüde modern demokrasinin doğuşuna tekabül eden bir başka süreç de başlatılmış gibi geliyor; bu ikinci süreçte, canlı bir varlık olarak insan kendisini artık siyasal iktidarın bir *nesnesi* olarak değil; bu iktidarın bir *öznesi* olarak sunuyor. Pek çok açıdan birbirinin karşısı olan ve (en azından görünüşte) birbiriyle acımasızca çatışan bu iki süreç vatandaşın çıplak hayatı bağlamında, insanlığın yeni biyosiyasal bedeni bağlamında birleşiyor.⁶¹⁴

Agamben'e göre, modern demokrasiyi klasik demokrasilerden ayıran şey, modern demokrasinin başından itibaren kendisini *zoe*'nin doğrulanması ve kurtuluşu olarak sunması ve sürekli olarak kendi çıplak hayatını bir hayat tarzına dönüştürmeye, *zoe*'nin *bios*'unu bulmaya çalışmasıdır. Fakat günden güne daha da biyosiyaset biçimine dönüşen Batı siyaseti bu metafizik görevi icrasında *zoe* ile *bios* ve ses ile dil arasındaki kopukluk ve çatlakları iyileştirecek olan bir bağlantı inşasını gerçekleştirememiştir.⁶¹⁵

Agamben'e göre, hukuksal-siyasal düzen dışarıya itilen şeylerin aynı zamanda içerde tutulduğu bir yapıdır. Buna bağlı olarak o egemenliğin yapısının istisna ile tanımlanması gerektiğini savunur. İstisna, bir şeyin sadece dışlanma yoluyla içlendiği uç ilişki biçimidir. Bu bağlamda egemen istisna, içeri ile dışarıyı ayırmanın ötesinde bu ikisi arasındaki eşiği belirleyen temel yerleştirmedir.⁶¹⁶ İstisna hali özel bir hukuk değil, hukuk düzeninin kendisinin askıya alınması olarak hukukun eşik ya da sınır kavramıdır. Agamben bir eşiği, sınırı nitelemesiyle modern istisna halinin, mutlakiyetçi geleneğin

⁶¹³ Agamben, *Kutsal İnsan*, 16-17.

⁶¹⁴ Agamben, *Kutsal İnsan*, 17-18.

⁶¹⁵ Agamben, *Kutsal İnsan*, 19-20.

⁶¹⁶ Agamben, *Kutsal İnsan*, 28-29.

değil, demokratik-devrimci geleneğin bir ürünü olmasına özellikle dikkat çeker. Dahası bir yönetim tekniği olarak anlaşılması gereken istisna halinin hukuk düzeninin oluşturu paradigması olduğunu savunur.⁶¹⁷

Agamben egemenliğin yapısını istisnanın oluşturduğuna yönelik kabulüne bağlı olarak egemenliğin siyasete özel bir kavram olmadığını, tamamen hukuksal bir kategori de olmadığını, hukukun dışında bir güç ya da hukuk düzeninin üstün kuralı da olamayacağını belirtir: Egemenlik “hukukun hayata gönderme yaptığı ve hayatı tam da askıya almak suretiyle içine aldığı orijinal yapı”dır. İstisna ya da egemenlik ilişkisi bir *yasaklama (ban)* ilişkisiyle karakterize olur. Yasaklı kişi, hukuk düzeninin dışına atılan ve hukukla bağı koparılan kişi değildir. “Hukuk tarafından *terk edilen* yani hayat ile hukukun, dışarıdaki ile içeridekinin birbirinden ayırt edilemediği eşik alana bırakılan ve burada tehdit edilen kişi”dir.

Agamben egemenliğin hukuka ait olduğu ilkesinin egemenliğin paradoksunu ortadan kaldırmaya yetmediğini düşünür. Egemenliği doğa ile kültür, şiddet ile hukuk arasındaki bir belirsizlik durumu olarak kavrar ve egemenliğe özgü şiddeti açıklayanın özünde bu belirsizlik durumu olduğunu öne sürer.⁶¹⁸ Egemen yasaklamanın yapısı *yürürlükte olan*, fakat *anlamı* olmayan bir yapıdır. Anlamı olmadan yürürlükte olan bir hukuk altında yaşanan hayat, istisna durumunda yaşanan hayattır. Çünkü içerikten tamamen yoksun bir hukuk hayatı her tarafından kuşatmış demektir. Agamben’e göre saf bir hukuk biçimi boş bir ilişkiden fazlası değildir. Dolayısıyla boş ilişki biçimi “bir hukuk olmaktan ziyade hayat ile hukuk arasındaki bir ayrılmazlık alanı, yani bir istisna durumu”dur.⁶¹⁹ İstisna durumunda uygulanan şiddeti bu bağlamda değerlendiren Agamben, bu şiddetin ne yasayı koruduğunu ne de sadece yasa koyduğunu düşünür. Şiddetin yaptığı yasayı askıya almak suretiyle muhafaza etmek ve kendisini bunun dışında tutarak yasa koymaktır. Dolayısıyla şiddet ile hukuk arasında bir bağ vardır. Çıplak hayat şiddet ile hukuk arasındaki taşıyıcı bağıdır.⁶²⁰ Özetle, Agamben’de iktidar hakları korumayı vaat eden hukuki bir güç unsuru olmaktan ziyade insanları her türlü haktan mahrum bırakabilen tahakküm olarak öne çıkarılır. Bu bağlamda bir belirsizlik alanı demek olan istisna da sistemdeki kısa süreli bir durum değil, onun sürekliliğini

⁶¹⁷ Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, trc. Kemal Atakay (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018), 13-16.

⁶¹⁸ Agamben, *Kutsal İnsan*, 41-42, 49.

⁶¹⁹ Agamben, *Kutsal İnsan*, 68-69, 77.

⁶²⁰ Agamben, *Kutsal İnsan*, 82-84.

sağlayan temel bir unsur olarak ele alınır. İstisna, siyasi iktidarın kanunsuzluğuna kazandırılan hukuki bir mahiyettir.⁶²¹ Dolayısıyla istisna halleri hukuksal tasarımlardır.

Çıplak hayat/kutsal hayat istisna haline işaret eder ya da başka bir ifadeyle bu hali kendisinde somutlaştırır. İstisna alanında hayat, egemen gücün karşısında sınırsızca savunmasızdır. Çıplak hayat karşılığında ceza almayı gerektirmeyen bir öldürülebilirliktir. Agamben'in *kurban edilemeyen ama öldürülebilir* dediği kutsal hayatın (*homo sacer*) toplumdaki varlığı öldürülebilirliğinden ileri gelir. Dolayısıyla kutsal insan herkes tarafından öldürülebilir olmanın şiddetine maruzdur. *Homo sacer*, egemen yasaklamaya dahil olan ilk hayat figürünün, siyasal boyutun ortaya çıkışını açıklayan ilk dışlamanın hatırasını taşır. Agamben'de egemen iktidarın içeriğini ilk oluşturan çıplak hayattır. Dolayısıyla egemenliğin ortaya koyduğu ilk etkinlik de çıplak hayat üretmektir. Agamben, egemeni karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi/güç olarak niteler. *Homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir.⁶²² Agamben, siyaset alanını vatandaşların hakları, özgür irade ve toplumsal sözleşmelerle temsil etme yönündeki modern alışkanlığa karşın, egemenlik açısından siyasetin tek özgün unsurunun çıplak hayat olduğunu savunur. Agamben'e göre, egemen şiddetin temeli bir sözleşme değil, devletin çıplak hayatı dışlayarak içlemesidir.

Agamben ilk hukuksal-siyasal ilişkiyi yasak(lama) ilişkisi olarak belirlemesine ek olarak burada bu yargısının egemenliğin formel yapısına değil, özüne ilişkin bir yargı olduğunu vurgular. Bunu öne sürerken egemen iktidar ile çıplak hayatı bir araya getirenin yasaklama olması durumunu baz alır. Dolayısıyla Agamben'de devlet de bir yasaklama biçimi olarak sunulur. Devlet biçiminden bağımsız bir siyaset düşüncesi geliştirilememesi de *yasaklama* yerine *sözleşme* temelli egemenlik yaklaşımının baz alınmasıyla ilişkilidir. Agamben ilk siyasal ilişkiyi Schmitt'in kurduğu dost-düşman, aynı ülkeden olma-dış ülkeden olma karşıtlığından daha eski bir ilişki olarak alır ve egemen yasaklamanın pençesindeki insanın "yabancısalığı"nın (*estrarity*), dış ülke vatandaşlarının dışsallığından daha özel ve birincil olduğunu öne sürer. Hem çekme hem itme gücünün ifadesi olan yasaklama *homo sacer* ile hükümdarı bir araya getiren

⁶²¹ Mete Ulaş Aksoy, "Giorgia Agamben: Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna", *Kaygı* 27 (2016): 45.

⁶²² Agamben, *Kutsal İnsan*, 103-105.

durumdur. Dolayısıyla yasaklama hem hükümdarın nişanlarına hem de toplumdan kovulmaya işaret edebilmektedir.⁶²³

Yasaklamanın bu yapısının bugün içinde yaşadığımız siyasal ilişkilerde ve kamusal alanlarda da görmemiz gerekiyor. *Şehir [yaşamın]da kutsal hayatın kovulması her türlü içsellikten daha içsel ve her türlü dışsallıktan daha dışsal bir şeydir.* Kutsal hayatın sürülmesi, bütün kuralları bağlayan egemen *nomos*'tur; bütün yerleştirmeleri ve bütün toprak paylaşımlarını yöneten ve mümkün kılan orijinal yer düzenlemesidir. Eğer modernlikte hayat artık tamamen Devlet siyasetinin (ki bu artık, Foucault'nun deyişiyle, biyosiyaset halini alıyor) merkezine yerleştiriliyorsa ve eğer çağımızda bütün vatandaşların (özel ama tamamen gerçek bir anlamda) gerçekte *homines sacri* oldukları söylenebiliyorsa, bunu mümkün kılan tek şey, egemen iktidarın esas yapısını başından beri yasaklama ilişkisinin oluşturmasıdır.⁶²⁴

Modern dönemde yaşanan soykırım deneyimlerinin din ya da hukuk boyutunda değil biyosiyaset boyutunda gerçekleştiğini düşünen Agamben, Foucault'daki analiz eksikliğini bununla ilişkilendirir. Bu anlamda hastaneler ve hapishaneler noktasındaki analizlerin modern biyosiyasetin örnek mekanı dediği kampa uzanmamış olmasını eleştirir. Agamben'e göre, mutlak tahakkümü hem meşru hem de gerekli kılan şey siyasetin radikal biçimde çıplak hayat alanına, yani kampa dönüşmesidir. Modern siyaset tamamen biyosiyasete dönüştüğü için siyaset totaliterleşmektedir. Agamben, "hayatın siyasallaştırılması" nı totaliter devletin temel karakteri olarak sunar.⁶²⁵

Agamben Foucault'dan farklı olarak biyopolitikayı modern iktidara has görmez. Siyaset ve biyoloji arasındaki ilişkide modern öncesinden modern döneme uzanan bir süreklilik var sayar. Antik Yunan deneyimindeki ev hanesi/kamusal (*oikos/polis*) ayrımını buna örnek olarak sunar. Bu deneyimde *zoe bios*'a, yani biyolojik yaşam siyasal yaşamın egemenliğine terk edilmiştir. Modern dönemin ayırıcı tarafı, biyopolitik iktidar aygıtlarının kamusal alanı tam anlamıyla biyolojik bir türev haline getirmiş olmasıdır. Dolayısıyla Hannah Arendt'in öne sürdüğü şekliyle, kamusal alan modern biçimiyle risk, rekabet ve fütüvvet alanı olmaktan çıkıp hayatın idamesine adanan bir ev organizasyonuna/idaresine dönüşür. Siyaset de "şan ve şeref için riski göze alan ve kendini tehlikeye alan öznelere oyun ve hikaye sahası olmaktan çıkmış, soyun, neslin ve biyolojik varlığın bekasını garanti altına alan teknik-bilimsel bir kontrol mekanizması haline gelmiştir."⁶²⁶

⁶²³ Agamben, *Kutsal İnsan*, 131-135.

⁶²⁴ Agamben, *Kutsal İnsan*, 136.

⁶²⁵ Agamben, *Kutsal İnsan*, 144-145.

⁶²⁶ Aksoy, "Giorgia Agamben", 48.

Biyosiyaset, yani biyolojik hayatın ve onun gereksinimlerinin *siyasal alanın* belirleyici olgusu haline gelişi aynı zamanda çıplak hayatın sınırlı alanların ötesinde varlık göstermeye başlamış olması demektir. Agamben'e göre, modern devletlerin hepsinde, hayata hükmetmenin ölümüne hükmetmeye, biyosiyasetin ölüm-siyasetine (*thanatopolitics*) dönüşebildiği noktaya işaret eden hat, birbirinden ayrı iki alanı bölen sabit bir sınır değildir. Bu hat artık sürekli hareket halindedir ve yavaş yavaş siyasal alandan başka bölgelere doğru, egemenin sadece hukukçularla değil, doktorlarla, bilimcilerle, uzmanlarla ve rahiplerle çok daha yakın biçimde ortak-yaşam ilişkisi içinde olduğu bölgelere doğru kaymaktadır. Bu bağlamdan bakıldığında saf, mutlak ve geçit vermez bir biyosiyasal mekan olan kamp, modernliğin siyasal mekanının gizli paradigmasını oluşturur.

Agamben'e göre siyasal hayatın yeni öznesi çıplak hayat, özgür insan ve onun statü ve ayrıcalıklarının sahibi olan insan olarak anlaşılamaz. Yine bu özne sadece *homo* da değildir. O *corpus*'tur, *beden*'dir. Agamben modern demokrasinin tam da bu “beden”in ileri sürülmesi ve sunulmasıyla doğduğunu öne sürer. Dahası yeni doğan Avrupa demokrasisinin, mutlakiyetçiliğe karşı verdiği mücadelenin merkezine, vatandaşların nitelikli /nitelendirilmiş hayatını, yani *bios*'unu değil, *zoe*'yi, yani egemen yasaklamayla zapt edildiği haliyle çıplak anonim hayatı yerleştirdiğini savunur. Bu yerleştirme modern demokrasinin hem gücü hem de çelişkisidir. Agamben *corpus*'u iki taraflı bir varlık olarak niteler. *Corpus, hem egemen iktidara itaatin hem de bireysel özgürlüklerin taşıyıcısıdır.*⁶²⁷

Agamben'e göre Batı siyasal tarihi açısından bakıldığında *Ancien regime*'de siyasal anlamda nötr olan ve Tanrı'ya ait olan insan, klasik/antik dünyada da *zoe* olarak siyasal hayattan (*bios*) ayrılan çıplak hayat, modern dönemde bütünüyle devletin yapısına girmiştir. Bu figür devletin meşruiyetinin ve egemenliğinin dünyevi temelidir. Modern biyosiyasetin temelindeki doğal hayat, şahsında hakların “korunduğu” vatandaş figürüne devredildiğinde yok olmaktadır. Dolayısıyla [devlet]in temelinde yatan şey, “özgür ve bilinçli bir siyasal özne olarak insan değil, insanların çıplak hayatı, yani tebaadan vatandaşa geçişte egemenlik ilkesiyle donatılan yalın doğum [olgusu]dur.” Bunun anlamlı hakların vatandaşlıkla kayıtlı olmasıdır. Agamben'e göre, Nazizm ve faşizm doğal hayatı egemen kararların nesnesi yapan iki biyosiyasal hareket örneğidir. Bu bağlamda bakıldığında mülteci modern egemenliğin orijinal kurgusunu krize sokan

⁶²⁷ Agamben, *Kutsal İnsan*, 147-150.

figürdür. Agamben Ulus-devlette mültecinin sorun olmasını açıklayan şeyin biyosiyaset olduğunu belirtir. Mülteciler, insan ile vatandaş, doğum ile milliyet arasındaki sürekliliği koparmak suretiyle bahsi geçen kurguyu krize sokar. Mülteciler doğum ile ulus arasındaki farkı ortaya çıkardıklarında çıplak hayat olarak görünür olurlar.⁶²⁸ Agamben toplama kamplarındaki Yahudileri, Guantanamo'daki tutukluları, herhangi bir kaydı olmayanları, yasanın olmadığı bir mekanda sınır dışı edilmeyi bekleyen mültecileri, yoğun bakım ünitesinde amaçsızca yatan hastaları, bütün bu insanları *homines sacri* olarak niteler.⁶²⁹ Ölüme mahkum edilen ya da bir kamp yapısı taşıyan yerde tutulan bu insanlar, siyasal toplumdan tamamen dışlanma anlamına gelen bir yerde tutulmalarıyla ortaklaşırlar. Hayat ile ölüm, içeri ile dışarı arasındaki bir sınır bölgede bu şekilde konumlanmak *homines sacri*'ye, yani cinayet işlemeksizin öldürülebilen bir hayata dönüşmektir. Dolayısıyla modernliğe özel biyosiyasal durum, bir zamanlar sadece egemenin/hükümdarın girebildiği metruk istisna alanında artık doktorların ve bilim insanlarının da görülebilmesidir.⁶³⁰

4.3.2.Kutsal İnsan Mekanları

Agamben'de kural olma eğilimindeki istisna aynı zamanda bir mekan politikasına, bir mekan formu ya da mantığına karşılık gelir: Kamp. Agamben'e göre biyosiyaset daimi olarak ölüm-siyasetine dönüşebilmekte buna bağlı olarak kamp da mutlak siyasal mekan olarak tezahür etmektedir. Kamplar içinde hukuktaki suç kavramını aşan olayların yaşandığı, yeryüzü tarihinin en mutlak insanlık dışı koşullarının gerçekleşti(rildi)ği mekanlardır. Agamben ilk kamp örneklerinden hareketle kampların sıradan bir hukuktan değil, bir istisnai durumdan ve sıkıyönetimden doğduğunu ve bütün sivil halkı içine alabilen yapıda olabildiklerini vurgular. Naziler istisnai durumun hukuksal idarenin kendisi haline gelmesinin bir örneğidir. Agamben'de kamp istisna durumunun kurula dönüşmesi sonucu açılan paradoksal bir mekandır. Hukuksal olarak düzenin dışına yerleştirilen bu mekan aslında dışarıda bir yer değildir. Çünkü kampa alınarak dışlanan şey aynı zamanda dışlanmak suretiyle içeride tutulandır. Dolayısıyla kamp istisnai durumun *kural olarak* gerçekleştirildiği yerdir. Olgusal sorun ile hukuksal sorunun birbirinden ayrılamaz hale geldiği yer olan kampta yaşanan olayların yasallığı

⁶²⁸ Agamben, *Kutsal İnsan*, 153-158.

⁶²⁹ Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, trc. Samet Yalçın (İstanbul: İnkayay., 2023), 34-35.

⁶³⁰ Agamben, *Kutsal İnsan*, 190.

tartışması anlamsızdır. Agamben buna bağlı olarak kampı en mutlak biyosiyasal mekan olarak kodlar. İçinde işlenen suçlar ne kadar farklı olursa olsun, nerede olursa olsun böylesi bir yapının oluşturulduğu her yer Agamben’de bir kamp mekanıdır. Böylesi mekanlarda yaşananlar hukuka değil, mekanı denetleyen polislerin uygarlık ve etik anlayışlarına bağlı gelişmektedir.

Agamben’e göre, siyasal sistem modern dönem söz konusu olduğunda hayat tarzları ya da hukuk kuralları vazeden bir sistem değildir. Buna karşın bütün hayat tarzlarını ve bütün kuralları içine alabilen *yersizleştiren bir yerleştirmedir*. Agamben, yersizleştiren bir yerleştirme biçimi olan kampın şehrin merkezine yerleştiğini vurgular ve modern siyasetin gizli kalıbı olarak gördüğü kampı biyosiyasal *nomos* olarak niteler.⁶³¹ Agamben’e göre ilk siyasal ilişki yasaklama ilişkisidir. Bu ilişki dışarı ile içeri, dışlama ile içleme arasındaki belirsizlik alanı olarak istisna durumuna işaret eder. Dolayısıyla egemen iktidarın temel etkinliği doğa ile kültürün, *zoe* ile *bios*’un eklemlendiği eşiği, çıplak hayatı yaratmaktır. Bu egemenlik biçimi özelinde bakıldığında, Agamben, Batı’nın temel biyosiyasal paradigmasının şehir değil, kamp olduğunu öne sürer. Agamben’e göre, kamplarda şehir ve ev birbirinden ayrılamaz hale gelmiştir. Biyolojik beden, siyasal beden ayrımı imkansızlaşmış, insanlar hayatları siyasetlerine girmiş hayvanlar olmaktan ziyade, siyasetleri doğal bedenlerine girmiş vatandaşlardır. Bu bir *bios*’un sadece kendi *zoe*’sinden ibaret olması anlamına gelir.⁶³²

Egemenliğin gücü “insanın bir cinayet işlemiş olmadan insan öldürebileceği mekanı ortaya çıkarır.”⁶³³ Agamben’in biyopolitik mekanları yasağın, şiddetin, ölümün, hukuk yoksunluğunun, savunmasızlığın mekanlarıdır. Bütün bu mekanları metaforik kullanımıyla kamp temsil eder. Kamp “hem istisna halinin daimi bir biçimde gerçekleştirildiği mekan olarak egemen gücün en önemli dayanağıdır hem de siyasal statülerinden arındırılanların ve tümüyle çıplak hayatla özdeşleştirilenlerin yaşam alanı olarak en saf biyosiyasal uzamdır.”⁶³⁴ Agamben, kampı çıplak hayat ile hukuk kuralının bir belirsizlik eşiğine girmesinin mekanı olarak tanımlar. Böyle bir yapının inşa edildiği her yer kamptır. Agamben’in verdiği örneklerde şehrin içindeki birçok farklı mekansallığın bir kamp mantığına bürünebildiği görülmektedir:

⁶³¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, 198-210.

⁶³² Agamben, *Kutsal İnsan*, 215-223.

⁶³³ Byung-Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, trc. Dilek Zaptıoğlu (İstanbul: Metis Yay., 2021), 134.

⁶³⁴ Kartal, “Giorgio Agamben” 842.

1991 yılında Arnavutluk'tan gelen bütün yasadışı göçmenlerin ülkelerine iade edilmeden önce İtalyan polisi tarafından geçici olarak kapatıldıkları Bari'deki stadyumda, Vichy yetkililerinin Almanlara teslim etmelerinden önce Yahudileri topladıkları kapalı bisiklet yarışı pisti de Weimar hükümetinin Doğu'dan gelen Yahudi mültecileri topladığı Cottbus-Sielow'daki *Konzentrationslager für Ausländer* ya da Fransa'nın uluslararası havalimanlarında mültecilik başvurusu yapan yabancıların tutulduğu *zones d'attentes* [bekleme alanları] da aynı şekilde kamp örnekleridir. Bütün bu örneklerde, görünüşte zararsız bir mekan (örneğin Roissy'deki Hotel Arcades), normal düzenin fiilen askıya alındığı bir mekanın sınırlarını çizmiş oluyor; [...].⁶³⁵

Agamben'in biyopolitik yaklaşımı ve buna bağlı kamp nosyonu daha ziyade normal-dışı olarak konumlandırılan insanlar üzerinden mekanın biyopolitikasını görünür kılar. Normal olmayanın mekan aracılığıyla kontrolü noktasında Agamben'in analizleri mimarlık alanında da karşılık bulmaktadır. “Yersizleştiren bir yerleştirme” biçimi olarak kampın açıklayıcı bir “mekansal analogi” olduğu yönünde bir kabul söz konusudur.⁶³⁶

Mekanın biyopolitikasının nasıl işlediği sadece insanlar üzerinden değil, diğer varlıklar üzerinden de ortaya konmaktadır. Hayvanların şehir hayatından yalıtılarak kapatıldıkları “hayvan barınakları” Agamben'in çıplak hayata indirgenenlerin mekanı olarak gördüğü kamp şeklinde yorumlanabilmektedir. Toplama kamplarının güncel örnekleri insan ve hayvanlara karşı yaklaşımlardaki benzerliğin işareti olarak okunabilmektedir. Bu okumaya göre, mülteci kampları çeşitli sebepler dolayısıyla sığınmacı konumuna düşen insanların geçici olarak tutuldukları kontrol mekanlarıdır. Bu insanlar vatandaş statüsünün dışında bir pozisyonla bekleme ya da bekletilme durumundadırlar. Hayvanlar da yaşam alanları olan şehrin sokaklarından getirilip barınaklarda tutulmaktadır. Başı boş (sahipsiz) olarak nitelenen bu hayvanlar şehrin normlarına (sağlık, hijyen, güvenlik vb.) uymadıkları gerekçesiyle yaşam ortamlarından koparılıp barınaklara yerleştirilirler. Dolayısıyla bu hayvanlar da hukuki statüleri bakımından çıplak hayata indirgenmektedirler.⁶³⁷

Agamben'in modern egemen iktidara yönelik düşünceleri ve bu iktidarın mekansal tezahürünün kamp olduğunu ileri süren görüşleri, çeşitli tarzdaki takdirlerin olduğu gibi eleştirilerin de kendisine yönelmesine sebep olmuştur. Yukarıda ifade ettiğimiz, Agamben'i kurduğu kavramsal karşıtlıklar dolayısıyla eleştiren Brooke Holmes yanında, hukuku şeytanlaştırdığı ya da onu bütünüyle şiddetle örtüştürdüğü için de eleştirenler olmuştur. Byung-Chul Han'a göre Agamben, hukukun politikaya da

⁶³⁵ Agamben, *Kutsal İnsan*, 208.

⁶³⁶ Demirtaş, *Mekanın BiyoPolitikası*, 73-75.

⁶³⁷ Demirtaş, *Mekanın BiyoPolitikası*, 107-114.

sirayet ettiği tarzındaki görüşleri dolayısıyla kendisine politik felsefe alanı bırakmamıştır.⁶³⁸

Agamben'e yönelen bir başka eleştiri istisnanın ve olağanüstü halin ortaya çıkardığı tek figürünün *homo sacer* mi olduğu üzerinedir. Bu eleştiride öncelikle Amerika, Fransa, İngiltere ve İsrail gibi ülkelerde yürürlükte olan olağanüstü hal rejimleri ile Guantanamo kampı gibi uygulamaların Agamben'in olağanüstü hal, egemenlik ve siyasal iktidar hakkında dile getirdiği tezleri doğruladığı vurgulanır. Bununla birlikte, egemen yasağın her koşulda muhatabını *homo sacer* yaptığı iddiası reddedilir: "Hukukun askıya alındığı dolayısıyla hukukun ötesindeki imkanların açıldığı bir alan olan istisna halinin ortaya koyduğu durumlar, figürler ve faaliyetler *homo sacer* kavramı tarafından tüketilemeyecek kadar geniştir." Agamben'in modern iktidar analizleri günümüz demokrasilerindeki otoriter eğilimlere çektiği dikkat açısından önemle karşılanmaktadır. Fakat, modernitenin kazanımlarını dahi toplama kampının unsurları şeklinde resmetmesi, hukuka yönelik toptancı reddi onun iktidar analizlerine şerh düşülmesine sebep olmaktadır. Çünkü hukukun *homo sacer* üretmek bir yana, yeri geldiğinde *homo sacer*'i egemenin tasarrufundan koruyan bir işlevi de yüklendiği savunulmaktadır. Agamben'in eleştirileri haklı ve hayati bulunsa da düşüncesini doğrulamada kullandığı argümanlar ve toptancı dili, kavramlarını dayandığı tarihsel perspektifler sorgulanmaktadır.⁶³⁹ Bununla birlikte, bölümün daha sonraki başlıklarında görüleceği üzere, yeni kurulan çağdaş şehir mekanlarında istisna tanıyan otoritenin artan etkinliğine dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bu durum Agamben'in analiz ettiği egemen iktidar pratiğinin şehir mekanındaki artan etkinliği olarak da okunabilir görünmektedir.

4.4.İktidar, Psikopolitika ve Mekan

Foucault ve Agamben'in biyopolitik iktidar tartışmalarına, bu tartışmaları çağdaş duruma taşıyarak eklemlenen bir diğer isim de Byung-Chul Han'dır. Han, Foucault'dan Agamben'e, Benjamin'den Schmit'e, Arendt'ten Nietzsche'ye, birçok ismin iktidara yönelik görüşlerine atıfta bulunarak hem iktidar kavramını hem de günümüz toplumlarını farklı eserleri yoluyla irdeler. Burada öncelikle onun genel iktidar kavrayışına daha sonra ise spesifik bir iktidar olan neoliberal iktidara yönelik görüşlerine yer verilecektir. Bu noktada Han'ın iktidarı sürekli olarak mekansallıkla ilişkilendirmesi önem arz eder.

⁶³⁸ Han, *Şiddetin Tipolojisi*, 67-68.

⁶³⁹ Aksoy, "Giorgia Agamben", 50-53.

Ayrıca Heidegger'in "sıradanlık" olarak yorumladığı gündelik varoluşu iktidar ile ilişkilendirmesi de böyledir.

Han'ın iktidar kavramına yönelik analizleri esnek bir iktidar kavrayışını hedefler. Bu hedef uyarınca, iktidar baskı, şiddet, özgürlük gibi belli tezahürleriyle özdeşleştirilemeyen farklı formlarda tezahür etmesi mümkün bir güç biçimi olarak anlaşılır. İktidar, insanı eylem olanaklarının seçiminde yönlendiren, zorundalık duygusuyla değil, istek duygusuyla da motive eden bir fenomendir. Han, yüksek bir güce yönelik cevabın içsel bir hayır olmaktan ziyade empatik bir "evet" olduğunu belirtir. Güç böylesi bir biçimde anlaşıldığında, özgür hareketlerden oluşan bir alanın işleme olarak anlaşılır. Dolayısıyla iktidar ötekinin eylem taslağına karşı değildir, ondan yola çıkarak ona etki eder. Böylesi bir iktidar daha fazla dolayım/aracılık barındırır. Han'a göre, ötekinin geleceğini engelleyen değil, geleceğini oluşturan bir iktidar üstünlükle nitelenir. Bu iktidar herhangi bir şiddet uygulamadan ötekinin ruhunda yer edinir. İktidar bu yönleriyle dikkate alındığında, neden-sonuç arasındaki doğrusal ilişkiye indirgenemeyen bir karmaşıklığa tekabül eder. Dolayısıyla Han, iktidarın özgürlüğü dışladığı yönündeki ısrarlı görüşe de itiraz eder. Mutlak iktidar şiddetten değil, başkalarının özgürlüğünden yararlanmak durumundadır.⁶⁴⁰ İktidar bireysel aktörler arasındaki doğrusal iletişim ilişkileri olmaktan önce mekansal bir fenomendir. Mekansal iktidar kendisini bir süreklilik, bir bütünlük olarak ortaya koyar, bireysel güç ilişkilerinin öncesine dayanan bir yer oluşturur. Bu yerde bir süreklilik ve bir öznellik söz konusu olur. Süreklilik ve öznellik Han'da iktidarın tüm tezahürlerinin ortak yapısal unsurları olarak görülür.⁶⁴¹

Han, Nietzsche'nin monist iktidarını, tüm anlam içeren süreçlerini, iktidar süreçleri olarak okumasından dolayı, iktidarı yasaklamanın ve zorlamanın sığılığından kurtarmakla birlikte Foucault'nun iktidar monizmini de toplumsal anlamın üreticisini iktidarla sınırlaması dolayısıyla sorunlu bulur. Alışkanlığın rutinlerini oluşturarak kendini sıradan olarak sunan disiplin iktidarı analizlerini ileri taşıyan Han'a göre, Foucault, daha ziyade bedene odaklandığı için sembolik düzeyde mutatlaşma şeklinde etki eden iktidarı yeterince göz önünde bulundurmaz. Bu noktada "bir sosyal grubun eğilimlerinin ya da alışkanlıklarının bütünü"nü ifade eden Bourdieu'nun habitus kavramı verimlidir. Habitus teorisi, iktidarın baskı şeklinde ortaya çıkması gerektiğini gösterir. İktidarın ürettiği özgürlüğün gerçek ya da yanılsama olması tartışması bir kenara, Han,

⁶⁴⁰ Han, *İktidar Nedir?*, 7-14.

⁶⁴¹ Han, *İktidar Nedir?*, 23-24.

iktidarı stabilize eden yapısal unsurun özgürlük olduğunu savunur. Habitus yoluyla gelişen ve stabilize olan iktidar, sembol ve anlam yapılarından yararlanır. Bu iktidarın amacı, “dünyaya ya da belirli bir grubun kuralını meşrulaştıran değerler sistemine ilişkin bir görüş oluşturmak”tır. Dolayısıyla iktidarın etkisi, hükmedilenin anlam ya da anlayış ufkunu biçimlendirmektir. İktidardaki sosyal sınıf *kendinde* kalabileceği bir *anlam sürekliliği* oluşturur ki bu aynı zamanda *kendiliğin sürekliliğidir*.⁶⁴²

Han, habitus teorisini Heidegger’in “sıradanlık”, kamusal yorumlanmışlık analizine uygular. Dünyanın *normal* algılanışını belirleyen “kamusal yorumlanmışlık” “şeylerin ve eylemlerin *başka türlü değil, bu şekilde* anlaşılmasını sağlayan bir *anlam sürekliliği* ya da bir anlam ufku olarak hareket eder.” Han’a göre, “kamusal yorumlanmışlık” ortak inanç ya da değerleri ifade eden “kamusal görüş” şeklinde anlaşılabilir. Ya da *oryantasyonu oluşturan* dünya görüşü olarak anlaşılabilir. Bu bağlamda bakıldığında “kamusal yorumlanmışlık”, eylemleri ve algıları yönlendiren bir anlam sürekliliği verir. Han iktidarın yüksek düzeyde etki ve stabilizasyon için bu semantik mekanı işgal etmesi gerektiğini düşünür. Buna karşın Heidegger’in sıradan anlayışların bir sembolik iktidar tarafından tasarlanabilen “sağduyu” ile bağlantılı olabileceği idrakini görmezden geldiğini belirtir.⁶⁴³

Egemenin iradesi yalnızca olağanüstü halde değil, normal durumda da dile gelir. Olağanüstü halde dile gelen “hayır”, sürekli dile gelen “evet”ten daha çarpıcı olsa da Han, hem evet’i hem hayır’ı iktidar mekanının yapısal ifadeleri olarak görür. Han’a göre iktidar tepede ya da bir kişide yoğunlaşabilse de bu kişi tepeye dayanmaz. İktidar olabilmek için onu taşıyan, doğrulayan ve meşruiyet sağlayan bir mekana ihtiyaç duyar. Tepedeki yoğunluğa rağmen iktidarın kendisi, bir mekanın, beraberliğin ya da bütünlüğün gerçekleşen bir olayıdır.⁶⁴⁴ Bu bağlamda Han, Arendt’in politik düşüncelerini gücün mekansal yönünün farkında olması dolayısıyla onaylar. Bununla birlikte, devlet iktidarı organizasyonunun gücünün basit anlamda görüş/düşünce gücüne indirgenemeyeceğini, stratejik bir niteliğe de sahip olduğunu savunur. İktidar noktasında iletişime odaklanmanın iktidar ve strateji arasındaki yakınlığı gölgelememesi gereğine vurgu yapar.⁶⁴⁵

⁶⁴² Han, *İktidar Nedir?*, 36-47.

⁶⁴³ Han, *İktidar Nedir?*, 48-49, 52.

⁶⁴⁴ Han, *İktidar Nedir?*, 75-80.

⁶⁴⁵ Han, *İktidar Nedir?*, 81-87.

Güç mekana bağımlıdır. Yerin/mekanın “bir araya getirme”, “kendinde toplama” kapasitesi vardır. Bu küreselleşme fenomeni için de geçerlidir. Han, küreselleşmenin mekansallaştırma mantığına tamamen zarar vermediğini düşünür. Uluslarüstü iktidar yapıları mekansız değildir. Bu yapılar, herhangi bir ulusal bölgeye bağlı olmayan yeni alanları işgal ederler. İktidar var olmayan bir yerde yerleşemez. Han, küreselleşmenin ilk elde mekansızlaştırma gibi görünmesine karşın, onun farklı, yeniden mekansallaştırma biçimleri geliştirdiğini savunur. Dijitallik de mekansallaştırma mantığının içindedir. İktidar süreci hem bölgesel mekanda hem de “dijital mekan”da mekansallaşma demektir.⁶⁴⁶ İktidar mekan kurar ve mekansallaşır. İktidar çalışır, organize eder, emekle bir etki alanı yaratır, kendini simgesel bir düzene kaydederek normlar, yapılar ve kurumlar ortaya çıkarır. İktidar, sağlamlaştıran ve kalıcı kılma adına tebaasını bir mekan içinde, hükmetme ağları içinde örgütler.⁶⁴⁷

Mekan şiddet ve iktidarı birbirinden ayırmada mihenktir. Hukuklaşma olgusu mekanlaşma ve yurt edinme ile gerçekleşir. Han, yalın şiddetin asla mekan oluşturmayacağını, şiddetin mekan kurucu yetenekten yoksun olduğunu belirtir: “Mekan kurma gücü şiddete değil, yalnızca iktidara aittir.” Başka bir ifadeyle, iktidarla şiddet arasındaki yakınlığa rağmen aralarında yapısal bir fark vardır. İktidarın simgesel boyutu şiddet kullanmadan hükmetmeyi mümkün kılar. Simgesel araçlar rızayı habitus haline getirmeyi, otomatığa bağlamayı sağlar.⁶⁴⁸

Han’ın mekan ve iktidar arasındaki yoğun birlikteliğe çektiği dikkat kadar önemli olan bir diğer nokta adalet noktasındaki bazı vurgularıdır. Han’a göre adalet iktidarı kendinde olmayan niteliklerle donatan nosyondur. Adalet, “geniş bakış açısı olan gücün işlevi” olarak vardır. Adaletin iktidara girmesi, iktidarın kendinde olmayan bir şeyle örülmesidir. Yani, “derin, merhametli, yüce, açık nesnelliği” ile adalet iktidarın saf etkisinden doğmaz. Han, en ufak kıyıda kalmış geçici şeye bile özenle bakan adaletin “dikkatli gözü”nün iktidarın gözü olamayacağını savunur. İktidarın geniş, kapsamlı, samimi bir bakış geliştirmesi iktidara atfedilemeyecek dışsal bir nitelik sayesindedir. Adalet iktidarın toplayıcı yapısına zıt bir hareket yaratır. İktidarda bire/teklığe doğru olan içkin eğilim, onun “çoğulluğa, farklılığa, çeşitliliğe, bitişik olana, ya da akıp gidene karşı” bir samimiyet geliştirmesini beraberinde getirmez. Buna karşın adalet, “her şeye/herkese, ölü ya da canlı, gerçek ya da hayali olsun hak ettiğini vermek ister.” Han adaletin

⁶⁴⁶ Han, *İktidar Nedir?*, 94-95.

⁶⁴⁷ Han, *Şiddetin Topolojisi*, 75-77.

⁶⁴⁸ Han, *Şiddetin Topolojisi*, 64-85.

ipsosentrik ve merkeziyetçi olmadığını vurgular. Adil kişiyi de şöyle tanımlar: “Kişi inancını, öteki hakkındaki düşüncesini saklı tutarak, ötekini duyarak, dinleyerek, yargılamalarında, yani kendinde çekimser kalarak adaleti sağlar.” Sadece “dikkatle gözlemleyen sorumlu bir göz”e sahip olan iktidar adil mekansallaşmayı sağlayabilir. Yani “herkese” kendi “hakkını” veren adil bir konum sağlayabilir. “Herkese” hak ettiğinden fazlasını vermenin ifadesi olarak misafirperverlik ve adilliği de kıyas eden Han, misafirperver yer ile adil yeri ayrıştırır. Heidegger’deki yeri bu iki yer açısından yorumlar. Han’a göre, Heidegger’deki yer, “toplananları aydınlatan ve aydınlığıyla nüfuz eden ve ancak bu sayede kendi doğasına girmelerine izin veren” olarak adil bir yerdir. Bununla birlikte Heidegger, “toplananların” dışındakileri de onaylayabilen sınırsız bir misafirperverlik taşımaz. Sonuç olarak Han’da iktidar süreklilik ve öznellik ya da kendilik ve devamlılık üretimi temelinde anlaşılır. Bu iki yapısal kriter tüm iktidar modellerinin değişmez bileşenleridir. Devlet gibi politik bir iktidar yapısı da kapsayıcı bir düzen ve devamlılık ve aynı zamanda öznellik yapısıdır.⁶⁴⁹ Han, Aristoteles’e atıfla, politikanın kendisini devletin (polis) yönetilmesine adadığını belirtir ve devletin sürekliliğini “iyi yaşatma” kaygısı ile ilişkilendirir. “İyi yaşatma” kaygısı politik olanı ifade eder. Han’a göre, özü gereği politikaya hukuk ve adalet dahildir. Aracı işlevi taşıyan hukuk ve adalet etkin bir ortak yaşamın ve azami kamusal refahın kaynağıdır. Dolayısıyla bu perspektiften bakıldığında devlet sadece bir güç ve iktidar yapılanmasından daha fazlasına tekabül eder. Han, “devlet”in varlığını birlikte yaşamak konusundaki politik kararlar açıklar. Bu anlamda politik iktidarın temeli ortak iradeye (*common*) dayalı birlikte eyleme, birlikte davranmadır.⁶⁵⁰ Han, iktidara yönelik bu kavramsal genel geçer çıkarımlarına bağlı olarak çağdaş somut iktidar pratiği olan Neoliberal iktidarını da konu edinir. Bu iktidarın başarı ve performansla nitelenen toplumlarını ve mekanlarını betimler. Değişen iktidar tekniklerinden söz eder. Dahası, bu tartışmalarla Foucault ve Agamben’den aldığı biyopolitika kavrayışını psikopolitika düzeyine taşır.

4.4.1.Biyopolitikadan Psikopolitikaya Bir Neoliberal İktidar Okuması

Deleuze, Foucault sonrası bir denetim dönemine geçişten söz eder. Her ne kadar birçok toplum çeşitli şekillerde disiplin toplumu kırıntılarını içinde taşımaya devam ediyor olsa da toplum artık denetim toplumu şeklinde nitelenmelidir. Bunun diğer anlamı

⁶⁴⁹ Han, *İktidar Nedir?*, 106-108, 89.

⁶⁵⁰ Han, *Şiddetin Topolojisi*, 65-66.

farklı türde bir toplumsal iktidar düzenine geçildiğidir. Bu iktidar denetimini iletişimden doğan enformasyon üzerinden gerçekleştirmektedir.⁶⁵¹ Byung-Chul Han yaşanan değişimin hakkını vermede hala fazlasıyla negatiflik içeren “kontrol toplumu” kavramının yetersiz olduğunu düşünür.⁶⁵² Buna bağlı olarak Foucault sonrasına yönelik çizilecek toplum resminin başarı ve performans toplumu şeklinde nitelenmesi gerektiğini belirtir.

Byung-Chul Han, çağdaş bir dönüşüm olarak öznenin (Subject) kendini sürekli tasarlayan, yeniden icat eden bir proje (Project) insana geçişten söz eder. Bu geçişe eşlik eden özgürlük duygusuna karşın, proje insan tabiiyet ve boyun eğişin daha da etkin bir biçimidir. Bu insan dışsal baskılardan ve kendine yabancı zorlamalardan kurtulmuş olduğunu düşünse de daha iyi bir performans sergileme ve mükemmelleşme şeklindeki içsel baskılar ve zorlamalarla karşı karşıyadır. Han’a göre, çağdaş durum bizzat özgürlüğün zorlamalara yol açtığı bir dönemdir. Yapabilme özgürlüğü, emir ve yasakları dile getiren yapmalısına kıyasla daha fazla zorlama üreten bir özgürlüğü imlemektedir. Bu, başkalarıyla amaçsız ilişkiler geliştirmekten aciz proje insanın/neoliberal öznenin özgürlüğüdür. Bu öznenin özgürlüğü aracılığıyla gerçekleşen şey aslında sermayenin özgürlüğüdür. Bireysel özgürlük, sermayeye kendisini “otomatik” olarak üretebileceği bir öznelilik kazandırmaktadır. Han, kapitalizmin mutasyon geçirmiş biçimi olan neoliberal rejimlerde üretim araçlarının sahipleri tarafından sömürülen bir işçi sınıfı olmadığını, buna bağlı olarak proletarya-burjuva ayrımının günümüz deneyimlerini açıklamada geçersiz olduğunu öne sürer. Günümüz dünyasında herkesin kendini özgürce tasarlayabileceği, sınırsız bir öz-üretim imkanına sahip olduğu yanılsaması yaygınlaştırılmaktadır. Neoliberal rejim bütün “sınıflar”ı kapsayacak şekilde, yabancı bir gücün sömürüsünü insanın kendi kendisini sömürmesine dönüştürür. Kendi kendini sömürerek yalnızlaşan bu özne, ortak eylemin siyasi Biz’ini oluşturamaz. Çünkü toplumun bütünüyle siyasileşmesi ve böylelikle eylem normlarının tamamen özgürce kararlaştırılabilir olması ideali ya da aslolan bu özgürlük tahayyülü, sermayenin yeni bir aşkınlık, yeni bir efendi konumuna yükselmesiyle feda edilir. Dolayısıyla siyaset de sermayenin destekçisi olur.

Neoliberal güç de performans öznesini ya da performans toplumunu üreten, yöneten kendine has teknikler, aygıtlar kullanır. Han, sosyal medyayı toplumsal alanın

⁶⁵¹ Gilles Deleuze, *İki Konferans*, trc. Ulus Baker (İstanbul: Norgunk Yay., 2003), 35-36.

⁶⁵² Han, *Yorgunluk Toplumu*, 19.

gözetimini sağlayan bir dijital panoptikon olarak kodlar ve onun disipline ediciliğinin panoptikondan daha etkili ve güçlü olduğunu savunur. Foucault'nun betimlediği panoptikon ayıran, yalıtın bir özellikte iken, dijital panoptikon sakinlerini birbiriyle yoğun bir iletişime ve kendini ifşaya motive eder. Şeffaflık enformasyon özgürlüğü adına talep edilse de Han'a göre şeffaflık aslında neoliberal bir aygıttır (dispositive). Bu bağlamda sınırsız iletişimin önündeki engeller olarak sır, yabancılık ya da başkalık şeffaflık adına ortadan kalkmaktadır. Han insandaki içselliğin iletişimi engelleyebildiğini ya da onu yavaşlatabildiğini vurgular ve sistemin bu içselliği de arındırma çabasına giriştiğini belirtir. Dahası içsel gözetlemenin, gizli servislerin ikincil, dışsal gözetlemesine kıyasla çok daha sorun edilmesi gereken bir pratik olduğunu düşünür. Böylesi bir pratiğin insanı yurttaşlıktan tüketici olmaya evirdiğini belirtir.⁶⁵³

Kapitalizmin keskinleşmiş biçimi olan neoliberal kapitalizm disipline etmeyi amaçlayan, zorlama ve yasaklamalarla iş gören 19. yüzyıl kapitalizminden bütünüyle farklıdır. Neoliberalizm bilinç alanını olduğu gibi bilinçdışını da hedefler. “Beden” gibi organize olan ve dolayısıyla “biyopolitik” olan disipline edici rejime karşın, neoliberal rejim “ruh” gibi davranır, dolayısıyla hükümet etme/yönetme biçimi “psikopolitika”dır. Han'a göre, Foucault'nun iktidar ve toplum analizleri günümüz deneyimlerini açıklayamaz. Örneğin Bentham'ın panoptikonu bir ahlak düzeltici olarak ruhu (Psyche) hedeflemez. Disipline edici iktidarın bu tekniği ruhun gizli isteklerini, ihtiyaçlarını ve arzularını barındıran derin katmanlarına nüfuz edecek ve böylelikle onlara hükmedebilecek bir incelikte değildir. Dolayısıyla panoptikon görsel ortama bağımlı, içsel düşünce ve ihtiyaçların alanında işler değildir. Yine Foucault'da “nüfus biyopolitikası” bağlamında istatistik tekniğinin kullanımı söz konusudur. Han, bunun Psyche'yi sömüren neoliberal rejim açısından uygun olmadığını düşünür. Çünkü istatistikler nüfusun psikogramına veri sağlayamaz. İstatistiğin Big Data'dan ayrıldığı yer burasıdır. İstatistiğe karşın Big Data sadece bireysel değil, kolektif psikogramı ve bilinçdışının psikogramını sağlayabilir. Bu aydınlatılmış alanlar sömürü alanını genişletir. Dolayısıyla “neoliberal psikopolitika, psikolojik programlama ve yönlendirme aracılığıyla hâkim olan sisteme, sabitlik ve süreklilik kazandıran bir tahakküm tekniği olarak kullanılır.”⁶⁵⁴

⁶⁵³ Byung-Chul Han, *Psikopolitika*, trc. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yay., 2022), 11-19.

⁶⁵⁴ Han, *Psikopolitika*, 25-30,84.

Han’a göre Agamben, hem egemenlik hem de disiplin toplumunu geride bırakan başarı ve performans toplumunun içinde yaşamasına rağmen bu toplumun ortasında egemenlik toplumunu betimler. Dolayısıyla arkaikleşmiş olumsuzlukların seküler tarzlarına odaklanmaktan olumluluğun aşırı olgularını, olumluluğun şiddetini göremez.⁶⁵⁵ Foucault’nun iktidar analizi olduğu gibi Agamben’in tahakküm analizi de neoliberal rejimin iktidar tekniklerini anlamada yeterli değildir. Dahası, Han, günümüz *homines sacri*’sinin dışlanmış olanı değil, sistemin içine alınmış olanı betimlediğini düşünür. Biyopolitika en nihayetinde bir beden politikasıdır. Buna karşın neoliberalizm üretici güç olarak Psyche’nin farkına vardığından beden onun için disiplinci toplumdaki kadar merkezi değildir. O gayri maddi, gayri bedensel oluşla ilgili olan psikopolitika ile karakterize olur. Neoliberalizm şeyler değil, enformasyon ve program gibi şey olmayan varlıklar üretir. Han’a göre, çağdaş durumda beden üretim sürecine doğrudan katılmaktan azledilerek, estetik ya da sağlık amaçlı optimizasyonun konusu haline getirilir. Neoliberal tahakküm rejimi kendilik teknolojisi tümüyle ele geçirmeyi hedefler. Kendini sürekli optimize etme şeklindeki neoliberal kendilik tekniği tahakküm ve sömürünün bir biçimi olmanın ötesinde bir şey değildir. Han, özgürlük ve sömürüyü kendini sömürme şeklinde bir araya getiren bu iktidar tekniğini Foucault’nun göremediğini belirtir.⁶⁵⁶

Big Data toplumsal iletişimin dinamiklerine ilişkin kapsamlı bilgi edinmeye olanak sağlayan etkili bir psikopolitik araçtır. Han’a göre Big Data, “insan ruhuna nüfuz etme ve onu düşünce öncesi düzeyde etkilemeyi mümkün kılan bir iktidar bilgisi”dir. Hiçbir şeyi unutmayan özelliği ile dijital panoptikon Bentham’ın panoptikonundan daha etkilidir. Han, psikopolitiğin ruhsal süreçlere öngörücü şekildeki nüfuzunun, dolayısıyla özgür iradeyi geçmesinin muhtemel olduğunu, bunun da zaten özgürlüğün sonu anlamına geleceğini belirtir. Gözetleme devleti ve pazarın bir araya gelişyle birlikte Big Data yeni tarzdaki dijital sınıflı toplumları oluşturmaya başlar. Bu sınıflılığa göre, ekonomik olarak değersiz “çöp” kategorisindeki insanlar en alt sınıfı oluşturur. Han burada sadece panoptikonun değil, banoptikonun da devreye girdiğini belirtir. Panoptikon sistemin içindekileri gözetlerken, banoptikon sisteme yabancı ve düşman gördüklerini kodlayarak dışarıda bırakır. İnsanı “çöp” olarak sınıflayan bu banoptikondur.⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Han, *Şiddetin Topolojisi*, 68-69.

⁶⁵⁶ Han, *Psikopolitika*, 32-34.

⁶⁵⁷ Han, *Psikopolitika*, 21, 69-73.

Han’a göre, günümüz toplumsal söylemine damgasını vuran şeffaflık zorunluluğu etik ya da politik değil, ekonomik bir buyruktur. Şeffaf müşteri ekonomik panoptikonun, yeni sakini, hatta *homo sacer*’idir. Disiplin toplumu panoptikonunun aksine, günümüzde panoptik kontrol yalıtma ve hapsedmeyle değil, ağa bağlanmayla, ağ oluşturmaya gerçekleşir. Han şeffaflığın karmaşıklığının ve derinlemesine etkinin görülmesi durumunda bunun demokrasi, adalet ve doğruluk gibi sorunların ötesine geçen kapsamlı bir süreç, bir paradigma değişimi olduğunu belirtir. Dolayısıyla iktidar ve ihtişamın politik alanı çoktan terk ettiğini ve sermayenin iç mekanına taşındığını, sermayenin iktidarına gösterilen rızanın adının ise tüketim olduğunu öne sürer.⁶⁵⁸

Hayatta kalmanın mutlaklaştırıldığı böylesi kapitalist bir iktidarda “iyi yaşamak” gibi bir mesele söz konusu değildir. Han, totaliter bir toplumun/iktidarın *homines sacri*’lerinin düzenin en dış mekanında, bir imha mekanında durduklarını, geç modern *homines sacri*’ler olarak gördüğü başarı ve performans odaklı öznelerin ise mekanın tam ortasında, bir düzenin merkezinde olduklarını öne sürer. Çalışma ve performans odaklı her birey yanında bir kamp taşımaktadır. Yaşanan mekan ile imha mekanının artık birbirinden ayırt edilemezliği söz konusudur.⁶⁵⁹ Dolayısıyla siyaset ve özgürlük alanı neoliberal rejimin sınırsız iletişim ve sınırsız gözetleme üzerine kurulu işleyişine bağlı olarak yeniden düşünülmelidir. Han, rejim dışı deneyim alanları olarak sessizlik ve yalnızlık alanlarına, psikopolitiğin karşısında yer aldığını düşündüğü susma siyasetine dikkat çeker.⁶⁶⁰

İktidar ile politikanın birbirinden ayrıldığı iddiasını ve Foucault sonrası gözetim teknolojilerinin aldığı incelikli biçimlerin analizini *Akışkan Gözetim*’de, Zygmunt Bauman ve David Lyon’un panoptik-sonrası tartışmalarında da görmekteyiz. Bauman, panoptikonun hala hayatta ve iyi durumda olduğu yönünde net bir görüş taşır. Paoptikonun elektronik olarak güçlendiğini, sayborglaştığını belirtir. Cesur yeni akışkan dünyanın çalışanlarının kendi kişisel panoptikonlarını bedenleri üzerinde büyütme ve taşımak gibi bir durumla karşı karşıya olduklarını vurgular.⁶⁶¹ Lyon, yukarıda değindiğimiz sanal olarak faaliyet gösteren banoptikon şemasının stratejik işlevini, bir azınlığın profilini “istenmeyen” olarak çıkarmak şeklinde tanımlar ve ekler, banoptikon:

⁶⁵⁸ Han, *Şiddetin Topolojisi*, 108-103, 70.

⁶⁵⁹ Han, *Şiddetin Topolojisi*, 30, 132-134.

⁶⁶⁰ Han, *Psikopolitika*, 87.

⁶⁶¹ Bauman ve Lyon, *Akışkan Gözetim*, 22, 70-73.

Liberal toplumlar içerisinde istisnai bir güce sahiptir (olağanüstü haller rutinleşmiştir), profiller çıkarır (gelecekteki olası davranışlarından korkulan bazı grupları ve tedbir olsun diye dışarıda bırakılmış insan kategorilerini ötekileştirir) ve dışlanmayan grupları normalleştirir (malların, sermayenin, bilginin ve insanların serbest dolaşımına inanılmasını sağlar).⁶⁶²

Lyon, banoptikonun ulus-devletin ötesindeki küreselleşmiş mekanlarda faaliyet göstermekte olduğunu vurgular. Bunun anlamı, iktidar ve direnişin etkilerinin artık yalnızca devlet ile toplum arasında hissedilmeyeceğidir. Bauman, banoptikonu *güvenlikçi* kaygıların durdurulamaz yükselişinin sonucu ortaya çıkmış daha genel bir gözetim felsefesi ve gözetim donanımı fenomeni olarak görür. Banoptikonun bir uygulamasının da göçmenler üzerinde işlediğine dikkat çeker. “İçeride tutan” panoptikonun aksine, banoptikon “uzakta tutma” işlevini yerine getirir. Bu bakış doğrultusunda Bauman güvenli siteleri, alışveriş merkezlerini ve süper marketleri kuşatan kapalı devre kamera sistemlerini banoptikonun örnekleri olarak sıralar.⁶⁶³ Gözetim teknolojilerinin ötekileştirmeden ziyade ötekilere ihtimam gösterilebilecek bir formda kullanılıp kullanılamayacağına ilişkin olarak Bauman, gözetim tekniklerinin övülmeye değer uygulama örnekleri olsa dahi bu teknolojilerin gelişim sürecinde böylesi ihtimam biçimlerinin hedeflenmediğini düşünür. Gözetim tekniği dikkatli ve vazifesinas bir “risk hesaplama” buyruğu altında iş görmeye devam etmektedir.

Gözetime günümüzdeki meşruiyetini sağlayan gerekçelerden biri güvenlidir. Lyon ve Bauman bu güvenlik fenomenini şehir mekanı özelinde değerlendirirler. Bir zamanlar şehir sakinleri, şehrin kapısında bekleyen nöbetçinin varlığının rahatlığıyla güvenle uyumuşlardır. Lyon, aynı şeyin günümüz “güvenlik”i için söylenemeyeceğini düşünür. Bugünün güvenliği ironik biçimde güvensizlik durumlarını arttırmaktadır. “Güvenlik takıntısı” daha fazla sıradan rahatsızlık üretmektedir. Bauman, bir zamanlar şehrin kalesinin “şehrin dışından” gelen tehditler karşısında bir güvenlik unsuru olarak işlev gördüğünü belirtir. Fakat bugünün şehirlerinin dışarıdan değil içeriden gelen sayısız tehdide karşı korunmaya çalışıldığını vurgular. Bauman’a göre, bütün şehir içi güvenlik mekanizmalarını “birbirine bağlayan” şey, “Öteki’ne duyulan korku”dur. Bu “Öteki”, “kendilerini şehrin sınırları dışına çıkaran veya çıkmaya zorlanan ve yerleşim veya geçici ikamet hakkı reddedilen bazı bireyler veya insan toplulukları değildir.” Komşu olan insan ya da insanlardır.⁶⁶⁴

⁶⁶² Bauman ve Lyon, *Akışkan Gözetim*, 76.

⁶⁶³ Bauman ve Lyon, *Akışkan Gözetim*, 76-78.

⁶⁶⁴ Bauman ve Lyon, *Akışkan Gözetim*, 110-119.

Bauman artık herkesin ya da büyük bir çoğunluğun güvenli bir birlikte yaşamı yalnızca devamlı bir teyakkuz halinde mümkün gördüğünü belirtir. İnsanları gözetime ve gözetimin görünürlüğüne bağımlı hale getiren böylesi bir inançtır. Dünya haritalarındaki kabusların kaynağının “dışarı”dan “içeri”ye kaydığı bu dönemde gözetim aygıtlarıyla dolu dünya paradoksal bir resim sunmaktadır. Bu bir taraftan güvensizlikten bütün eski nesillerin korunduğundan daha iyi korunmanın, diğer yandan ise elektronik öncesi hiçbir kuşağın güvensizlik duygusunu günlük hayatın bu tür bir parçası olarak deneyimlemediğinin resmidir. Lyon ve Bauman bu artan güvensizlik duygularını sorunsallaştırırlar. Bu duyguların aslında “korku kültürü”ne değil, birden fazla korku kültürüne katkıda bulunduğunu vurgularlar. Dolayısıyla güvenlik aslında gözetimin kendisi haline gelmektedir. Bu bağlamda “güven(siz)lik teknolojileri daha geniş bir toplumsal ve politik düzenlenişin, risk ve onun yakın akrabası belirsizlikle bağlantılı parçalarıdır.” Bu meseleye nasıl yaklaşılması gerektiği çağdaş politik bir meseledir. Bauman bu noktada iki kademeli bir faillik (ulu-devlet ve birey) krizinden söz eder. Üst kademedeki, yani ulus-devlet kademesindeki faillik Bauman’a göre, “tehlikeli bir biçimde acizliğe yaklaşmış durumdadır ve bu yüzden de güç, eskiden devlet politikasıyla yakın temas içinde olmasına karşın, şimdi buharlaşarak devletin sürekli bölgesel politikasının uzağındaki küresel, sınırlar ötesi bir akışlar uzamına dönüşmektedir.” Bauman “yasal bireyler”in toplumsal olarak ortaya çıkan sorunlara bireysel olarak sahip oldukları kendi yetileri ve kaynaklarıyla kendi bireysel çözümlerini bulması ve sürdürmesinin beklendiğini ileri sürer. Bağımlılığın bağımsızlık adı altında yeni bir kisveye büründüğü bireyselliğin günümüzdeki anlamı budur.⁶⁶⁵

Güvenlik duygusunun bu kadar kırılgan bir kategoriye dönüşmesinin/dönüştürülmesinin arka planını nasıl okumak gerekmektedir? Lyon, her yeni teknoloji karşısındaki o büyük inancı, övgüyü, sorgulanamazlığı eleştirerek, huzur ve refahın bilim ve teknoloji temelinde planlanıp düzenlenebileceği yönündeki Rönesansa dayalı fikri, adalet anlayışı özelinde sorunsallaştırır. Lyon’a göre Rönesans, Avrupa’daki otoriter orta çağ kilisesine karşı kısmen anlaşılabilir bir tepkidir. Bununla birlikte, “buluş mekanizması” yoluyla huzur ve refahın hüküm sürmesini sağlama fikri, “huzur istiyorsan adalet ara” fikrini tersine çeviren bir deneyime yol açmaktadır. Lyon, buna bağlı olarak bugünkü bilimin ve teknolojinin etkinliğine olan bu bağlılığı, imkansız bir güvenlik garantisinin yanlış adresleri olarak yorumlar. Ellul’dan hareketle kapalı

⁶⁶⁵ Bauman ve Lyon, *Akışkan Gözetim*, 119-127.

kültürler olarak Babil ve Ninova'ya atıfta bulunan Lyon, bu örneklerin aksine şehri adil davranışın ve komşuyu sevmenin her şeyden önce geldiği yer olarak tasavvur etmeyi önceler. Lyon'a göre huzuru, refahı, özgürlüğü ve güvenliği temin eden aslında Öteki'ne karşı sorumluluğa duyulan bu bağlılıktır.⁶⁶⁶

4.4.2. Çağdaş Şehrin Topolojisi

Deleuze disiplin toplumlarından denetim/kontrol toplumlarına geçişten söz etmişti. Bunun bir anlamı da artık yönetici güçlerin kapatma/disiplin mekanlarına ihtiyaç duyulmayacağıdır. Deleuze'e göre hapishaneler, okullar hastaneler sürekli sorgulanan mekanlara dönüşmüşlerdir. Tedavinin eve taşınması, çalışmanın eve taşınması, insanları hapishane dışında farklı tarzlarda cezalandırma imkanı... Deleuze bütün bu ihtimallerin tartışılacağı ve denetim toplumlarında okulun da dahil olduğu kapatma mekanlarına ihtiyaç duyulmayacağını belirtir. Bu değişimler iş ve eğitimin mantığına yönelik temel değişimler anlamına gelmektedir. Deleuze'e göre öğrencilerin bir mekana kapatılmalarının söz konusu olmayacağı bu süreçte disiplin değil, denetim esas olacaktır. Denetimin mekanları kapatılma mekanları değil, otoyollar olacaktır. Sürekli çoğalmakta olan otoyollar, tek amacı bu olmasa da kusursuz denetlemenin mekanlarıdır. Deleuze, insanların otoyollarda sonsuza kadar "serbestçe" dolaşırken kapatılmış olmadıklarını ama kusursuz bir şekilde denetlendiklerini düşünür ve geleceğin yoğun denetim deneyimi uyarınca yaşanacağını belirtir.⁶⁶⁷

Başarı ve performans toplumu uyarınca yaşanan bir mekansal dönüşümü esas alan Han ise, başarı ve performans toplumu öncesi dünyanın kendine has bir topolojisinin olduğunu belirtir. Bu topolojiyi evrensel değiş-tokuş ve mübadele süreçlerini engelleyen sınırlar, eşikler, geçitler, çitler, hendekler ve duvarlar karakterize eder. Han'a göre, 21. yüzyılın toplumu artık bir disiplin toplumu değil, performans toplumdur. Toplumun sakinlerini "itaat özneleri" değil, kendi kendilerinin girişimcileri olan performans özneleri oluşturur. Günümüz toplumu artık Foucault'nun kliniklerden, tımarhanelerden, hapishanelerden, kışlalardan ve fabrikalardan oluşan toplumu değildir. Bunlar yerlerini başka mekanlara bırakmışlardır. Yeni toplumu fitness salonları, camdan ofis kuleleri, bankalar, havaalanları, alışveriş merkezleri, yoga stüdyoları ve gen laboratuvarları gibi mekanlar karakterize eder. Normalin mekanını anormalin mekanından ayıran disiplin

⁶⁶⁶ Bauman ve Lyon, *Akışkan Gözetim*, 132-134.

⁶⁶⁷ Deleuze, *İki Konferans*, 36-37.

kurumlarının ördüğü duvarlar bugün artık eskimiş kabul edilmektedir. Dolayısıyla Foucault'nun iktidar analitiği, disiplin toplumunun performans toplumuna dönüşmesi sonucu oluşan psikolojik ve topolojik değişimleri betimlemede yetersiz kalmaktadır.⁶⁶⁸

Neoliberal rejimin koşulladığı yeni toplumsallaşma biçimine dayalı mekansal dönüşümler şehirdeki tek tek mekanların dönüşüp başka işlevlerle karşımıza çıkmasının ötesine geçmektedir. Yukarıda iktidarın mekansallığı noktasında küreselleşmenin de bir mekanlaştırma mantığı anlamına geldiği vurgulanmıştı. Kapitalist-neoliberal sistem ve küreselleşme birbirinden ayrılamayan politik tartışma zeminleridir. Şehir mekanında yaşanan dönüşümlere bu ilişkisel zeminden hareketle bakıldığında tartışmaların boyutları çeşitlenmektedir. Ugo Rossi *Küresel Kapitalizmde Kentler* isimli çalışmasında şehir-kapitalizm bağının incelenmesinin, “potansiyel olarak sosyo-ekonomik yaşamın herhangi bir yönü üzerinde etki uygulayan kuşatıcı güçler olarak anlaşılan küreselleşme ve neoliberalizm analizinden ayrılamayacağını” savunur. Rossi'nin bu argümanında kapitalizm, yalnızca toplumun temel yönlerini kendisine katan bir sistem olmanın ötesinde, yaşamın kendisi de dahil her şeyi kapsayan bir sömürü ve icat gücü olarak anlaşılır.

Dünya çapındaki şehirlerin demografik büyümesi sonucu insanların “kentsel türe” dönüştüğü bir süreç yaşanmakta ve kentsel deneyimin küreselleşmesi şehre küresel boyuttan bakmayı beraberinde getirmektedir. Rossi'ye göre kapitalizm bu küresel şehirciliğin arkasındaki itici güçtür. Küresel kapitalizm “çeşitli kalkınma yollarının, hegemonik projelerin, yaşam biçimlerinin ve tarihsel geçiciliklerin yan yana gelmesiyle tanımlanabilecek karmaşık bir mekansal-zamansal tabakalaşma” sürecidir. Rossi bu çok yönlü “küresel kapitalizm” deneyimini güçlendirenin şehirler olduğunu belirtir.⁶⁶⁹ Rossi'ye göre, kapitalizmi var eden şehirlerdir, şehirler olmaksızın kapitalizmin varlığı mümkün değildir. Şehirler, küreselleşme çağında katkı bakımından çok daha belirleyici bir konuma yükselmişlerdir. Rossi, metropolü biyopolitik üretimin ayrıcalıklı mekanı olarak görür. Bu anlamıyla metropol şehirler, çağdaş toplumların yaşam biçimlerini oluşturan ve bilgi-yoğun kapitalizme değer katan mekanlar olarak öne çıkarlar.⁶⁷⁰

Rossi küreselleşmeyi tek şehir tarzındaki bir büyüme olarak değil, şehirler arası yığılma şeklinde görmek gerektiğini belirtir. Bu bizi Han'ın ya da ahlaki deneyimde görüşlerine yer verdiğimiz L'Heuillet'in küreselleşmenin de bir mekanlaştırma mantığı

⁶⁶⁸ Han, *Yorgunluk Toplumu*, 12-19.

⁶⁶⁹ Rossi, *Küresel Kapitalizmde Kentler*, 20-27.

⁶⁷⁰ Rossi, *Küresel Kapitalizmde Kentler*, 37-62.

çerçevesinde hareket ettiği yönündeki düşüncelerine gönderir. Rossi'ye göre tek-kentli bir büyümeye yönelik değil, kentler arasına yönelik bir yığılma söz konusudur. Bunun tezahürü yükselen küresel kent-bölgeleridir. Bu yükselişlerle birlikte insan deneyimi de küreselleşmektedir. Günümüz iletişimsel ve bilişsel kapitalizmi, “bir merkez ile çeper arasında ve ihraç eden bir içeri ile ihraç eden bir dışarı arasında ayrımlar yapmayı zorlaştıran, giderek merkezi dağıtan küresel bir söylem tarafından şekillenmektedir.” Etkileşimli dijital teknolojiler giderek artan rizomatik biçimleriyle, insan deneyimin küreselleşmesinde merkezi rol üstlenmiş durumdadırlar.⁶⁷¹ Rossi'ye göre kapitalist şehrin dokusu neoliberalizm oluşturur. Dolayısıyla insan deneyiminin küreselleşmesi, kentsel deneyimin neoliberalleşmesi ile paraleldir. Bu bağlamda küreselleşmenin üretim, tüketim ve sosyal yaşam tarzlarındaki tek biçimliliği kurduğu yönündeki düşünce Rossi'nin “gerçek”çi bulduğu bir görüştür. Küreselleşme bu yönüyle tekdüzeleşme demektir. Küreselleşmenin ilk aşamaları dikkate alındığında, onun homojenleştirici bir güç oluşunun mekansal tezahürleri McDonald, Disney, Guggenheim gibi örneklerle açıklanmıştır. Bu örnekler şehirler ve onların dış mekanları olmadan küreselleşmenin var olamayacağını, potansiyelini geliştiremeyeceğinin işareti olarak da gösterilirler.⁶⁷²

Kapitalizmin ya da küreselleşmenin ileri zamanlarına gelindiğinde tek tek mekanların tekrar edilebilirliğinin ötesinde şehrin kendisinin topyekun tekrar edilebilirliği söz konusu hale gelmiştir. Günümüz çağdaş şehrini artık ulus ötesi bir mekansal ürün olarak görmek gerektiğini düşünen Easterling, *Devletdışı Güç* isimli çalışmasında, çağdaş şehir mekanını karakterize eden etkenleri ve bu mekanı kontrol eden yeni güç biçimlerini *altyapı* (*infrastructure*) kavramı çerçevesinde ele alır. Altyapı gündelik hayatın tüm mekanını yöneten kurallardır:

Yaşam alanlarını gözünüzün önüne getirin: otoparklar, gökdelenler, döner kavşaklar, garajlar, sokak lambaları, özel araba yolları, havalimanı bekleme salonları, otoban sapakları, büyük mağazalar, yan yana dizili mağazalardan oluşan alışveriş alanları, alışveriş merkezleri, küçük dükkanlar, serbest bölgeler, kumarhaneler, perakende satış yerleri, hızlı yiyecek restoranları, oteller, ATM'ler, siteler, konteyner limanları, endüstriyel parklar, çağrı merkezleri, golf sahaları, baliyöler, ofis binaları, iş merkezleri, tatil yerleri. Retinadaki görüntüde dünyadaki mekanın çoğunu oluşturan çorba gibi bir ayrıntılar ve tekrarlanabilir formüller matrisi kalır – buna *altyapı mekanı* diyebiliriz.⁶⁷³

⁶⁷¹ Rossi, *Küresel Kapitalizmde Kentler*, 79, 86-87.

⁶⁷² Rossi, *Küresel Kapitalizmde Kentler*, 120-135.

⁶⁷³ Keller Easterling, *Devletdışı Güç*, trc. Şahika Tokel (İstanbul: Metis Yay., 2017), 13-14.

Easterling'e göre, binalar artık genelde bir mimarın emsalsiz bir yapı olarak tasarladığı, tek tek yerler değil, benzer kentsel planlara yerleştirilen tekrar üretilebilen ürünlerdir. Bu tekrar edilebilirlik sadece binalar, iş merkezleri gibi yapılar için değil, şehrin kendisi için de geçerlidir. Tüm dünya şehirleri bir formüle, bir alt yapı teknolojisine göre inşa edilen mekanlara dönüşmektedirler: "Artık şehirler münferit şaheser binaların birikimiyle inşa edilmiyor. Bunun yerine en yaygın formül birörnek gökdelenlerin şiddetli sözcülüğünü yaparak dünyanın her yerinde Shenzen ya da Dubai'yi kopyalıyor."⁶⁷⁴

Çağdaş altyapı mekanı dünyanın en güçlü insanların gizli silahlarıdır. Easterling'e göre küreselleşen dünyadaki en radikal değişikliklerin bir kısmı hukuk ve diplomasi dilinde değil, bu mekansal altyapı teknolojileriyle yazılmaktadır. Altyapı mekanı, bilinen yasama süreçlerinin uzağında, bilgi ve iktidar sistemleri, yarı resmi yönetim biçimlerinin bile yasalaştırabileceğinden de hızlı bir şekilde *de facto* idare biçimleri yaratmaktadır. Easterling altyapı *mekanını* ülke içi ve ulus aşırı yetki alanlarının çarpıştığı çoklu, örtüşen ya da iç içe egemenlik türlerinin bir sahası, devletdışı güç dediği şeyin mecrası olarak görür. Devletdışı güçten kasıt devlet aygıtının dışı, ona ilave ve bazen de onun ortağı olabilen, çoğu zaman açığa vurulmayan etkinliklerdir.

Rossi'nin yükselen kent-bölgeleri diye ifade ettiği yeni şehir biçimini Easterling serbest bölge kavramıyla açıklar. Serbest bölge, şehir mekanının yapımı için yaygınlıkla kullanılan bir yazılım olarak görülür. Bu bütün dünyadaki Shenzen'leri ve Dubai'leri üreten formüldür. Ticari faaliyeti cezbetmeyi amaçlayan ayrıcalıklı olanaklar ve bir dizi teşvik sunan bu bölge, ev sahibi ülkenin iç hukukundan bağımsız olan otoritelerin idaresinde faaliyet göstermektedir. Easterling, bu mekansal teknolojinin gittikçe artan etkisine ve dolayısıyla dünyadaki tüm ülkelerin böylesi bir *silüeti* arzular hale gelişine dikkat çeker. Serbest bölgede emek ve çevre istismarı siyasal sürecin denetimine takılmadan sürebilmektedir. Easterling'in iddiasına göre, devletdışı güç türünde serbest bölge, devlet gücünü bastırmak bir yana, devletin bir vekili ya da kamuflajı gibi iş görmekte, onun gücünü pekiştiren yeni bir ortak hükmündedir. Serbest bölge, altyapının üç farklı katmanından biridir. Diğer ikisi mobil teknoloji ve ISO'nun küresel yönetim standartlarıdır. Easterling'e göre bu üç katman ulaşım, iletişim, işletme, ticaret ve kalkınma ağları noktasındaki 19. yüzyıl sonu ile başlayan bir dönüm noktasına işaret ederler. Altyapı mekanında gerçek iktidar oyuncularını geçerliliklerini beyan edilmemiş

⁶⁷⁴ Easterling, *Devletdışı Güç*, 14.

etkinliklerle korurlar. Easterling bu iddiasına bağılı olarak altyapı mekanının hazır siyasal cevabı bulunan tüm bilinen Leviathan’lardan daha vahşı bir melez olduğunu öne sürer.⁶⁷⁵

Serbest bölge çağdaş şehrin en popüler modeli olma noktasına ulaşmıştır. Serbest bölge aslında geçici deneyim olmak üzere planlanmış fakat süreçle birlikte şehri tamamen yutmuş ve şehir inşa etmenin temeli olma durumuna gelmiştir. Easterling, “artık finans merkezi olan küresel şehirlerin gölgesinde olmayan serbest bölgenin çağdaş küresel şehrin en popüler modeli haline geldiğini” vurgular. Dahası farklı şehirlerin, hatta hukukun merkezi sayılan başkentlerin bile kendi serbest bölge ikizlerini yarattıklarını belirtir.⁶⁷⁶ Çağdaş dünyada şehrin serbest bölge tarzında inşa edilmesi, tamamen binalardan örölü silüetiyle serbest bölgenin artık bir metropol modeli haline gelmesi demektir. Dahası bu şehirler şehir devletleri biçiminde de nitelenebilmektedirler. Easterling, değeri en yüksek serbest bölge modelleri olan Singapur, Hong Kong ve Dubai’nin şimdiden şehir devletleri olduğunu belirtir.⁶⁷⁷

Serbest bölge tüm apolitik olma çabalarına karşın genelde güçlü bir siyasi piyon olarak iş görür. Serbest bölge bir yandan ekonomik liberalizmin bir aracı diğeryandan ise devlet bürokrasisinden farklı karmaşık devletdışı yönetim, pazar manipölasyonu ve düzenleme katmanları mekanıdır. Serbest bölgenin devletdışı şiddeti tercih ettiğini öne süren Easterling, serbest bölgenin devletten bağımsız olan ve çok sayıda istisna tanıyabilen bir otorite tarafından idare edildiğini belirtir. *İstisna halinin* mükemmel örneğı sayılabilecek bölge, ulus için geçerli yasal istisna geleneğinden farklılaşır: “Devletin yetki alanları ile devletdışı yetki alanları arasındaki istisnalar matrisinin izi sürmek devletin tek olağanüstü haliyle ilintili istisna türünün izini sürmekten daha zordur.” Serbest bölge, ulusların kamufle ettiğı şiddet biçimleri barındırmaktadır. Bazı bölgelerde bu şiddet aşıkariken bazılarında örtölüdür. Easterling, başlangıçtan itibaren en açık ve rutin şiddetin emniyetsiz, yorucu, fiziksel istismar içeren ve psikolojik açıdan zorlu şartlar altındaki işçiler özelinde deneyimlenmekte olduğunu vurgular.⁶⁷⁸

Easterling, istisnanın küresel ticaretteki “muhtelif egemenlik” analizde açıklayıcı bir araç olduğunu düşünür. Bu bağlamlar Dünya Ticaret Örgütü gibi kuruluşların zorla çalıştırma, çocuk işçiliğı, emek ayrımcılığı gibi hususların önüne geçme adına ortaya koyduğu anlaşmaları serbest bölgeye sahip çoğı ülkenin imzalamasına karşın, ABD ve

⁶⁷⁵ Easterling, *Devletdışı Güç*, 17-25.

⁶⁷⁶ Easterling, *Devletdışı Güç*, 28.

⁶⁷⁷ Easterling, *Devletdışı Güç*, 45-71.

⁶⁷⁸ Easterling, *Devletdışı Güç*, 29, 56-57.

büyük Batılı güçlerin getirilen standartları kabul etmediklerini vurgular. İsrail'in uygulamalarını da serbest bölge analizleri etrafında konu edinen Easterling, İsrail'in on yıllardır Doğu Kudüs ve Batı Şeria'daki Filistin topraklarında yerleşimler geliştirmek için hem serbest bölgeleri hem de yerleşimleri kullanmakta olduğuna dikkat çeker. Serbest bölgelerin Filistinlilere bir kazanım gibi sunulduğunu fakat bu bölgelerde çalışan Filistinli işçilerin hayatta kalmak pahasına dolaylı olarak İsrail işgalini desteklemek zorunda kaldıklarını belirtir.⁶⁷⁹

Serbest bölge ülkeler tarafından küresel pazara giriş bileti olarak algılanmaktadır. Easterling, rasyonel bir ekonomik araç olduğu iddiası yanında vadettiği liberalizm, özgürlük ve açıklık dolayısıyla serbest bölge formunun büyümesinin, artışının körüklendiğini belirtir. Buna karşın aslında neoliberal devletin bir aygıtı olan serbest bölge paradoksal bir yapı olarak varlık göstermektedir. Easterling'e göre serbest bölge yoluyla devlet bürokrasisinin yerine daha karmaşık bir devlet dışı idare geçmiştir. Her ne kadar serbest bölge deneyimi apolitik bir şehir deneyimi olarak resmedilse de serbest bölge aslında sınırların, aşırı denetimin ve ayrıştırmanın mekanıdır.⁶⁸⁰

Çağdaş dönem iktidar mekan ilişkisine yönelik okumasında Jeff Malpas'ın da dikeyliği esas aldığı görülmektedir. Bu okuma Sennett'in dikeyliği ahlaki bir deneyim özelinde sorunsallaştırmasının politik deneyim bağlamına taşınmış biçimi olarak da düşünülebilir.

Malpas'a göre, iç ve dış mekanlar arasındaki hareket ve iletişim iktidarın inşa edilmiş formda maddileşmesinin, eklemlenmesinin temelidir. Malpas, bu argümanının aslında kentsel yapıları formlara ama özelde çağdaş şehirdeki formlara ilişkin olduğunu vurgular. Çünkü modern teknolojik kapitalizmle ilişkili iktidarın en doğrudan görüldüğü mekansal formun çağdaş şehir olduğunu belirtir. Malpas, bir iç ve dış biçimi ya da ayrı olan ile ortak olan olarak bina ile sokak arasındaki ilişkiye yoğunlaşır. Bina iç, sokak ise ortaklık mekanına, kamusal mekana karşılık gelir. Malpas, müştereklik karakteri dolayısıyla sokağı şehir yaşamının kurulduğu ortak alan olarak görür. Buna bağlı olarak iktidarın somutlaşma tarzını sokak ile çağdaş bina ilişkisinde arar. Çağdaş dönemde yüksek bina formları ticari kullanımın yanı sıra konut kullanımı ve bazen ikisinin bir kombinasyonu şeklinde görülmektedir.⁶⁸¹

⁶⁷⁹ Easterling, *Devletdışı Güç*, 58-61.

⁶⁸⁰ Easterling, *Devletdışı Güç*, 68-70.

⁶⁸¹ Jeff Malpas, "Spatialising Design: Architecture in the age of technological capitalism – power, verticality, and the Street", in *On Power in Architecture*, ed. Mateja Kurir, (London: Routledge Press 2024), 5-6.

Malpas, dikey formadaki konut kullanımının bazı uygulamalarının gettolaşmaya yol açtığını ve dezavantajı yoğunlaştırdığını belirtir. Özellikle düşük gelirli için tasarlanan blokların yoksulların kamusal ve ortak alanlardan dışlanmasının bir şekli olabildiğini vurgular. Bu deneyimlerin, içirme ve dışlama biçimlerinin oluşturulması yoluyla iktidarın mekansal işleyişine bir örnek sunduklarını düşünür. Malpas yükseklik ve yoğunluk artışı ile değer veya getiri artışı arasında basit bir ilişki kurulamayacağını, kule tarzı yüksek bina formlarının güç biçimleri açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Doha'dan Cakarta'ya, Mumbai'den Manchester'a, Sidney'den Şangay'a kadar dünyanın dört bir yanındaki şehirler dikey gelişim manzaraları ile karakterize olmaktadır. Dikey formlar sokakla mesafeli bir ilişkiyi tesis eder. Binaların kendilerinin sokağa bir katkıları olmadığı gibi sokağın ya da kamunun da bu binalara erişimi engellidir. Beden sokakla neredeyse hiç temas etmeden yapının içinden geçip gidebilmektedir. Binanın sokaktan neredeyse savunmacı bir şekilde izole edildiği görülmektedir. Malpas bunlara ilaveten yüksek binaların, bu yapıların üst katlarında yaşamaya gücü yetmeyenler açısından düşünüldüğünde bir eşitsizlik biçimini görünür kıldığını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında sokaktan yalıtılma kentsel zenginliğin şehrin üst katlarına konsolide edilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki az ayrıcalıklılar karşısında yukarıda ayrıcalıklılar ikamet etmektedir.⁶⁸²

Malpas, eve yönelik içe çekilmenin doğal bir eğilim olmasına karşın şehirdeki yüksek binalardaki ikamet sebebiyle yaşanan içe çekilmenin bundan farklı olduğunu ve hatta bunun banliyölerde yaşanan deneyimden de farklı olduğunu savunur. Bu çekilme, küreselleşmiş sermayenin ve onun teknolojik etkilerinin şehir deneyimine olan etkisinin sonucudur. Gökdelen başından itibaren sokakla sorunlu bir ilişkiyi var sayar. Malpas'a göre, kulenin doğası her zaman bir dereceye kadar içe çekilme ve gözetleme içerir şeklindedir. Bu yapılar modern teknoloji ile, bu teknolojilerle iç içe geçen ekonomik sistemlerle tamamen bütünleşmişlerdir. Çatılarında bulunan iletişim cihazları ve pistler, hizmet ve altyapı sağlayan karmaşık kablo ve kanal sistemleri, duvarlarını oluşturan kaplama ve pencerelere kadar kule tipi çağdaş binalar modern teknolojik sermayenin küreselleşmiş dünyasını tercüme ederler. Malpas mekanın kendisinin bütünüyle teknolojik bir ürün olduğu bu formlarda, mekanın gerçekten “üretilişi”nin, yaratılmış bir meta haline getirilişinin örneklerinin görülebildiğini ifade eder. Bununla birlikte Malpas'ın çağdaş dikey formlara yönelik bu eleştirel tavrının temelinde bu formların

⁶⁸² Malpas, “Spatialising Design”, 7-11.

ortaya çıktıkları yere karşı sergiledikleri tutum yatar: Gökdelen ortaya çıktığı yeri, şehri şehir yapan sokağı görmezden gelmekte ve dahası reddetmektedir.⁶⁸³

4.4.3.Çağdaş Şehirde Hergünkülük ve Adalet

Siyaset alanının temel fenomenlerinden biri olan adaleti şehre özgü kılan şey nedir? Adil bir şehri nasıl tanırız? Wendy Pullan yirmi birinci yüzyılda adaletin ya da adaletsizliğin şehirle ilişkilendirilmesinin mutad olduğunu belirtir. Yaşam ve fırsat eşitsizliğinin kentsel ortamlardaki keskin biçimleri, kimlik anlayışının merkezinde yer alan bireysel hak talebi gibi hususlar dikkate alındığında adaletin şehirle kurulan ilişkisi şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte Pullan adaleti özellikle kentsel kılan şeyin tam olarak anlaşılmadığını düşünür. Adalet sistemleri bu anlaşılabilirliğe sahip olmaksızın doğrudan şehirlerde bulunan sorunlara üretilecek cevaplara odaklanmaktadırlar. Pullan’a göre paradoksal bir durum söz konusudur. İnsan için adaletsizlik gündelik yaşamda karşılaşılan durumlara ilişkin olanı niteler. Bu adaletsizliklerin hukuk sistemleri tarafından düzeltilmesi ise daha soyut ve uzak bir süreci gerektirmektedir. Mahkeme sürecine gitme gündelik hayattan uzaklaşma şeklinde deneyimlenmektedir. Pullan, şehrin somut yaşamı ile adalet sisteminin kavramsal anlamları arasında bir kopukluk olduğunu ileri sürer. Şehir merkezinin oluşturulmasında temel bir rolü olan adliye binasının şehir peyzajından silinmesi süreci bu kopukluğu beraberinde getirmiştir. Pullan, bu kopukluk yanında mahkeme içinde işleyen sürecin de sıradan insanlar için anlaşılmaz hale geldiğini düşünür.

Günümüz dünyasında felsefi adalet teorisi ile politik pratik arasındaki mesafeyi kapatmaya yönelik farklı adalet kavrayışları geliştirme yönündeki çabalarla⁶⁸⁴ birlikte, Pullan böylesi bir mesafeyi bizzat şehir üzerinden sorunsallaştırmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında, çağdaş durumdaki kavranış ve uygulanış biçimleriyle adalet ve şehirlerde deneyimlendiği biçimiyle gündelikliğin sayısız pratiği arasında belirgin bir çatlak vardır. Pullan’a göre adalet öncelikle hukuku ve onun uzmanlarını ilgilendiriyor görünse de adaletin nasıl algılandığı ve gerçekte nasıl somutlaştığı, yani somut olmayan ile olan arasındaki ilişki felsefi bir sorundur. Somut mekanıyla daha karmaşık, soyut ve geçici anlamları içeren şehir dikkate alındığında bu sorunun şehrin doğası ve kapasitesiyle ilgili

⁶⁸³ Malpas, “Spatialising Design”, 11-13.

⁶⁸⁴ Örnek bir tartışma olarak bakılabilir: Serpil Durğun, “Çok Kültürlülüğe Karşı Sosyal Adalet ve Ulus Devlet”, *Kutadgubilig* 49 (2024).

kentsel bir sorun olarak görülmesi mümkün olmaktadır. Pullan, bunun neden böyle olduğunu ya da bu ilişkileri nomos düşüncesi çerçevesinde ortaya koymaya çalışır. Nomos, en temel anlamıyla “hukuk” olarak tercüme edilse de Pullan onun ikincil anlamıyla teamül ya da alışlagelmiş uygulama olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu noktada “hukuk sistemlerinin içinde üretildikleri ve konumlandıkları daha geniş bir dünya bağlamı” içinde görülmeleri önemlidir. Böyle anlaşıldığında nomos, “normatif dünya”dır ve “normatif dünyada hukuk ve anlatı ayrılmaz şekilde birbiriyle ilişkilidir.” Dolayısıyla hukuk ve gündelik hayatın iç içeliği, hukukun değerleri ve pratikleri dikte etmesinden ziyade yaşayan değerlerden ve pratiklerden ortaya çıkmasını gerekli kılar. Büyük hukuk geleneklerinin zengin bir nomos tarafından oluşturulmuş olmasını dikkate alan Pullan, bu paradigmaların yalnızca yasal yargı alanında varlık göstermediklerini, aynı zamanda şehirlerde, şehir yaşamı pratiklerinde yer aldıklarını savunur. Dolayısıyla geniş normatif anlamı dikkate alındığında nomos, hukuku şehirdeki yaşam deneyimlerine ilişkin bir fenomen olarak anlamayı beraberinde getirir. Böyle bakıldığında pek çok gündelik uygulamanın, “bir topluluğun içsel, kabul edilmiş ve beklenen davranışları olarak anlaşılan, uzun bir kullanımla yerleşmiş, beklenti ve protokol olarak ele alınması gereken bir tür örf ve adet hukuku oluşturacak kadar düzenli kentsel prosedürlere yerleştiği” görülmektedir. Kentsel adaletin görülebileceği temel burasıdır.

Pullan bu bakış açısıyla aslında yirmi birinci yüzyıldaki baskın akademik yaklaşımlardan farklılaşmayı dener. Bunlar arasında John Rawls’ın adaleti hakkaniyet olarak anlayan düşüncesi, şehirlerdeki adaletle ilişkin kaygıyı sosyal adalet açısından ele alan Marksist yorumlar, özellikle de Henri Lefebvre’in şehir hakkı kavramını tesis çabası ve Harvey’in kentsel sermaye ve üretim çerçevesindeki siyasi adalet düşüncesi vardır.⁶⁸⁵ Aslında Harvey’in kentsel sosyal adalet sorunlarına yaklaşma biçimi de insan pratiklerini, adalet kavramının bu pratiklerle nasıl ilişkilendiğini temel almaktadır. Harvey’de sosyal adalet kavramı, içine “iyi toplum” görüşünün konulacağı bir kavram değil, daha kısıtlı bir kavram olarak görülür. O adaleti esas olarak çatışan talepleri çözmek için bir ilke ya da ilkeler kümesi olarak düşünür. Buna göre sosyal adalet, “bireysel ilerleme arayışında toplumsal iş birliği yapma ihtiyacından doğan çatışmalar için adil ilkelerin

⁶⁸⁵ Wendy Pullan, “Justice as the Urban Everyday”, in *Philosophy and the City: Interdisciplinary and Transcultural Perspectives*, ed. Keith Jacobs and Jeff Malpas (London and New York: Rowman & Littlefield International, 2019), 117-119.

uygulanmasıdır.” Dolayısıyla sosyal adalet ilkesi, ortak iş yapma sürecinden doğan yararların ve yüklerin tahsisinde uygulanması gereken bir ilkedir.⁶⁸⁶

Pullan bahsi geçen isimlerin düşünce çizgilerinin yaygınlığına karşın adaletin şehirlerdeki yerine ilişkin tanımlanabilir boşluklar taşıdıklarını ileri sürer. Dahası bu düşüncelerin adaleti şehre özgü biçimde tanımlamadığını düşünür. Modern tasavvurda adalet ulusların, devletlerin ve hatta uluslararası bir işleyiş olarak anlaşılır. Dolayısıyla modern zamanlarda adil bir beden olarak şehir düşüncesi anlaşılması zor bir husus olarak varlık göstermektedir. Pullan’a göre adaletin soyut doğasının somut şehir mekanlarına iyi tercüme edilememesi, şehir mekanında adaletin nerede aranacağı fikrini de zayıflatmaktadır. Yine aynı şekilde, adaletin ve adaletsizliğin modern ortamlarda vatandaşlar tarafından görülebilecek şekilde temsili de net değildir. İşleyen bazı adalet süreçleri söz konusu olsa da bu süreçler çoğu insan tarafından fark edilmemektedir. Şehirlerin değişiminin adaletle etkisi nedir? Şehir tarihinde adalet nasıl bir rol oynamıştır? Bu sorularla birlikte daha da büyük ve karmaşık hale gelen soru ve sorun alanlarına birlikte yaklaşmak mümkün müdür? Pullan’a göre mümkündür:

[...] Ancak benim iddiam, bu meselelere birlikte yaklaşmanın bir yolunun, adalet ile kentsel praksis ya da gündelik kentsel yaşam arasındaki ilişki olduğu yönündedir; bu ilişki, belirli kentsel koşullarda ve yerlerde kök salmış, zaman içinde değişime tabi olsa da alışkanlık haline gelmiş ve çoğu kent sakini tarafından bir şekilde tanımlanabilen somut pratiklerle karakterize edilir.⁶⁸⁷

Pullan bireysel haklardan ziyade kolektif bir sivil yaşam kavramını dikkate alır ve temel ilişkileri, belirli olayların ve ilişkilerin mümkün olduğu şehir mekanına hasreder. Şehre böyle bakıldığında adalet “iyi yaşama arzusunun ayrılmaz bir parçası” olarak görülür. Pullan’a göre bu geniş bir adalet okuması olsa da kamusal yaşam ve kurumların anahtarının bu okuma olduğunda şüphe yoktur. Bu adalet okuması, bireysel haklara ya da bir kolektif içindeki bireylere değil, çeşitli ve karmaşık şekillerde etkileşime giren kurumsal beden (*corporate body*) içindeki temel ilişkilere odaklanır. Halihazırda “iyi yaşama” arayışı bireyler tarafından deneyimlenebilir ve sorgulanabilir olsa da buradaki esas konum şehrin kamusal yaşamında somutlaşan kolektif bir konumdur.

Lahey, adalet ve şehir arasındaki somut ilişkinin onun üzerinden görülebileceği bir mekan mıdır? Pullan’a göre bu sorunun cevabı hayırdır. Lahey, şehirde adalet pratiğini fiziksel olarak somutlaştırmaya ve temsil etmeye yönelik en bilinen

⁶⁸⁶ David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, trc. Mehmet Moralı (İstanbul: Metis Yay., 2003), 20-94.

⁶⁸⁷ Pullan, “Justice as the Urban Everyday”, 119.

girişimlerden biridir. Kendini uluslararası bir adalet sürecine ve tezahürüne adayan bu kurum, yerel ile arasında bir dizi gerilim barındırır. Bu gerilimler yerleşik şehir yaşamının özgüllüğü ile daha soyut hukuksal kavramlar arasındaki mesafeyi örnekler. Yine burada Lahey olarak bir şehrin kendisinin, tüm dünya için bir hakem konumunda olmasının çıkmazları söz konusudur. Uluslararası Adalet Divanı yanında Lahey'in çeşitli yerlerinde bulunan, çoğunlukla savaşlar ya da etnik-ulusal çatışmalar nedeniyle kurulmuş bir dizi başka mahkeme ve heyetler, bunların hepsi uluslararası adalet adanmış kurumların kentsel topografyasını oluşturur.⁶⁸⁸ Pullan'a göre şehirde adaleti sağlamaya ve temsil etmeye yönelik Lahey tarzındaki bir girişim sakıncalarından bağımsız olarak görülemez. Küresel bir uluslararası mahkeme olarak benzersizliği, diğer şehirlerde taklit edilmesinin gerekçesi olamaz. Pullan bu tarz uygulamaların şehirlere yapay ve yapmacık bir eklenti hissi kattığını vurgular. Burada adalet, "şehrin içindeki özel kaygılardan kaynaklanmaktan ziyade, şehrin üzerine ağır bir katman olarak yerleşmekte"dir. Dolayısıyla Lahey her ne kadar cazip ve değerli bir kurum olsa da onun adalet uygulama ya da adaleti sorunsallaştırma biçimi, adil bir şehrin göstergesi olan gündelik hayat üzere deneyimlenen adalet temasına karşılık gelmemektedir. Pullan'a göre esas olan bir adalet merkezi değil, şehirdeki yerel gelenekler ve durumlardır. İyi bir şehirle eşdeğer görülebilecek bir adil şehir, şehirdeki koşulların tüm temel yönlerine odaklanılmış olmasını gerektirir. Dolayısıyla bir şehri somutlaştırmanın ve temsil etmenin birincil yolu gündelik hayat olmalıdır.

Modernlikle birlikte şehir ve şehirlerin algılanışında yaşanan değişim, şehir ve gündelik hayat arasındaki ilişkiyi derinden etkilemiştir. Pullan'a göre bu değişim birbirleriyle ilişkili iki veçhe barındırır. Bunların ilki şehirlerin devlet tarafından halkın ve mevcut yerel otoriteden siyasi ve hukuki gücün alınıp merkezileştirilerek kurumsallaştırılmasıdır. Diğer değişim, devlet tarafından oluşturulan bir kurum olan şehrin varlığının, şehrin sakinlerinin çeşitli rollerinin ifadesi olan gündelik pratiklerden ziyade, soyut hukuki terimlerle ele alınır olmaya başlamasıdır. Dolayısıyla şehrin yasal temelini ulus-devlete dayanmaya başlamasıyla birlikte, onun temel özellikleri gündelik pratiğe yerleşmek yerine hukuki doktrin aracılığıyla yönlendirilmeye başlar. Bu dönüşüm diğer bir ifadeyle, "mevcut üyelerin kendileri tarafından belirlenen bir amaca ulaşmak için bir araya geldikleri" de facto bir yapılanmadan, birlikteliğin, "dışarıdan ve yukarıdan" dayatıldığı de jure yapılanmaya evrilmesi olarak da anlaşılabilmektedir.

⁶⁸⁸ Pullan, "Justice as the Urban Everyday", 119-120.

Pullan’a göre ulus-devletin ortaya çıkmasıyla birlikte, “soyut ve ikincil bir politik beden” olarak görülen de jure yapı/kurum (*de jure corporation*) erken modern şehirlerin planı haline gelmiştir. Artan küreselleşmede de bu durum değişmiş değildir. Bugün hala şehirlerin oluşumu ve yönetimi için bu biçim temel oluşturmaya devam etmektedir.⁶⁸⁹

Pratiğe dayanan de facto şehir yapılanmasının yerini hukuk kurallarına dayanan de jure şehir yapılanmasının alması, şehir yaşamı pratiklerinin ve dolayısıyla adaletin daha fazla evrenselleşmesini beraberinde getirmiştir. Bu aynı zamanda gündelik hayata atfedilen önemin yavaş yavaş azalması, gündelik hayatın adalet adına hakem olma rolünün uygulamada zayıflamasıdır. Modern ulus-devlette sınırlar ve hudutlar/sınırlamalar adil, iyi, yasal ve düzenli olanı imlemeye başlar. Pullan’a göre şehirlerin modernleştirilmesinde haritalama, şehir planlama, gecekondu arındırma, ölçüm sistemleri ve standartlaştırma teknolojisi gibi çeşitli modern yaklaşımlar merkezi rol oynamışlardır. Bunlar şehri gözlemlemenin ve anlamının kısa yolu olmuşlardır. Bu sistemler aynı zamanda erken modern dönemde şehrin ütöpik bir biçime indirgenmesinin de işaretidir. Bu indirgenmiş biçimler gündelik hayatın zenginliğine ve karmaşıklığına yönelik bir şey söylemekten uzaktırlar. Pullan analizlerinin Avrupa ve Batı şehirleri ile sınırlı tutulamayacağını, ulus-devlet ve küreselleşmenin dayatması altında olan dünyanın dört bir yanındaki şehirlerin aynı yasal tarzda tasarlandığını vurgular. Şehrin, kendi sakinlerinin gündelik yaşamına ve yaygın kentsel pratiklere bağlı olarak tanımlanması günümüzde geçerli bir yaklaşım değildir. Pullan bu tür pratiklerin genel olarak ortadan kalkmadığını ama bürokratik sistemlerin içine gömüldüklerini, daha düzenli, mesafeli ve soyut adalet sistemleri karşısında değersizleştirildikleri düşünür. Bununla birlikte, Pullan, devletlerin sınırlarıyla tanımlanabileceği, şehirlerin ise insanların çalıştığı, yaşadığı, alışveriş yaptığı, buluştuğu vb. merkezleriyle bilinir olmasında ısrarcıdır. Dolayısıyla soyut devlet standartlarının kentsel alanlara uygulanması sorunlu bir yaklaşımdır. Pullan’a göre, şehrin gündelik hayata dayanan tanınabilir kentsel anlatılar aracılığıyla temsil edilmesi ihtiyacı devam etmektedir.⁶⁹⁰

Rönesans ile şehirlerin yasal statüsü değişmiş ve kentsel praksisin büyük bir kısmı devletlerin ayrıcalığı haline gelecek şekilde bastırılmış ya da bozulmuştur. Bununla eş zamanlı olarak yasa olarak nomos ile gelenek olarak nomos arasındaki diyalektik de belirsizleşmiştir. Bu diyalektiğin canlılığını önemli bulan Pullan, şehre yönelik olanın bu ikisi arasındaki geniş spektrumda varlık gösterdiğini düşünür. Bu alana bakıldığında,

⁶⁸⁹ Pullan, “Justice as the Urban Everyday”, 121-125.

⁶⁹⁰ Pullan, “Justice as the Urban Everyday”, 125-126.

kentsel adaletin yerel kültürün içine gömülü ve onun tarafından ortaya çıkarılan ve daha evrensel pazar deneyimiyle desteklenen çeşitli yönleri ayırt edilebilir olmaktadır. Şehir mekanına nomos odaklı yaklaşan Pullan, nomos'un baskın yönünün hukuki olmaktan ziyade örfi olarak adlandırılması gerektiğini belirtir. Bu olmadan nomos'un hukuki olan ilk yönü gerçekliğin kritik yönlerinden yoksun kalmaktadır. Şehir de bu kritik yönlerin çeşitliliğine, canlılığına sahipliği bakımından özellikle adalete ilişkindir. Adaletle ilişkin tartışma ideal şekilde yasalarda amaçlanan eşitlik ile kültür ve geleneklere gömülü olan çeşitlilik arasındaki uyumsuzluklardan doğmaktadır. Adaleti kaba bir eşitlik düşüncesine indirgemeye karşı çıkan Pullan herkesi eşitleyip bütünleştirmeyi değil, farklılaştırma ya da farklı olanı görebilme kaygısını önemser. Adil bir şehir için gündelik hayatın önemi burada saklıdır. Gündelik hayat, farkın da adil eylem içinde konumlandırılması gereğini görünür kılar.⁶⁹¹

4.5.Dördüncü Bölüm Değerlendirme

Bu bölümde belirli toplum biçimlerine dayalı kavramsal tartışmalar dikkate alınarak şehrin politik deneyimin mekanı olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bölümün öne çıkan kavramsal haritasında şehir, politika, güvenlik, refah, özgürlük, devlet, adalet, güç, mekan, üretim, gözetim, biyoiktidar gibi kavramlar yer almıştır. Burada Heidegger'in yaşam dünyası deneyiminde betimlediği anlamlı gereç bütünlükleri üretimi, mekanlaştırma ve insanın içine doğduğu kamusal yorumlanmışlık düzeyi gibi nosyonlarda iktidarın belirleyici, yapılandırıcı/kurucu etkisi görünür kılınmaya çalışılacaktır.

Bölümde görüşlerine öncelikli olarak yer verilen isimler Aristoteles ve İbn Haldun olmuştur. Aristoteles'te *polis* kavramıyla anılan şehir, temelde politik bir toplumun mekanı olması dolayısıyla öne çıkmıştır. Aristoteles, en yüksek iyiyi amaçladığını düşündüğü insanın bu mutluluğa erişmek için erdemli bir karakter inşasına ihtiyacı olduğunu ve bunun da politik toplum içinde ve dolayısıyla şehirde mümkün olduğunu düşünmüştür. Şehrin böyle bir yetkinliği kendisinde taşıması, onun diğer birlikteliklerden farklı olarak iyi yaşam adına kurulmuş olmasına dayandırılmıştır. Aristoteles bu birlikteliği en yüksek iyiyi hedefleyen politik birlik olarak, uhuvvet (muhabbet, *philia*, *brotherly love*) ve adaleti (*dike*) de bu politik toplumu bir arada tutan bağlar olarak

⁶⁹¹ Pullan, "Justice as the Urban Everyday", 127-130. Ayrıca bu tartışma fark (diffenrence) kavramı üzerinden postkolonyal ve feminist tartışmalar bağlamında gündelik hayat mekanla ilişkilendirilerek okunmaktadır.

görmüştür. Adalet ve uhuvvet politik toplumu/düzeni tesis etme ve onu ayakta tutma amacına hizmet eden yaklaşımlardır. Aristoteles adil olmayı politik olmak olarak belirlemiş ve politik ortaklığın düzenini de adaletle kaim görmüştür. Dolayısıyla şehirde kişinin mutluluk yoluna girebilmesi, bu şehrin aynı zamanda kendine yeter ve iyi yönetilen (mutlak adalete uygun), iyi yasalarla idare edilen bir şehir olması gereğini de beraberinde getirmiştir.

Aristoteles'te şehir mekanı günümüze de uzanan şekliyle özel ve kamusal/politik şeklindeki ayrımla karakterize edilmiştir. Buna bağlı olarak Aristoteles'te politikanın devletten ve toplumsal yaşamdan farklı bir fenomene karşılık geldiği görüşüne yer verilmiştir. Günümüz dünyasında politik etkinlikler devlet işleri ile aynı anlamda kullanılsa da Aristoteles'in *polis* sisteminde profesyonel nitelikli bir politika ve bürokrasinin mevcut olmadığı vurgulanmıştır. Bookchin'in görüşleri uyarınca Aristoteles'te politikanın canlı, konuşmaya dayalı ve her anlamda kitlesel bir etkinlik şeklinde anlaşıldığı belirtilmiştir. Bu anlamıyla politika, “son derece profesyonel nitelikteki yönetim sistemi olarak ele alınan devlet” anlamından ve “hayatta kalma ya da refaha ulaşma amaçlarına hizmet eden kişisel birlik şekillerini ifade eden” toplumdan farklılaşır. Burada insan işlerine yeni bir düzen getiren politik alan adı verilen bir yaşam alanının söz konusu olduğu düşünülmektedir.

Aristoteles'in görüşlerinin burada anılmasının temel gerekçesi, belli bir toplum düşüncesiyle o toplumun deneyim alanının mekansal örüntülerinin birbirini tamamlamasına yönelik yargıyı beslemesidir. Aristoteles toplumunu politik toplum olarak nitelemiş ve onun deneyim alanını da şehir ve şehrin mekansal örüntüleri olarak düşünmüştür. Dönem açısından bakıldığında şehir, merkezi ya da agorasıyla, spor salonu, tiyatrosu, halk meclisleriyle ve mahkemeleriyle insanlar arası etkileşimin ve düşünce alışverişinin geliştirileceği zengin toplumsal etkinliklerin mekanlarıyla karakterize olmuştur. Bu mekanlar insanlar arası etkileşimin zenginleştirilmesi, etik ve düşünsel anlayışın teşvik edilmesi ve dolayısıyla insan karakterinin gelişimi ve eğitimi için zemin olarak görülmüşlerdir.

Aristoteles özelindeki görüşler bağlamında politikayı diğer “toplumsal” etkinliklerden ayrı bir fenomen olarak el aldığı düşünülen Arendt'in görüşlerine de burada değinilmiştir. Politik alanı gündelik hayatın bir olgusu olarak değerlendiren Arendt, bu alanı özellikle özgürlük fenomeninin bir tezahürü olarak görmüştür. Arendt'te politik olarak temin edilmiş bir kamusal alanın yokluğu, özgürlüğün kendisini görünür kılacak mekandan yoksunluk anlamına gelmiştir. Yönetime yön vermede özgürlükten

ziyade güvenliği öne çıkaran politikaları eleştiren Arendt, özgürlüğün politik yaşamın varoluş nedeni olduğunu savunmuştur. Arendt politik yaşamı kamusal yaşamdan bağımsız düşünmemiş, fakat bu mekanın tercihen ortaya çıkarılması gereken bir mekan olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Yunan *Polis*'i Arendt'te böyle bir tezahür mekanını ortaya çıkaran “yönetim” olarak idealize edilmiştir. Burada böylesi bir idealizasyondan ziyade, Arendt'in düşüncelerinde öne çıkarılmak istenen husus, politik olanı gündelik hayat ve mekanla ilişkilendirmedeki ısrarı olmuştur.

Bölümde Aristoteles yanında görüşlerine yer verilen bir diğer isim İbn Haldun'dur. İbn Haldun, geliştirdiği toplum ve buna bağlı siyaset düşüncesinde toplumsal oluş ve mekanlaşma pratiğinin iç içe geçişini ortaya koymuş bir başka isimdir. Görüşlerinin açıklayıcılığı noktasında evrensel bir düzeyi zorladığı görülen İbn Haldun insanı, varoluş şartları açısından toplumsallığa, toplumsallığı asabiyete, asabiyeti de mülke (devlete) yönelir şekilde resmetmiştir. İbn Haldun'da toplumsal varoluşun esası kabul edilen asabiyet, siyasal oluşum ve dönüşümlerin temel dinamiği, tarihsel akışın motor gücü olarak anlaşılmıştır. Asabiyet bir topluluğu “devlet” olma seviyesine ulaşana değin tahrik ve motive eden temel nosyon kabul edilmiştir. İbn Haldun'da asabiyet temelli toplumsal eylemin en yüksek görünümüne devlet kurmakla eriştiği görülmüştür. Devlet ya da otorite birlikte varolmanın imkanı ve sürekliliği olarak toplumsallık koşuluna bağlı şekilde varlık gösterir. Çünkü insan toplumsal dayanışma içinde olduğu insanlar kadar kendisini onlar karşısında korumak durumunda kalacağı insanlarla da karşılaşma açıklığında yaşayan bir varlıktır. İbn Haldun asabiyeti mülk/devlet için gerekli görmesine benzer şekilde mülkün varlığı için de düzenin varlığının esas oluşunu vurgulamıştır. Bu düzen asabiyet sahibi bir grubun kendisi için esas aldığı ahlaki tutumları, kendilerini bu tutumlarla sorumlu görmelerini ve bu tutumların da diğer insanlar tarafından biliniyor olması durumunu ifade etmiştir.

İbn Haldun'da, insanların birlikte yaşama zorunluluğu fiziki yeri kendi imkanları ve amaçları doğrultusunda inşa etmeleri anlamına gelmiştir. Bu anlamda şehir, yeni bir alem/dünya inşası, yeni bir yaratma (*halku'n cedid*) olarak görülmüştür. İbn Haldun şehri, asabiyetin gücünün devlet bazında şahsileşmesi sonrası ortaya çıkan en nihai ikamet mekanı olarak resmetmiştir. Mülkün tabiatı tek başına şana sahip olmak, refah, rahat ve sükundur. Dolayısıyla şehir, toplumun bu arzularının, hallerinin onda mekansal karşılıklarını bulduğu ikamet alanıdır. İbn Haldun, devletin/gücün varlığını şehre incelemiştir. Onun düşüncesinde devlet ya da iktidar/otorite olgusu, şehir hayatının bir gereği olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla şehir de yönetime/devlete/siyasete erişmiş

toplumların ihtiyaç duyduğu nihai mekan olarak tasavvur edilmiştir. İbn Haldun Aristoteles'e benzer şekilde yönetime tabi insanların karakterlerinin gelişimi ile o yönetimin adil ve hatta refik olması gereği arasında doğrudan bir bağ kurmuş, tahakküme, korku ve zorbalığa dayanan yönetimleri bu yönetim biçiminin karşısına koymuştur. Üçüncü bir yönetim biçimi olarak da insan karakteri üzerinde sınırlı bir olumsuz etkisinin olduğunu düşündüğü doğrudan zorbalık sergilemeyen, çocukluktan itibaren terbiye ve eğitim yolunu tercih eden yönetimin varlığına işaret etmiştir. İbn Haldun bağlamındaki tartışmalarda Grabar'ın şehrin fizikselliğini devlet ile ilişkilendirerek okuması ve devletin tezahürü olarak gördüğü bazı şehir mekanlarına ve uygulamalarına atfı konu edilmiştir. Buna göre saray, kale, tahkimat, cami gibi yapılar, net formlar taşımaları da hapisane ve darphane gibi yapılar, meydan, polis kuvveti, vergi tahsili devletin şehrin gündelik hayatındaki tezahürleri olarak vurgulanmıştır. Yine Grabar dönem şehirlerinde devletin suyun temini, caddelerin bakımı gibi noktalarda şehrin içinde üstlendiği sorumluluklara işaret etmiştir.

Bölümün Aristoteles ve İbn Haldun bağlamındaki tartışmalarına eklenen devlet fenomenine yönelik genel mülahazada polisin/şehrin hem yatay düzlemdeki toplumsal ilişkilerin hem de dikey biçimdeki siyasal ilişkilerin bedenlendiği mekan olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda güven ve barış temelli bir toplumsallık adına hiyerarşik bir iktidar yapılanması olan devletin, iktidar temerküzünün en üst düzeydeki bedenlenmesi olduğuna ve bu anlamda kaçınılmazlığına dikkat çekilmiştir. İktidar temerküzünün çok yönlü ve karmaşık bir süreç olarak anlaşılmasının gereği de vurgulanmıştır. Burada iktidarın toplumsal düzeyde hem bir güvence hem de bir özgürlük sorunu olarak varlık gösterdiği görülmüştür. İktidarın bu sorunu, yani kendini sınırlama sorununu adalet üzere olmak kaydıyla meşruiyet zeminine taşıdığı belirtilmiştir. Dolayısıyla adalet, Tanrı'nın bu dünyadaki yöneticiyi sınırlama biçimi olmuştur. İktidarın bu paradoksal durumundan hareketle iyi yönetim, insanların bedensel ve ruhsal bütünlüklerini korumak adına iktidarın hem temerküzünün hem de sınırlandırılmasının ifadesi olan hassas bir denge olarak anlaşılacak durumda kalmaktadır. İktidar temerküzü kamu düzeni ve itaatin sağlanması, iktidarın sınırlandırılması ise insanların kendini gerçekleştirebilmek için ihtiyaç duydukları özgürlük alanının oluşmasının gereği görülmüştür. Bu görüşler uyarınca liberal demokratik yönetimin de bahsi geçen denge durumunun bir örneği olduğu belirtilmiştir.

Devlete yönelik bu mülahazadan ve İbn Haldun'daki mülk kavramının ulus-devlete tekabül ettiği yorumundan hareketle bölümde daha geniş bir modern dönem

iktidar analizi ve ona ilişkin mekan tartışmalarına geçilmiştir. Foucault'nun düşünceleriyle başlayan bu tartışmada modern biçimiyle iktidarın karmaşıklığının ve çok yönlülüğünün görülmesi de önemsenmiştir. Burada Foucault'nun betimlediği iktidarın ve toplumsallığın İbn Haldun'un üçüncü yönetim biçimiyle olan örtüşmesi de altı çizilecek bir husus olarak düşünülmüştür. Temelde ise modern iktidarın toplumunun da şehirde ve ona yönelik mekanlarda varlık gösterdiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Foucault, iktidarı insana yönelik teorik bir sorun olarak değil insanın deneyiminin bir parçası olarak görmüş ve buna yönelik bir iktidar düşüncesi/okuması geliştirmiştir. Foucault'nun bu okuması çerçevesinde bakıldığında iktidar varoluşa, bedenlere ve gündelik hayata uzanabilen bir fenomen olarak anlaşılmıştır. Foucault kendisinin yaşadığı ve benzeri toplumlar söz konusu olduğunda iktidarın doğrudan baskı, dışlama, sansür ve engel gibi negatif düzeylerde işlemediğini savunmuş ve Hegelci biçime uymayan karmaşık fenomenlerle yüklü bir iktidar ilişkilerinin varlığını görünür kılmaya çalışmıştır. Foucault'da bir yönetim meselesi olan iktidar insanların mümkün eylem alanını yapılandırma gücü olarak anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak iktidar ilişkilerinden bağımsız bir toplumun varlığını düşünölemeyeceği, bunun yalnızca soyutlamada mümkün olduğu vurgulanmıştır. Foucault iktidar ilişkilerinin toplumsal ağda derinlemesine kök salan ilişkiler olduğunu, dolayısıyla iktidarın toplumun üzerinde olan ve radikal olarak ortadan kalkacağı tasavvur edilebilen ek/dışsal bir yapı gibi anlaşılmaması gerektiğini savunmuştur.

Foucault'nun iktidar düşüncesine yön veren devlet yapısı, geniş bir çerçevedeki iktidar ilişkilerini devlet kurumları ya da devlet kurumlarının kanatları altına almış bir yapının ifadesidir. Foucault'da devlet, her bir bireyi kuşatan yerel ve bireysel tüm küçük taktikleri bir tür büyük stratejiye dönüştürerek kullanan ve burada kök salan bir fenomen olarak anlaşılmıştır. Bu tarzdaki bir devlet yapılanması tüm bireyler üzerinde etkili bir iktidardan bahsedilmesini mümkün kılmıştır. Özetle Foucault'da devlet, çok sayıda ve birbiriyle çelişir görünen kuruluş aracılığıyla bireyler üzerinde iktidar tesis eden bir yapı olarak resmedilmiştir. Devletin bu iktidarında iki teknik, bireysel ve nüfus düzeyinde, disiplin ve güvenlik tekniklerinin kullanımı esas olmuştur. Biyopolitika kavramı çerçevesinde anlaşılan bu iki teknik yaşam ve beden üzerinde kurulan iktidar pratiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla biyopolitik iktidarda beden ya da bu bedenin yaşamı iktidarın nesnesi olmuştur. Biyopolitika bağlamında bakıldığında siyaset "iyi yaşamın" tesisinden ziyade "yaşam"ın tesisi olarak işlemiştir. Foucault'da biyopolitika kavramı liberal iktidar yoluyla ortaya konmuş yönetim sanatını ifade etmiştir. Biyopolitik iktidarda özgürlük

üretimi ve güvenlik söylemi yaşamı dışarıdan yönetmenin değil, içeriden ona şekil vermenin dinamikleri olmuştur. Zorunlu olarak üretilen özgürlük sınırlamaların arttırılmasının diğer bir yüzü olurken yaşam bu sarmalda bir norm olarak icat edilmiştir. Bu yönetim ilahi, doğal ya da ahlaki yasalara karşı bir pozisyon almadan yönetmenin de bir ifadesi olmuştur.

Foucault'da biyopolitik iktidarın ırkçı bir iktidar biçimi olduğu da vurgulanmıştır. Biyoiktidarda iki yönlü işlev gören ırkçılık, bir yönüyle toplumsal alanda ilkesel olarak homojen bir biyolojik bütün tahayyülü sağlamıştır. İkinci işleviyle ise, sağlıklı ile hasta yaşamaya değer ile yaşamaya değmez arasındaki ayırıcı çizgiyi kurmanın ötesine geçmiştir. Bir kişinin yaşamı ile bir başkasının ölümü arasındaki dinamik ilişkiyi işletmiştir. Hayatı geliştirmek adına, ötekinin kimliğini saptama, sınır dışı etme, mücadele etme ve dahası öldürmenin ideolojik temelini sağlamıştır. Biyopolitik iktidarın toplumlarının süreçsel şekilde disiplin toplumu, güvenlik toplumu ve tüketim toplumu gibi çeşitli nitelgelerle anıldığı bilinmektedir. Onun öznesinin de *homo economicus* şeklinde kodlandığı yukarıda vurgulanmıştır. Bölümde Foucault'nun bu şekildeki iktidar analizleri özelde iktidar ve mekan ilişkisi adına yürütüldüğünden bu tartışmalar sonrasında biyoiktidarın ürettiği mekan mantığı ve bu mantığın somutlaştığı mekanlara yer verilmiştir.

Bedenin farklı biçimlerde kuşatıldığı biyoiktidarda okullar, hastaneler, kışlalar, atölyeler, siteler bedenine disipline edildiği politik mekanlar olarak öne çıkmış mekanlardır. Foucault bu mekanların hepsini düzenleyen bir iktidar tekniği olduğunu savunmuş ve bunun da panoptikon olduğunu belirtmiştir. Liberal yönetimselliğin bir parçası olarak görülen panoptikon gözetleme teknolojisi olarak birçok farklı mekanda kullanıma sokulmuş olan iktidar tekniğidir. Günümüze de uzanan uygulamalarıyla panoptik ilke, görünmeksizin gören bir işleyiş olmanın ötesinde, çeşitli mekansal ortamlardaki herhangi bir insan çokluğuna herhangi bir davranışı dayatmanın yöntemi olmuştur. Modern disiplin iktidarı açısından bakıldığında şehir, hem tek tek panoptik mekan örneklerini içinde barındıran bir mekan hem de kendisi bütünüyle kadrja alınıp düzenlenmek/kontrol edilmek istenen bir mekan olarak karşımıza çıkmıştır.

Mimarlığı belli anlam kalıplarını tekrar var etmekle ya da belli bir öznellik biçiminin toplumsallığını üretmekle kayıtlı görenler için modern mimari bir anlam kaybıyla malul görülmüştür. Buna karşın biyoiktidarın da bir mimarlık anlayışı çerçevesinde varlık gösterdiğinin vurguladığı bu tartışmalarda, modern mimarlığın, biyopolitik makinenin anlam üretiminin önemli bir parçası olduğunun altı çizilmiştir. Bu

tezde bu tartışmalar vesilesiyle dikkat çekilmek istenen asıl husus, her toplumsallığın mekansallık üretimiyle paralel bir tesisinin söz konusu olduğudur. İktidardan bağımsız toplumun ancak soyutlamada mümkün olduğu düşüncesine benzer şekilde ister geleneksek ister modern, ister seküler ister dindar ya da başka biçimlerde varolma çabası, mekanik bir üretim tarzı olarak anlaşılmaması kaydıyla mekansal örüntülerden bağımsız deneyimlenmemektedir. Bununla birlikte şu da ifade edilebilir: Mekan her ne kadar iktidarın özneleştirme pratiğinin, son yüzyıllardaki hakim biçimiyle biyopolitik iktidarın bir aracı olarak görülse de her öznenin bu pratiğe katılımı ve bu özneleştirme biçimini içselleştirme düzeyi farklı fenomenolojik okumaları gerekli kılmaktadır.

Özetle, Foucault'nun biyopolitik iktidar analizleri, temelde disipline bağlı özneleştirme noktasında okul, hastane, hapisane, fabrika vb. tek tek mekanları, nüfus yani toplumsal ölçekte bakıldığında da planlamaya tabi şehir mekanını, politik deneyim mekanları ve mekanı olarak görmeyi beraberinde getirmiştir. Günümüz şehirlerini de dikkate alarak daha geniş bir çerçeveden bakıldığında imar kanunu değişiklikleri, soylulaştırma, gettoları kapsayan kentsel dönüşüm uygulamaları, yerel yönetimlere bağlı park, köprü, sokak ve cadde mekanlarına yönelik uygulamalar; hastane, hapisane, yetimhane, okul ve kampüs gibi disiplin mekanları; fabrika, atölye, ofis ve plaza gibi üretim mekanları; tiyatro, stadyum, park vb. gibi sosyal alanlar; savaş ve terör kaynaklı yerinden edilmeler politik deneyim olgusu/mekanı olarak karşımıza çıkmıştır.

Bölümde biyoiktidar tartışmaları noktasında görüşlerine ayrıca yer verilen diğer bir isim Giorgio Agamben olmuştur. Agamben, Foucault'dan farklı olarak yasaklayan, öldüren bir iktidar/egemen mantığına ve bu mantığın ürettiği mekana/mekanlara dikkat çekmiştir. Agamben'e göre modern siyasetin belirleyici olgusu çıplak hayatın siyasallaştırılmasıdır. Biyopolitikayı egemen istisna kadar eski bir olgu olarak gören Agamben, egemen iktidarın ilk etkinliğinin biyopolitik bir beden yaratmak olduğunu savunmuştur. Agamben'de bu biyopolitik beden kutsal hayat/çıplak hayat, öldürülebilen fakat kurban edilemeyen insanın hayatı olarak yorumlanmıştır.

Agamben, modern siyaseti tanımlayan şeyin istisna durumu olduğuna ve onun kural olmaya açık yapısından doğan belirsizliğe dikkat çekmiştir. İstisna bir şeyin sadece dışlanma yoluyla içlendiği uç ilişki biçimin ifadesidir. Agamben modern biyoiktidarın yönetim tekniğinin istisna hali olduğunu savunmuş ve bu tekniğin hukuk düzenini oluşturan paradigma olduğunu ileri sürmüştür. İstisna ile egemenlik ilişkisini bir yasaklama ilişkisi olarak görmüştür. Egemenin yasaklı kişisi hukuk düzeninin dışına atılan ya da hukukla bağı kesilen kişi değil, eşik alanda tehdit edilen kişidir. Agamben'de

belirsizlik alanı olarak da anlaşılabilir eşik, hayat ile hukukun, dışarıdaki ile içeridekinin birbirinden ayırt edilemediği alanı nitelemiştir. Dolayısıyla Agamben’de iktidar, hakları korumayı vaat eden hukuki bir güç unsuru olarak değil, insanı her türlü haktan mahrum bırakma gücü olarak öne çıkarılmıştır. İstisna da sistemin kısa süreli askıya alınması değil, sistemin sürekliliğini sağlayan temel unsur olarak anlaşılmıştır. Bu çerçevede kutsal hayat, istisna paradigmasını kendisinde somutlaştıran bir olgu olarak sunulmuştur. Cezası gerekmeyen tarzda öldürülebilir oluşu kutsal hayatın eşikteki varlığına işaret etmiştir. Kutsal insan herkes tarafından öldürülebilir olmanın şiddetine maruz bir insanı resmetmektedir. Buna bağlı olarak Agamben’de egemen, karşısında bütün insanları *homines sacri* kılabilir güç ya da kişi, paralel biçimde *homo sacer* de karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişi olarak anlaşılmıştır. Agamben, egemen şiddetin temelini sözleşmeye değil, devletin çıplak hayatı dışlayarak içlemesine dayandırması dolayısıyla devleti yasaklama pratiğindeki etkinliğiyle öne çıkarmıştır. Agamben yasaklama gücünün şehirdeki etkinliğine özellikle dikkat çekmiştir. Buna bağlı olarak modern zamanlarda yaşanan soykırım deneyimlerinin din ya da hukuk boyutunda değil, biyopolitika çerçevesinde ortaya çıkmış olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla Agamben, Foucault’da olduğu üzere hastanelere ve hapisanelere değil, kamp mantığı taşıyan mekanlara dikkat çekmek durumunda kalmıştır.

Agamben’de kural olma eğilimindeki istisna aynı zamanda bir mekan politikasına, bir mekan formu ya da mantığına karşılık gelir. Foucault’da panoptikon olarak belirlenen biyoiktidarın mekan mantığı, Agamben’de kamp olarak düşünülmüştür. Dahası Agamben, Batı siyasetinin paradigmatic olarak şehir değil, kamp üretmeye dönük bir siyaset olduğu iddiasında bulunmuştur. Kamp istisna durumunun kurala dönüşmesi sonucu açılan paradoksal bir mekandır. Daima ölüm siyasetine dönüşme gücü taşıyan biyosiyaset, farklı şekillerde kamp mantıklı mekanlar üretebilmektedir. Kamplar içinde hukuktaki suç kavramını aşan olayların yaşandığı, yeryüzü tarihinin en mutlak insanlık dışı koşullarının gerçekleşti(rildi)ği mekanlardır. Hukuksal olarak düzenin dışına yerleştirilen bu mekan aslında dışarıda bir yer değildir. Çünkü kampa alınarak dışlanan şey aynı zamanda dışlanmak suretiyle içeride tutulandır. İçinde işlenen suçlar ne kadar farklı olursa olsun, nerede olursa olsun böylesi bir yapının oluşturulduğu her yer Agamben’de bir kamp mekanı olarak sunulmuştur. Bu biyopolitik mekanlar yasağın, şiddetin, ölümün, hukuk yoksunluğunun, savunmasızlığın mekanlarıdır. Bu mekanların örneklerine yukarıda değinilmiş, bunların stadyum, pist, havalimanı bekleme alanları gibi şehir mekanları olabildiğine dikkat çekilmiştir.

Bölümde ayrıca, biyoiktidar tartışmalarına bu iktidar biçiminin dönüştüğü, günümüz dünyasının toplum yapısını ve dolayısıyla mekanlarını açıklamada yetersiz olduğu iddiasıyla dahil olan Byung-Chul Han'ın görüşlerine yer verilmiştir. Han bu tartışma çerçevesinde iktidar ve mekan arasındaki ilişkiyi farklı şekillerde görünür kılmaya çalışmıştır. Han'ın iktidarı baskı, şiddet, özgürlük gibi belli tezahürlerle özdeşleştirmekten kaçınan tavrı da burada önem arz etmiştir. Han'da iktidar esas olarak bir mekan fenomeni olmasıyla öne çıkarılmıştır. İktidar dünyaya ya da belirli bir grubun kuralını meşrulaştıran değerler sistemine ilişkin bir görüş oluşturma gücü olarak anlaşılmıştır. Han bu çerçevede etkin bir iktidarın Heidegger'de kamusal yorumlanmışlık şeklinde ifade edilen semantik mekanı işgal eden güç olarak anlaşılması gerektiğini düşünmüş ve sıradanlık anlayışının sağduyu temelinde yerleşmiş bir anlayış olarak görülebileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla şeylerin ve eylemlerin başka türlü değil de bu şekilde anlaşılmasını sağlayan bir anlam sürekliliği ya da anlam ufku olarak hareket eden kamusal yorumlanmışlık, iktidarın semantik etkisinden ayrı düşünülemeyecek bir alan olarak anlaşılmıştır.

Han gücün mekana olan bağımlılığına özellikle dikkat çekmiş, yalnızca olağanüstü haldeki “hayır”ın değil, “evet”in de iktidar mekanının yapısal ifadesi olduğunu belirtmiştir. İktidar olmanın imkanını onu taşıyan, doğrulayan ve meşruiyet sağlayan bir mekanla özdeşleştirmiştir. Dolayısıyla iktidar çalışan, organize eden, emekle bir etki alanı yaratan, kendini simgesel bir düzene kaydederek normlar, yapılar ve kurumlar ortaya çıkaran bir fenomen olarak anlaşılmıştır. Han'da iktidarın mekana olan bağımlılığının bu şekilde vurgulanması yanında iktidar ve adaletin yorumlanması biçimi de burada özellikle altı çizilmek istenen bir husus olmuştur. Han, iktidarın gözünün doğrudan özenle bakmayı ifade eden adaletin gözü olmadığını vurgulamış, adaletin iktidarı onda olmayan niteliklerle donatan dışsal bir nosyon olduğunu belirtmiştir. Adaletin farklılık, çeşitlilik, bitişik olan ya da akıp giden karşısındaki dikkatli gözü, Han'da her şeye/herkese hak ettiğini vermek isteyen bir göz olarak resmedilmiştir. Sadece dikkatle gözlemleyen sorumlu bir göze sahip iktidar adil bir mekansallaşmayı sağlayabilmektedir. Han bu çerçevede Heidegger'deki yerin adil bir yer ama diğer taraftan üçüncü bölümde tartışıldığı üzere misafirperver bir yer olmadığını vurgulamıştır. Politik olanın ifadesi olan “iyi yaşatma” kaygısı Han'da hukuk ve adaletten bağımsız düşünülmemiştir. Dolayısıyla devlet de bir güç ve iktidar yapılanmasından daha fazlasını birlikte yaşama konusundaki politik kararı ifade etmiştir. Han böylesi bir iktidar kavrayışı çerçevesinde çağdaş iktidar pratiği olan neoliberal iktidarı analiz etmiş ve bu analizler

uyarınca Foucault'nun biyopolitika olarak belirlediği iktidar işleyişinin artık psikopolitikaya evrildiğini ileri sürmüştür. Burada bu tartışmalara yer verilmiş olmasının temel amacı değişen toplumsallaşma dinamiklerine paralel biçimde değişen inşa düşüncelerine ve mekan örneklerine dikkat çekmek olmuştur.

Han, günümüz toplumsallaşma biçiminin başarı ve performans toplumu şeklinde nitelenmesi gerektiğini düşünmüş ve bu toplumun üyelerinin yoğun bir tabiiyet ve boyun eğiş durumunda olduklarını ileri sürmüştür. Dahası çağdaş durumda deneyimlendiği şekliyle özgürlüğün zorlama biçiminde tezahür ettiğini savunmuştur. Özne yapabilirsin özgürlüğünde üretirken aslında sermayeyi beslemekte ve özgürleştirmektedir. Han'a göre neoliberal sermaye iktidarı aşkınlık pozisyonuna yerleşirken, politika da onun destekçisi olma pozisyonunu işgal eder duruma gelmiştir. Han, neoliberal iktidar tekniği olduğunu düşündüğü sosyal medyayı toplumsal alanın gözetimini sağlayan bir dijital panoptikon olarak kodlamış ve onun disipline ediciliğinin panoptikondan daha etkili ve güçlü olduğunu savunmuştur. Dahası “beden” gibi organize olan ve dolayısıyla “biyopolitik” olan disipline edici rejime karşın, neoliberal rejimin “ruh” gibi davrandığını, dolayısıyla hükümet etme/yönetme biçiminin “psikopolitika” olduğunu ileri sürmüştür. Çağdaş deneyimde dijital panoptikon sayesinde ortaya çıkan big data, psikopolitik bir araç olarak görülmüştür. Buna bağlı olarak Han, günümüz toplumsal söylemindeki hâkim buyruğun etik ya da politik değil, ekonomik bir buyruk oluşuna dikkat çekmiştir. İktidar ve politikanın birbirinden ayrıldığı iddiası Bauman ve Lyon'un tartışmalarında da vurgulanmıştır. Bu tartışmalarda özellikle sömürülen güvenlik duygusuyla birlikte ortaya çıkan güvenlik takıntısına dikkat çekilmiş, huzurun ve refahın böylesi bir güvenlik takıntısından değil adaletten doğacağı yönündeki düşünceye yer verilmiştir.

Bölümün bu aşamasında değişen iktidar ve toplumsallaşma pratiklerinin şehir mekanına ve mekanlarına nasıl yansıdığına dikkat çekilmiştir. Han, başarı ve performans toplumu öncesi dünyanın kendine has bir topolojisinin olduğunu ve bu topolojide sınırlar, eşikler, geçitler, çitler, hendekler ve duvarlar gibi mekansallıkların etkin olduğunu belirtmiştir. Buna karşın günümüz toplumunun artık Foucault'nun kliniklerden, tımarhanelerden, hapishanelerden, kışılardan ve fabrikalardan oluşan toplumu olmadığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu mekanlar yerlerini yeni mekanlara bırakarak deneyimin belirleyici mekanları olmaktan çıkmışlardır. Bu çerçevede yeni toplumun belirleyici mekanlarının fitness salonları, camdan ofis kuleleri, bankalar, havaalanları, alışveriş merkezleri, yoga stüdyoları ve gen laboratuvarları gibi mekanlardan oluştuğu belirtilmiştir. Bu mekansal dönüşümlere ilaveten neoliberalizm, küreselleşme gibi iç içe

geçen olgular dolayısıyla yeryüzü ölçeğinde birbirinin tekrarı olan şehir inşalarına dikkat çekilmiştir. Günümüz çağdaş şehrini ulus ötesi bir mekansal ürün olarak gören Easterling, bu mekanı kontrol eden yeni güçlerin varlığından söz etmiştir. Easterling'in yeni inşa edilen şehirler özelinde dikkat çektiği istisna tarzı işleyiş burada özellikle önemsenmiştir. Easterling'in serbest bölgenin/çağdaş şehrin devletten bağımsız olan ve çok sayıda istisna tanıyabilen bir otorite tarafından yönetilmekte olduğu iddiası, Agamben'in düşüncelerinin yeni şehir deneyimlerinde daha fazla yansıma bulduğunu düşünmeyi beraberinde getirmiştir.

Bölümde son olarak çağdaş şehir deneyimi üzerinden gündeliklik, şehir ve adalet ilişkisinin sorunsallaştırıldığı bir yoruma yer verilmiştir. Buradaki temel soru adaleti şehre özgü kılanın ne olduğu olmuştur. Wendy Pullan bu sorunun cevabının şehrin gündelikliği olduğunu savunmuştur. Çünkü adaletli ya da adaletsiz durumları gündelik yaşama ilişkin durumlar olarak görmüştür. Mahkeme süreçlerinde yaşanan adalet arayışı ile bu gündeliklik arasındaki artan mesafeye dikkat çeken Pullan, çağdaş durumdaki kavranış ve uygulanış biçimleriyle adalet ve sayısız gündelik şehir deneyimi pratiği arasında belirgin bir çatlağın var olduğunu vurgulamıştır. Karmaşık, soyut ve geçici anlamları somut mekanında çokça taşıyan şehir, adaleti bu yönüyle kendine has kılmaktadır. Pullan şehrin bu anlamdaki doğasını ve kapasitesini dikkate alarak adaletin kentsel bir sorun olduğunu savunmuştur. Modern zamanlarda adil bir beden olarak şehir düşüncesinin anlaşılması zor bir mefhumla dönüştüğünü düşünen Pullan, şehirde adaletin nerede aranacağı fikrinin zayıflamasından söz etmiştir. Bu zayıflamanın sebebi adaletin soyut doğasının somut şehir mekanlarına etkin biçimde tercüme edilememesidir. Pullan gündelik şehir yaşamına bağlı bir adalet tasavvurunun kaçınılmazlığına işaret etmiş, böylesi bir adaletin de bireysel haklardan ziyade kolektif bir sivil yaşamın iyi yaşamı üzerinden görülebileceğini düşünmüştür. Bu çerçevede Lahey tarzı bir yapının adalet ve şehir arasındaki ilişkiyi görünür kılamayacağını, çünkü bu tarz uygulamalarda adaletin şehrin kendisinden kaynaklı kaygılardan doğan bir gerçeklik olmaktan ziyade, şehrin üzerine ağır bir katman olarak yerleşen yapay bir eklenti olduğunu ileri sürmüştür. İyi bir şehirle eşdeğer görülebilecek bir adil şehir, şehirdeki koşulların tüm temel yönlerine odaklanılmış olmasını gerektirir. Dolayısıyla bir şehri somutlaştırmanın ve onun üzerinden bir adalet temsili sunmanın öncelikli zemini şehrin gündelikliği olmalıdır. Pullan'ın temel argümanı şehirde adaletin dışarıdan ve yukarıdan dayatılacak bir işleyiş olmadığı olmuştur.

Bölümün bütün bu tartışmalarına bakıldığında şehir mekanının deneyiminin yoğun bir politik veçhe taşıdığı görülmüştür. İktidar ilişkilerinden bağımsız düşünilemeyen toplumsallaşma süreçlerinde, iktidarın şehrin gündelikliğinin somutlaştığı mekanlar özelindeki kuruculuğu/etkisi burada özellikle öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Bununla iktidarın, karşısına yalnızca özgürlüğü ya da güvenliği sorunsallaştırmak adına çıkılamadığı girift bir işleyişle tezahür ettiğine dikkat çekmek amaçlanmıştır. Şehir iyi yaşam, refah ya da huzur temelli bir hayat deneyimine mekan olmakla, bu anlamda içinde taşıdığı imkanların çokluğuyla bir cazibe mekanı olarak varlık gösteriyorsa da diğer taraftan insanın özgürlük ve güvenlik yanında birçok duygusunun sömürülebildiği, insanlar arası eşitsizliklerin keskin şekillerde tezahür ettiği, yoksulun/güçsüzün unutulduğu, adaletsizliğin fark edilmediği, insanın hukuk dışı kılınarak savunmasızlaştırıldığı bir mekan olarak da varlık gösterdiği görülmektedir. Madalyonun iki yüzü gibi görebileceğimiz şehrin bu deneyiminde iktidar bir taraftan bakılınca kaçınılmaz ve pozitif bir gereklilik gibi görünmekte diğer taraftan bakıldığında ise, bağlamına göre kendisine karşı teyakkuzda olunması, mesafelenilmesi, talepte bulunulması ve hatta karşı çıkılması gereken bir güç gibi anlaşılmaktadır. Bu ise bildiğimiz devlet tarzındaki iktidar yapılanmasının şehirdeki karşılığına denk gelmektedir. Bu bölümde ayrıca gösterilmeye çalışıldığı üzere iktidar denildiğinde artık sadece devletin işaret edilemediği farklı düzeylerde ve yapılarda işleyen yeni iktidar biçimleri ve bunların şehir inşasındaki artan faillikleri söz konusudur.

5. BÖLÜM: DENEYİMİN ESTETİK İMKANLARI: İMGELEM MEKANLARI

Bu bölümde, gündelik hayata bağlı şehir mekanının ahlaki ve politik deneyime zemin olması yanında, estetik/sanatsal bir deneyimi de içerdiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun için öncelikle, gündelik kullanım çerçevesinde ortaya çıkan bir sanatsal deneyim yaklaşımına yer verilecektir. Buna bağlı olarak, şehir mekanının taşıdığı farklı mekansal düzeylerle, gereç çokluğuyla kullanımın bağlamına, beden konumlanışına göre değişebilecek tarzlarda sanatsal bir deneyim imkanı olduğu/olabileceği ileri sürülecektir. Burada sanat/estetik gündeliklik, kullanım, mekan, güzellik, çirkinlik, beden, bakış, duyular, imge gibi kavramlar etrafında ortaya konan düşünceler, bedenin içinde bulunduğu ya da geçiş halinde bulunduğu mekansallıkları niteliksel/değerleyen bir algıyla deneyimlediğini gösterecektir. Diğer bir ifadeyle, bu düşünceler bedenin bulunduğu mekansallıkları farklı duygularla, tatminlerle, hislerle, anlamlarla, keyiflerle, güzelliklerle, çirkinliklerle birlikte deneyimlediğini ve bütün bu mekansal etkileşimlerin insanın yaşadığı şehre yönelik taşıdığı imgeyi biçimlendirmekte olduğunu gösterecektir.

5.1.Gündelik Deneyimde Sanat

Sanat farklı birçok felsefi yaklaşımın ve kuramın konusudur. Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* bu tarzdaki bir yaklaşımın örneğidir. Bir sanat ontolojisi örneği olarak da İsmail Tunalı'nın Nicolai Hartmann'ın ontolojisinden hareketle geliştirdiği Sanat Ontolojisi çalışması anılabilir. Tunalı burada Hartmann'ın varlığı oluşturduğunu düşündüğü tabakalar teorisini sanat eserini açıklamada kullanır.⁶⁹² Yine Gadamer, *Truth and Method (Hakikat ve Yöntem)* isimli eserinde estetik varlığı oyun kavramı merkezi etrafında yorumlama denemesinde bulunmuş bir başka isim olarak öne çıkar.⁶⁹³ Fakat burada ortaya konmak istenen estetik deneyim gündelik yaşama bağlı deneyimle ilişkilendirilebilecek bir anlayış çerçevesinden hareket etmeyi gerekli kılmaktadır. Bunu Kant'tan, Tunalı'dan ya da Gadamer'den hareketle yapmak zor olsa da John Dewey'in sanat felsefesi böylesi bir çerçeveyi oluşturmaya başlamayı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla sanatsal/estetik deneyimin gündeliklik ve onun somutlaştığı mekanlar

⁶⁹² İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1965).

⁶⁹³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York, London: Bloomsbury, 2013), 106.

temelinde ele alınacağı bu bölüm Dewey'in sanat felsefesiyle başlamaktadır. Halihazırda bu felsefeyi Heidegger ve Merleau-Ponty'nin yaklaşımlarıyla birlikte okuyan yorumların varlığı da söz konusudur. Böyle bir yoruma göre, algı ve bilişin büyük oranda bedensel eylemler aracılığıyla oluşturulduğu noktasında Dewey, Merleau-Ponty ve daha az ölçüde de olsa Heidegger'le aynı çizgide kabul edilir. Birinci bölümde deneyimin yapılanmasını dünya-beden etkileşimiyle açıklayan Merleau-Ponty'nin, bilincin altında yatan yapıları “düşünüyorum” değil, “yapabilirim” meselesi olarak gördüğü vurgulanmıştı. Dewey'in sanat felsefesinin hem Merleau-Ponty'nin bu yaklaşımını hem de Heidegger'in kullanıma bağlı el-altındalık anlayışını içerdiği düşünülmektedir.⁶⁹⁴

Dewey, *Deneyim Olarak Sanat* eserinde, deneyimi oluşturan gündelik yaşam ile sanat arasında doğrudan bir bağ kurar. Mevcut kuramların bu bağ koparmasına ya da anlaşılma kılmasına yönelik eleştirisiyle Dewey, sanat eseri şeklinde kategorize edilen eserin klasik statüsü verilerek insan deneyiminden ayrı bir varoluşla anlamlandırılması çabasına karşı çıkar. Çünkü bu, eseri ortaya çıkışına zemin oluşturan insani hallerden ve gerçek yaşam deneyiminde meydana getirdiği insani sonuçlardan soyutlamak demektir. Sanat, bu şekilde ayrı bir bölgeye gönderilerek, insanın bütün başka formlardaki çabalarından, yaşantılarından, başarılarına ait malzeme ve amaçlarla olan ilişkilerinden koparılmaktadır. Oysa sanat eseri deneyimle ve deneyimde yaptığı etki üzerinden anlaşılabilir.⁶⁹⁵

Gündelik hayattaki bazı estetik deneyimlerin sanat deneyimiyle aynı özsel yapıya sahip olduğunu savunan Dewey, sanatın kapitalizmin bir ürünü olduğunu düşündüğü “müze anlayışı”na hasredilmesini eleştirir. Sanat ve pratik gerçeklik arasında bir çelişki görenlere karşın o, sanat felsefesinde sanatı insan yaşamının pratiğine gömülü olarak yorumlar.⁶⁹⁶ Burjuva kamusallığının kült mekanı olarak görülen müze de aslında gündelik hayattadır ama estetik deneyimi kendi adasına hasreder.⁶⁹⁷ Buna karşın Dewey'de sanat sıradan deneyimin nesnesinde ve sahnesinde deneyimlenmekte olanı ifade eder. Doğrudan yaşama duygusunu güçlendiren her şeyi, yoğun hayranlık nesnesi olarak gören insanlar sadece geçmişte değil, her zaman var olmaktadır. Dewey buna bağlı olarak kullanım nesnelerindeki estetik zevkin sanatsallığında ısrar eder. Geniş bir

⁶⁹⁴ Matthew Crippen, “Intuitive Cities: Pre-reflective, Aesthetic and Political Aspect of Urban Design”, *Journal of Aesthetics and Phenomenology* 3, no.2 (2016): 127.

⁶⁹⁵ John Dewey, *Deneyim Olarak Sanat*, trc. Nur Küçük (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayın., 2021), 17-18.

⁶⁹⁶ Alexander Kremer, “Pragmatists on the Everyday Aesthetic Experience”, *The Slovak Journal of Aesthetics* 9 (2020): 66-68.

⁶⁹⁷ Hans Belting, *Sanat Tarihinin Sonu*, trc. Mustafa Tüzel (İstanbul: İletişim Yayın., 2020), 163-175.

yelpazeden düşünebilecek bu nesleler, müze gibi ayrı ve dokunulmaz bir yerin değil, gündelik yaşamdaki süreçlerin değerini arttıran bir anlam taşırlar. Güzel sanatları ayrı bir bölmeye yerleştiren kavramsallaştırmaları reddeden Dewey, sanatı toplu yaşamın çeşitli formlarının eşlikçisi kılar.⁶⁹⁸ Yani sanat olarak sanattan ziyade, toplumsal gelişme olarak sanattan söz eder. Dolayısıyla onun sorusu, yaşamı sanata dönüştürmenin bir formülü değil, sanatın yaşamın içine girdiğinde ona ne yaptığıdır.⁶⁹⁹

Estetik deneyimi yaşamın olağan süreçlerinde temellendiren kuramıyla Dewey, olağan ve sıradan deneyimin sahip olduğu estetik niteliği keşfetmeyi öncelemiştir. Dewey, deneyime konu olan daha yüksek ya da ideal şeyleri temel yaşamsal köklerle ilişkilendirirken, duyulara ve bedene yönelik indirgemeci yaklaşımlara olan itirazını ortaya koyar. Psikolog ve felsefecileri “duyumları” sadece bilginin bir ögesi gibi ele almaları dolayısıyla eleştirir. Dewey’e göre, duyu tinsel, duyusal, duyumsal, duyarlı, duyulur ve duygusal olarak sıralanabilecek geniş bir içerik yelpazesine sahiptir. Dolayimsız deneyimdeki şeylerin anlamına varana kadar neredeyse her şeyi kapsar. Dewey’de duyu/duyular, Merleau-Ponty’de olduğu gibi canlı varlığın etrafındaki dünyada olup bitenlere doğrudan katılmasını sağlayan organlardır. Katılımda, bu dünyanın çeşitli harikaları ve görkemli yanları, deneyimlendiği niteliklerde, organizma için gerçeklik kazanır. Dolayısıyla Dewey, duyuların eylemin ya da anlama yetisinin karşısına konmasına itiraz eder. Güzel sanatlardaki biçimiyle formun, uzay zaman düzeni içinde kapsanan şeyleri açıkça gösterme sanatı olduğunu ve gelişmekte olan her bir yaşam deneyimi akışında sanatın ilk nüvesinin gözlemlendiğini vurgular.⁷⁰⁰

Dewey’de insanın en yaratıcı düşünce hamleleriyle eriştiği veya derin bir içgörüyle nüfuz ettiği her şey, duyunun kapsamında görülür. Dewey’e göre, doğaüstünün inanç içine sokulması ve fazlasıyla insanca olanın doğaüstüne rahatça döndürülebilmesi, bilimsel ve felsefi açıklama çabası olmasından daha fazla sanat eserlerini yaratan psikolojiyle ilgilidir. Toeloloji ve kozmogonilerin duyuya ve duyusal imgeleme hitap ederek insana ulaştığını savunan Dewey, fizikçi ve gökbilimcilerin de kaydettikleri ilerlemelerle, duygudan yoksun rasyonalite talebinden ziyade, imgelemenin tatminine karşı duyulan estetik gereksinime yanıt verdiklerini düşünür.⁷⁰¹ Dewey’in deneyimde/estetik deneyimde duyuya (*emotion*) verdiği bu önem, diğer bir ifadeyle estetik algının doğrudan

⁶⁹⁸ Dewey, *Deneyim Olarak Sanat*, 20-27.

⁶⁹⁹ E.A. Shearer, “Dewey’s Esthetic Theory. I” *The Journal of Philosophy* 32, no.23. (1935): 621-627.

⁷⁰⁰ Dewey, *Deneyim Olarak Sanat*, 39-46.

⁷⁰¹ Dewey, *Deneyim Olarak Sanat*, 50-51.

doğruya duyu algısında bulunduğunu savunması ona yönelen temel eleştirilerden biridir. Bu eleştiri deneyime ışıltısını verenin duygudan ziyade his (feeling) olduğunu savunmuş, dahası zihinde gerçekleşen estetik deneyimin bir analitik çaba gerektirdiğini bunun için de bu deneyimin aslında bir dikkat deneyimi olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁰² Bu eski tarihli bir eleştiridir ve aynı tarihlerde Dewey’in sanat felsefesiyle estetik tartışmalarına yeni bir soluk getirecek bir coşku ve kavrayış sunduğunu düşünen isimler de olmuştur.⁷⁰³

Gündelik deneyimlerin potansiyel estetik/sanatsal deneyimler olabileceği vurgusu Dewey’i burada konu edinmenin temel gerekçesidir. Dewey’de gündelik kullanımdaki “deneyim” her biri kendi başlangıcı ve sonuna sahip tekil deneyimlere (yemek yemek, sohbet etmek, kitap yazmak vb.) gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla yaşam, bir örnek ya da kesintisiz bir akış değil, her biri kendi olay örgüsüne, bir başlangıç ve kapanışa doğru ilerleyen, kendi özel ritmik hareketine, tamamına yayılan ve tekrarlanmayan bir niteliğe sahip öykülerden oluşmaktadır. Dewey, bunları “gerçek deneyimler” olarak sahiplendiğimizi ve böylesi gerçek diye nitelediğimiz deneyimin, *o yemek, o fırtına, o arkadaşlığın bitmesi* gibi ona adını veren bir birliği olduğunu vurgular. Dahası bu birliğin duygusal, pratik, düşünsel gibi terimlerle ifade edilemeyeceğini savunur. Buna bağlı olarak da bir düşünme deneyiminin de estetik niteliğe sahip olabileceğini, bir deneyim yaşamakta düşünsel ya da pratik diye zıtlıkların kurulmasının doğru bir yaklaşım olmadığını öne sürer. Dewey’e göre estetik olanın karşıtı, pratik ya da düşünsel olan değil, tekdüze olan, laçka olan gibi niteliklerdir. Estetik nitelik bir deneyimi duygusal olarak tamamlayıp birlik haline getiren niteliktir. Dolayısıyla estetik deneyim, bir boş zaman faaliyeti ya da aşkın ideallik kanalıyla dışardan gelen davetsiz bir misafir değil, olağan bir biçimde tamamlanmış her deneyime ait özelliklerin gelişerek aydınlanıp yoğunlaşmış biçimidir.⁷⁰⁴

Dewey’in burada önemli görülecek görüşü, sanata yapmanın ve yapılanın bir niteliği olarak bakmasıdır. Sanatın bu yüzden ancak dışsal olarak gösterilebileceğini, yapmanın tarzı ve içeriğiyle sıkı sıkıya bağlantılı olduğundan sıfatın doğasında olduğunu savunur. Sanatı etkinliğin özsel bir niteliği olarak görmek, onu bölümlere ve alt bölümlere de ayıramamak demektir. Dewey’e göre, tek yapılacak şey, etkinliğin farklı malzemeleri

⁷⁰² Eliseo Vivas, “A Definition of the Esthetic Experience”, *Journal of Philosophy* 34, no. 23 (1937): 629-632.

⁷⁰³ Shearer, “Dewey’s Esthetic Theory. I”, 627.

⁷⁰⁴ Dewey, *Deneyim Olarak Sanat*, 60-73.

işlerken ve farklı ortamları kullanırken başka başka kiplerde farklılaşmasını izleyebilmektir.⁷⁰⁵

Estetik deneyime yönelik görüşlerinde zihin-beden (pratik) dikotomisine de yer veren Dewey, bu ayrımı reddeder ve gerçek olgular noktasında “zihin” sözcüğünün gündelik kullanımının teknik kullanımından çok daha bilimsel ve felsefî katkılar sunduğunu savunur. Dewey’e göre, teknik olmayan kullanımında zihin, şeylere yönelik ilgi ve merakın pratik, düşünsel ve duygusal her biçimi ve çeşidini adlandırır. Bu anlamıyla zihin, kişilerin ve şeylerin dünyasından yalıtılmışlığında değil, her zaman durumlarla, olaylarla, nesnelerle, kişilerle ve gruplarla ilintisinde var olmaktadır. Dewey, zihnin öncelikle bir fiil olduğunu düşünür ve yalıtılmış bir zihin kavramı dolayımalarında geliştirilmiş/geliştirilecek bir estetik deneyim yaklaşımını kabul edilemez bulur. Çünkü estetik deneyimi zihindeki bir şey olarak açıklamaya çalışan bu türden bir yaklaşım, estetik deneyim kipini bedenın doğadaki ve yaşamdaki şeylerle etkin biçimde meşgul olduğu deneyim kiplerinden ayırmaktadır.⁷⁰⁶

Estetik deneyimle ilişkili olarak ele alına gelen imgelem Dewey’de tüm yapma ve gözlemlleme süreçlerini canlandıran ve onlara nüfuz eden bir unsur olarak anlaşılır. İmgelem, zihnin dünyayla temasa girmesi noktasında ilgilerin büyük ölçekte ve cömertçe harmanlanmasıdır. Dewey, eski ve tanıdık şeylerin deneyimde yeni kılınmasının imgelemin bir işlevi olduğunu düşünür. İmgelem yeni ve eski olanı birbirine uyarlamaktadır. Deneyimin insani ve bilinçli olması, burada ve şimdide olanın, olguda olmayan ama imgesel olarak mevcut olandan elde edilen anlam ve değerlerle genişletilmiş olması demektir. Estetik deneyim özelinde bakıldığında, estetik deneyimin form verilmiş maddesi, imgesel olarak üretilen anlamları doğrudan doğruya ifade etmesi anlamında imgeseldir. Dewey’e göre, imgesel görme bir sanat eserinin maddesinin tüm bileşenlerini birleştiren, tüm çeşitlilikleriyle onlardan bir bütün yaratan güçtür. Fakat Dewey, başka deneyimlerde özel vurgular ve kısmi gerçekleştirmeler halinde sergilenen tüm öğelerinin estetik deneyimde kaynaştığını öne sürer. Bunlar deneyimin dolayimsız bütünlüğünde öylesine kaynaşırlar ki, hiçbirini kendini açık seçik bir öge olarak bilince sunmaz. Dewey, estetik felsefe kuramlarını deneyimin yapısında rol oynayan tek bir etmenden yola çıkmaları dolayısıyla eleştirir. Dewey’e göre, bu kuramlar (İllüzyon kuramı, oyun kuramı, kaçış kuramı, temsilci kuram...) deneyimi tek bir öğeyle (duyu, duygu, akıl, etkinlik gibi) yorumlamaya ve “açıklamaya” çalışmışlar, bu sebeple de

⁷⁰⁵ Dewey, *Deneyim Olarak Sanat*, 285-286.

⁷⁰⁶ Dewey, *Deneyim Olarak Sanat*, 346-348.

imgelemi tüm diğer öğeleri bir arada tutan etmen olarak değil, özel bir yeti olarak ele almak durumunda kalmışlardır.⁷⁰⁷

Dewey, tüm doğrudan deneyimin niteliksel olduğunu ve yaşam deneyimini doğrudan doğruya değerli kılan şeyin de bu nitelikler olduğunu ifade eder. Reflektif düşünmenin kusuru da burada ortaya çıkar. Dewey'e göre, reflektif düşünme ilişkilerle ilgilendiği için dolaylı niteliklerin önüne geçerek, niteliksel sahneyi göz ardı etmektedir. Sanat da deneyimin kendisi değil, deneyime yayılan bir niteliktir. Dewey, estetik deneyimin her zaman estetikten daha fazlası anlamına geldiğini belirtir. Onda kendileri estetik olmayan madde ve formların, tamamlanmaya doğru ilerleyen düzenli ve ritmik bir harekete dahil olurlarken bir bütün olarak estetik haline geldiklerini ifade eder. Malzemenin kendisinin geniş çapta insani olduğunu, insani olmaklığından dolayı da toplumsal olduğunu, buna bağlı olarak da estetik deneyimin, bir uygarlığın yaşamının tezahürü, kaydı ve kutlaması olduğunu öne sürer. Sanat, uygarlığın yaşamını destekleme aracı ve niteliği hakkında da nihai yargıdır. Dewey bir kültürün sürekliliğini sanatla kayıtlar ve tüm bu belirlenimlerine bağlı olarak Okyanusya, Kuzey Amerika Yerlisi, Zenci, Çin, Girit, Mısır, Yunan, Helen, Bizans, İslam Sanatları, Gotik sanat, Rönesans sanatı gibi ibarelerin sanatın doğru bir imlemini yansıttıklarını düşünür. Sanat eserlerinin taşıdığı ortak kültürel kökenin ve bunun öneminin yadsınamaz bir gerçek olduğu düşüncesini savunur. Dewey'e göre bu gerçek, sanatın kendi başına bir varlıktan ziyade deneyime yayılan bir nitelik olarak anlaşılması gereğinin de delilidir.⁷⁰⁸

Estetik deneyimden bahsetmenin sanat galerisiyle/sanat dünyasıyla sınırlanamayacağı düşüncesi günümüzde yaygın kabul gören bir düşüncedir. Artık estetiğin kapısından içeri alınmak istenen şeyler noktasında, çiçekler ve gün batımı gibi standart doğal güzelliklerin ötesinde, günlük yaşamın sunduğu estetik imkanlarla ilişkili farklı örneklerle uzanma isteği olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, sanat deneyimine ilişkin felsefi tartışmalarda kullanılan estetik kavramının genişletilme çabası karşısında bazı kaygıların varlığı da söz konusudur. Bu anlamda sanat deneyimin önemsizleştirilmesi tehlikesine dikkat çekilmektedir. Günlük yaşam estetiği sezgisinin yalnızca “estetik değer” ile “haz” arasında bir eşitlik kurularak motive edilmesine yönelik risklerin varlığı da vurgulanmaktadır. Fakat bu risklerin varlığı günlük yaşamın estetik potansiyellerini/imkanlarını gözetme kaygısını ortadan kaldırmamakta, estetiğe yönelik bu yaklaşımın geliştirilmesi ihtiyacına atıf yapmaktadır. Bu şerhlerle birlikte sanatın

⁷⁰⁷ Dewey, *Deneyim Olarak Sanat*, 151, 357-360.

⁷⁰⁸ Dewey, *Deneyim Olarak Sanat*, 382, 423-428.

değerine ilişkin tartışmalarda kullanılan estetik kavramının, günlük yaşamdaki deneyimleri de kapsayacak şekilde genişletilebilir olduğu ve dolayısıyla günlük yaşam deneyimlerinin, estetik deneyimin paradigmatik örneklerini oluşturabileceği savunulmaktadır.⁷⁰⁹

5.2.Şehrin Sanatsallığı

Sanatın insan yaşamının pratiğine gömülü şekilde anlaşılmasına yönelik yukarıdaki tartışma çerçevesinin gösterdiği üzere, sanatsallık deneyim alanımızdaki şeylerin bir niteliği olarak anlaşıldığında, gündeliklik sanatsal/estetik boyutlarla dolu görünmektedir.

Dolayısıyla farklı biçimlerde kurulmuş mekansallıklarından tek tek mekanlarına, kullanıma yönelik içerdiği şeyler/gereçler çokluğuyla ve bunlarla bağlantılı olarak insanların bütünlüklü deneyim öykülerinin alanı olmakla şehir, birçok yönden estetik deneyime yönelik bir soruşturmanın geniş sahnesi olarak anlaşılabilmektedir. Halihazırda şehirlerin betimlenmesinde güzellik ve çirkinlik her zaman bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Romanlarda, denemelerde, seyyahların metinlerinde bunların örneğine sıkça rastlamak mümkündür.⁷¹⁰ Yine de bu bölümün temeldeki çabası ve tartışmanın akışı şehri güzellik ve çirkinlik arasındaki iki uçtan birine yerleştirmek değildir. Daha ziyade şehrin farklı mekansal seviyelerinde içerili potansiyel estetik deneyim imkanlarını görünür kılmaktır.

5.2.1. Estetik Bir Fenomen Olarak Mimari Mekan

Bir yapma, bir inşa olan mimarinin sanatsal deneyim alanı olduğu Dewey’de işaret edilmiş bir husustur. Mimarının güncel metinlerde de hala sanatsal formlar arasında sıralanmaya devam ettiği görülmektedir.⁷¹¹ Bununla birlikte mekanların estetik deneyim konusu kılınmasını detaylı bir tartışma etrafında ele alma gereği de söz konusudur. Roberto Masiero’ya göre sanat/estetik, birçok açıdan mimari bir deneyimle ilişkilendirilebilmektedir. Bu açılardan biri duyularla mimari ürün arasındaki sıkı

⁷⁰⁹ Christopher Dowling, “The Aesthetics of Daily Life”, *British Journal of Aesthetics* 50 (2010): 226-228, 241.

⁷¹⁰ İbn Batuta’nın Dımaşk (Şam) hakkındaki şu ifadeleri bunun bir örneğidir: “Şam güzellikte bütün şehirlerden üstündür ve hiçbir betimleme ne kadar başarılı olursa olsun, efsunlarını anlatmaya yetmez.” İbn Batuta, “Dımaşk (Şam)” *Seyyahların Dilinden Dünya Şehirleri* içinde, ed. Peter Furdato, (İstanbul: Ketebe Yay., 2021), 103.

⁷¹¹ Juhani Pallasmaa, “Embodied and Existential Wisdom in Architecture: The Thinking Hand”, *Body and Society* 23 (1) (2017): 106.

ilişkidir. Bu ilişkinin kimi yönleri estetik deneyim konusudur. Duyularla mimarlık arasındaki ilişkinin yanı sıra, tarihsel olarak şekillenmiş olan mimarlık ile diğer sanatlar arasındaki ilişkilerin varlığı mimarlığın sanatsallığından söz etmenin bir başka boyutudur. Yine sanat düşüncesini yapılandıran temaların mimari estetiğe uygulanabilirliğinden söz etmek de mümkündür. Sanatta var olan “taklit, yaratım, dışavurum veya dil, imge ya da tarz üretimi, bilinç, eğitim veya güzelleştirici işlev, biçimlilik” gibi temalar mimariye uygulanabilmektedir. Mimarlık içinde estetiği birinci dereceden ilgilendiren “yetenek, yaratıcılık, hayal gücü, icat, tasavvur, şekillendirme, proje, özgünlük, hakikat” gibi kiplerin ya da kategorilerin mevcudiyeti de mimariyi estetiğin konusu kılan bir başka veçhedir. Dolayısıyla mimarlıkta farklı tarzlarda estetik deneyim imkanı olduğu görülmektedir.⁷¹² Mimari ve estetiğin bu tarzdaki ilişkilerden hareketle kurulabileceği görüşüne ek olarak Masiero, estetiğin her zaman mimariye özgül bir alan açma eğiliminde olduğunu vurgular ve bunu şöyle ifade eder:

Estetik, mimarlığı mimetik olan ya da olmayan sanat, plastik sanat, mekanik sanat, maddeyi kendine tabi kılan sanat, nesnel sanat, ilk sanat, işlevsel sanat, etik sanat, yaşam için sanat, soyutlama sanatı şeklinde adlandırarak her zaman için ona özgül bir alan açmanın yollarını aramıştır. Yirminci asırda tek bir tanım kayda değer bir şans elde etti: Mimarlık mekanın sanatıdır. 1894’te Schmarsow tarafından oluşturulan bu tanım, sanatları duyuların görelileştirilmesi yoluyla tanımlar.⁷¹³

Mimarinin/inşai mekanın birçok açıdan estetik deneyim sunma potansiyeli taşıyabileceğine yönelik bu genel bakış ile birlikte, kentsel mekanların neden estetik fenomenler olarak görülebileceğine yönelik Vesa Vihanninjoki’nin yorumu ya da temellendirme biçimi dikkat çekmektedir. Bu yorum Heideggerci bir mekan fenomenolojisine yaslanması bakımından da önemlidir. Vihanninjoki, öncelikle şehir mekanının doğasında var olan tükenmeyen çok yönlülüğü ve ikircikliliği görme gereğine atıf yapar. Çünkü sözde statik ve dolayısıyla yönetilebilir olduğu düşünülen nesneleştirilmiş mekanların/yerlerin, şehrin bu yönünü görmezden gelen indirgeyici teorileştirmelerin sonucu olduğunu belirtir. Böylesi bir yaklaşımda bu tür kentsel mekanlarla ilişkilendirilen estetik özellikler estetik fenomenlerin sınırlı bir örneğini ve genel olarak estetiğin oldukça dar bir anlayışını temsil etmek durumunda kalmaktadır. Dolayısıyla, Vihanninjoki’ye göre, mekan/yer-oluşturma (place-making) söylemleri estetik değerlendirmenin doğasında var olan temel çeşitliliği, çoğulculuğu ve dahası

⁷¹² Roberto Masiero, *Mimaride Estetik*, trc. Fırat Genç (Ankara: Dost Yay., 2006), 11-13.

⁷¹³ Masiero, *Mimaride Estetik*, 15.

estetiğin gündelik şehir yaşamının oluşumunda sahip olduğu temel rolü ihmal etme durumunda kalmaktadırlar. Buna bağlı olarak nesneleştirilen yerler/mekanlar estetik nesneler ya da özerk ve kendine atıfta bulunan sanat eserleri olarak anlaşılmaktadır. Vihanninjoki, bu yaklaşımlarda insanların gündelik hayatlarını yaşadıkları çevrelerle örtüşmeyen metaforlar içerili olduğunu düşünür.⁷¹⁴

Vihanninjoki, estetik deneyim/olay ile mekan arasındaki ilişkinin Heidegger’ci ontik-ontolojik mekan anlayışına bağlı olarak anlaşılabilirliğini savunmaktadır. Birinci bölümde Heidegger’in paradigmatik örnek olarak kullandığı köprü hatırlanacak olursa, Vihanninjoki, köprünün hem gündelik hayat içindeki kullanımına yönelik bir “özü”nün (*essence*) hem de estetik bir varlık olarak “özü”nün olduğunu belirtir. Bununla birlikte her köprü donanımsal işlevleri bakımından aynı ama estetik deneyim potansiyeli açısından farklıdır. Gündelik hayatta kullanılan donanımsal bir varlık olarak köprünün özü, güvenli bir geçiş, bir yaşam formunun sorunsuzluğuna ve sürekliliğine ilişkin bir katkı sunmasıdır. Estetik bir varlık olarak köprünün özü ise, “söz konusu yaşam formuna anlaşılabilir bir deneyimsel şekil vererek, köprüyü nihayetinde yaşam formuna özgü dünyevi faaliyetlerin sorunsuzluğu ve sürekliliği için hayati önem taşıyan belirli bir köprü olarak ortaya çıkarması”dır. Her ne kadar Heidegger, estetiği sanat alanına hasretmesi dolayısıyla köprüyü estetik bir varlık olarak görmemiş olsa da Vihanninjoki, Heidegger’in inşai mekan anlayışının böylesi bir yorum serbestliğine açık olduğunu düşünür. Dolayısıyla ancak böylesi bir serbestliğin, donanımsallığın ve estetiğin deneyimsel olarak opak birleşimini kavramada yardımcı olabileceğini savunur. Vihanninjoki’ye göre bu “donanımsal estetiğin” (“*equipmental aesthetics*”) anlaşılması şehir açısından özellikle önemlidir. Çünkü bu estetik yaklaşım, daha geleneksel sanat teorisinden ilham alan nesne temelli estetik felsefesinin çevre ve şehir estetiğine sınırlı uygulanabilirliği sorununu ortadan kaldırmaktadır. Donanımsal estetik çerçevesinden bakıldığında, “kentsel gündelik hayatta estetik, ‘gerçek hayattan’ ayrı ve kopuk bir şey değil, esasen onun içine gömülü, neyin değerli, anlamlı ve dolayısıyla arzu edilir olduğunu ve neyin olmadığını tanımlama ve yeniden tanımlama sürecinde aktif rol oynayan bir şeydir.” Dolayısıyla köprüler ve daha farklı diğer çevresel mekanlar hem donanımsal hem de estetik değer ve anlamlar içerir. Bunlar genellikle birbiriyle örtüşen, birbirini dışlamayan niteliklerdir. Bununla birlikte bazı belirli mekanlar daha ziyade donanımsal değer açısından ya da başka bazı mekanlar güçlü estetik deneyim potansiyeli

⁷¹⁴ Vesa Vihanninjoki, “Urban Places as Aesthetic Phenomena: Framework for a Place-Based Ontology of Urban Lifeworld”, *Topoi* 40 (2021): 462.

açısından öne çıkabilirdir. Burada önemli olan bu değerlerin hiçbirinin kendi başına mekanın özünü tüketmemesidir. Mekan her iki perspektiften de değerlendirmeye açık kalmaktadır ve Vihanninjoki'ye göre değerlendirilmelidir de.⁷¹⁵

Nesne temelli felsefi düşünce, mekan estetiği noktasında da önemli kavramsal sınırlamaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Vihanninjoki, mekan estetiğinin bir tür “çifte nesneleştirme”den muzdarip olduğunu düşünür. Bu mekanların sadece estetik değil, aynı zamanda bilinç nesnelerine ve onların karakteristik özelliklerine indirgendiklerini vurgular. Buna bağlı olarak şehrin mekanlarının estetiğinin yalnızca ve öncelikle, farklı estetik değerleri temsil eden belirli estetik nesnelerin varlığıyla ilgili olmadığının altını çizer. Dolayısıyla şehir yalnızca ya da öncelikle, ekonomik ihtişam ve sofistike kültürel kimlik göstergesi sayılan çeşitli mimari şaheserler, yapıları formlar ve ikonik semboller yüzünden estetik deneyim mekanı değildir. Şehirde estetik daha ziyade insanların gündelik hayatını sürekli ve kaçınılmaz olarak çerçeveleyen maddi ve manevi bağlamlarla ilgilidir. Vihanninjoki, daha ileri giderek kentsel bağlamların "gündelikliğinin" büyük ölçüde estetik bir fenomen olduğunu, dolayısıyla “kentsel yerlerin kendiliğinden açık ve sorgulanamaz verililiğinin veya normalliliğinin estetik olarak inşa edildiğinin” ileri sürülebileceğini düşünür. Bunu da kentsel alanlarda var olmanın ve hareket etmenin "normal şekli" olarak kavranan şeyin, yaşam biçimiyle ilişkili uygunluk ve arzu edirlilik kavramlarıyla ilgili olmasıyla açıklar. Vihanninjoki'ye göre, “genel olarak, belirli bir yerin sağladığı kullanımlar ve eylemler çok yönlü ve neredeyse sayısızdır ve bir yeri bir şeyin yeri olarak, yani bir şey yapmak (veya kazanmak) için kullanılabilecek bir yer olarak düşünmemizi sağlayan şey tam da estetikdir.” Dolayısıyla kentsel mekanların estetiği, belirli bir kentsel yaşam anlayışına ya da ideale göre kentsel yaşam dünyasını tanımlamak ve yeniden tanımlamakla ilgilidir. Bu nedenle estetik siyasetle/politikayla da kesiştirmektedir.⁷¹⁶

Vihanninjoki, mekanlaştırma pratiklerinin söylem ve politikalarında içkin olması muhtemel ideoloji ve iktidar sorunlarının farkında olunarak mekan estetiğinin etkin bir yer yapma projesinde merkezi bir role sahip olması gerektiğini vurgular. Çünkü insanların çevreleriyle olan çok boyutlu ve dinamik ilişkilerinin ilk düzenlenmesinde ve potansiyel yeniden düzenlenmesinde estetik boyut hayati öneme sahiptir: “İnsanlar ‘estetik araçlar’ sayesinde evlerini kişisel yaşam alanları olarak, yakındaki parkı kişisel

⁷¹⁵ Vihanninjoki, “Urban Places as Aesthetic Phenomena”, 468.

⁷¹⁶ Vihanninjoki, “Urban Places as Aesthetic Phenomena”, 468-469.

alanlarının ortak bir uzantısı olarak ve şehri de heterojen sakinlerinin farklı değerlerini ortaya koyan bir yerler çokluğu olarak deneyimlerler.”⁷¹⁷

Vihanninjoki’den farklı olarak Abel B. Franko da mimari mekanın estetik deneyiminin izole yapılar üzerinden ya da yapıların estetiğinin/sanatsallığının izole kılınarak anlaşılamayacağını düşünen bir başka isimdir. Franko böylesi bir düşünsel, görsel, mesafeli ve statik ilişkinin gündelik mekanların estetiğini değerlendirme biçimiyle çeliştğini düşünür. Çünkü bu mekanlar kullanıldığı zamanlarda ve kullanıldığı biçimleriyle değerlendirilmektedir. Bu, inşai bir çevrede yaşayan insanın her zaman bir mekanı değerlendirdiği anlamına gelebildiği gibi, bu mekanların içinde hareket etmenin ve onları işgal etmenin estetik değerlendirmenin merkezinde yer aldığı ve bu değerlendirmelerden ayrılamaz olduğu anlamına da gelir. Peki mimari mekanın gündelik kullanımında değerlendirilen tam olarak nedir ve bu değerlendirmede estetik olanla ne kastedilir?

Franko’ya göre gündelik estetik değerlendirmelerin asıl nesnesi mekanlardır. Burada mekanla kastedilen fiziksel (arkitektonik) yapının kendisi ya da sadece kendisi değildir. Mekanın estetiği onun yaşanabilirliğine, yani kişi için önemli olan olasılıkları gerçekleştirme ve deneyimleme imkanı olarak görünüp görünmediğine ve ne ölçüde görüldüğüne yönelik kapsamlı bir değerlendirmedir. İşlevsellik genellikle bir mekanın yaşanabilirliğinin değerlendirilmesinin bir parçası olsa da, Franko, daha fazla işlevselliğin daha fazla yaşanılabilirlik demek olmadığını belirtir. Dolayısıyla yaşanabilirlik yalnızca işlevsel bir ölçüt değil, aynı zamanda estetik bir ölçüttür: “Belirli bir mekanda bir şey yapma ya da sadece o mekanı işgal etme deneyiminin kalitesine ilişkin bir değerlendirme içerdiği ölçüde estetikdir.”⁷¹⁸

Franko mekanın görülmekten ziyade algılandığını, bu algılamanın da hareketliliğe ve mekanı işgal etme biçimlerine ilişkin olasılıkları algılamak olduğunu, yani işlevsel bir algı olduğunu düşünür. Buna göre, insan mekanı görmekten (görsel olarak algılamak) ziyade, öncelikle hareketliliğe işaret eden fiziksel özellikleri görür. Daha sonra mekan nitelikleri ve özellikle de yaşanabilirliğinin nitelikleri açısından değerlendirilir. Dolayısıyla gündeliklik özelinde bakıldığında mimarlık, insan ürünü bir yaşanabilirlik olarak anlaşılır. Günlük hayatın akışında mimari mekanların deneyimlenmesi ve bu deneyime ilişkin değerlendirme aynı zamanda estetik bir yaşanabilirlik

⁷¹⁷ Vihanninjoki, “Urban Places as Aesthetic Phenomena”, 469.

⁷¹⁸ Abel B. Franko, “Our Everyday Aesthetic Evaluations of Architecture”, *The British Journal of Aesthetics* 59, no. 4, (2019): 393-395.

değerlendirmesidir. Bu mekan değerlemesine duyular yoluyla algılananlar ya da duyular yoluyla algılananlara ilişkin değerlendirmeler de dahildir. Buna bağlı olarak gündelik yaşamda mekanların daha iyi ya da daha kötü görüldüğünü söylemek, yaşanabilirlik açısından bir tercihte bulunmak anlamına gelir. Bu olasılıkların niceliği, niteliği, gerçekleştirilebilirlik derecesi ve insan için önemi, bir mekanın yaşanabilirliğine ilişkin gündelik değerlendirmelerle özellikle ilgili olan yönlerdir. Fakat Franko, bu olasılıkların tüm gündeliklikleriyle birlikte, bir yaşam idealine atıfta bulunduğuna da dikkat çeker. Bu ideal mekanın değerlendirmesi için hem referans hem de olasılık koşulu olabilmektedir. Mekan seçimlerinin neden bir şekilde kişinin yaşam idealine açılan pencereler oluşunu da bu durum açıklamaktadır.⁷¹⁹ Alain de Botton'un *Mutluluğun Mimarisi*'ndeki şu yorumu da Franko'nun bu argümanlarıyla örtüşür görünmektedir:

Öyleyse bir binayı güzel bulduğumuzu söylerken onu yalnızca estetik bulduğumuzu değil, çatısıyla, kapı kollarıyla, pencereleriyle, merdivenleriyle, içindeki eşyalarla bu yapının bize sunduğu yaşam biçimini benimsediğimizi anlatmak isteriz. Bir şeyi güzel bulmak demek, iyi bir yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin düşüncelerimizin bir nesne üzerinde somutlaştığını görmek demektir. Benzer biçimde tamamen kişisel, nasıl oluştuğu belirsiz görsel tercihlerimize ters düştüğü için değil, doğru ve güzel yaşamın ne olduğuna ilişkin anlayışımızla bağdaşmadığı için nefret ederiz bir yapıdan. İşte bu da mimari üzerine yapılan tartışmaların niçin bu denli ciddi, bu denli sert olduğunu açıklıyor.⁷²⁰

Franko, mimariye ilişkin estetik değerlendirmede “muğlak anlamıyla işlev”in temel referans kaynağı olarak alınamayacağını düşünür. Prensipde eşit işlevselliğe sahip iki mekan arasında yapılan seçim, yaşanabilirliğin tercih edildiğini göstermektedir. Yine eşit olmayan işlevselliğe sahip iki mekanın karşılaştırılması da aynı şeyi ifade eder. Bir mekan daha az işlevsel olsa bile daha fazla yaşanabilirliğe sahip olabilmektedir. Dolayısıyla işlevsel tercihlerin yaşanabilirlik tercihlerine tabi olduğu görülmektedir. Bunun böyle olması mekanın sağladığı imkanların kalitesinde görülen ek değerdir. Franko'ya göre, belirli bir mekanda bulunma ya da o faaliyeti gerçekleştirme deneyiminin kalitesi tercih edilebilirdir. Bu, mimarinin estetik değerinin gündeliklikte kendini gösterdiği yerdir: “Eşit derecede işlevsel olmasına karşın, eski şehre bakan terasta kestirmeyi yatak odasında kestirmeye tercih ederiz çünkü ilk deneyim daha kalitelidir (başka bir ifadeyle, daha büyük bir pozitif değere sahiptir).”⁷²¹

⁷¹⁹ Franko, “Our Everyday Aesthetic Evaluations of Architecture”, 397-400.

⁷²⁰ Alain de Botton, *Mutluluğun Mimarisi*, trc. Banu Tellioğlu (İstanbul: Sel Yay., 2020), 81.

⁷²¹ Franko, “Our Everyday Aesthetic Evaluations of Architecture”, 401.

İnsanın mekanı deneyimlemesinde en iyi deneyimi aramak gibi bir eğilimi olduğunu düşünen Franko, bu deneyimde sadece bir mekanın ya da mekanlar ağı tercihinin değil, aynı zamanda işgal edilen mekanlar içindeki konumun, pozisyonun ve yönelimlerin de belirleyici olduğunu vurgular. Özetle, Franko’da estetik bir değerlendirmenin nesnesi mekan olarak belirlenmiştir. Fakat yaşanabilirliği noktasında estetik addedilen bu mekan duyularla, özellikle de fiziksel olarak görünüşü itibarıyla de değerlendirmeye tabi olabilir. Tercihi yönlendiren etkenlerde bunların da belirleyici olması mümkündür. Yine Franko, mimari mekanın kapalı bir iç mekan yaratmakla kalmadığını, yapının kendisini çevreleyen mekanı şekillendirerek bir dış mekan da yarattığını da vurgular. Bu dış mekan etkilerinin de tercihleri etkileyebileceğini belirtir.⁷²² İç mekanın yanı sıra mekan tercihlerinde manzaraya verilen önem de bir etken olarak görülmelidir. Bunu pencere örneğiyle açıklayan Franko, bir pencerenin bir şeyi görmenin yanı sıra belirli şeyleri duymak, koklamak, sıcaklığı, rüzgarı ve ışığı hissetmek gibi farklı birçok deneyimin de imkanı olabileceğini ifade eder. Dahası, pencere insanın belirli bir mekanda konumlanmışlığını benzersiz şekilde ortaya koyar. Görülebilenlere ilişkin bu kişisel konumlanmışlık, o mekanın yaşanılabilirliği hakkındaki yargının doğrudan kendisi olabilmektedir. Franko’ya göre, sadece görsel algıya/hazza indirgenemeyecek bir manzara anlamına gelen iyi bir konumlanmışlık iyi bir yaşanılabilirlik ya da daha fazla yaşanılabilirlik anlamına gelebilmektedir.⁷²³

Daha ziyade köprü, ev, kafe, kütüphane, okul gibi tek tek mekanların deneyiminin öne çıkarıldığı bu bölümde gündelik yapıp etmelerin mekanlarının insanın bu eylemlerine yönelik deneyimlerini doyunlaştıran, daha tatmin edici kılan, dolayısıyla estetik bir boyutu olduğu görülmektedir. Şehirde insan mekanların içinde olmanın yanında, dışardadır da. Şehir insanın gündeliklik deneyimini sadece tek tek mekanlarının iç alanları üzerinden değil, dış mekanları, manzaraları, silüetleri, perspektifleri, meydanları, caddeleri ve sokakları üzerinden de biçimlendirmektedir.

5.2.2. Ufuklar Silüetler Perspektifler Manzaralar

Merleau-Ponty, bedenin dünyadaki konumlanışının perspektifli olan boyutuna özellikle dikkat çekmiş, insanın nesneleri algılaması ya da bilmesinin bu perspektife bağlı olduğunu vurgulamıştı. Bedenin şehirdeki konumlanışları düşünüldüğünde, burada

⁷²² Franko, “Our Everyday Aesthetic Evaluations of Architecture”, 404-07.

⁷²³ Franko, “Our Everyday Aesthetic Evaluations of Architecture”, 408-410.

sadece çevreye yönelik kuru bir algısal bakıştan ya da bilişsel süreçten bahsetmek eksik kalmaktadır. Çünkü mekansal alanlarının kurulma biçimleri bakışa yönelik estetik değerlendirmelerle dolu olabilmektedir.

Titus Burckhardt'a göre, ister tek kişinin iradesinin ifadesi şeklinde olsun isterse de genellikle isimleri meçhul kalan bir grup insanın iradesinin sonucu olsun şehir planlamacılığı aslında bir sanattır. Bütünüyle yeni bir plan sonucu ortaya çıkan şehir biçimleri olduğu gibi, süregiden varlığında dönüşüm geçiren şehir biçimleri de söz konusudur. Burckhardt, İstanbul'u ikinci türdeki şehirlerin bir örneği olarak anar ve mevcut şehrin ufkunu, tepeleri taçlandırdığını ifade ettiği camilerin ve kubbelerin oluşturduğunu vurgular.⁷²⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar İstanbul'un ufkunu da oluşturan bu mimarinin farklı nesillerle birlikte yaşamaya devam ettiğini belirtir ve kendisini tek bir mimari üsluba bu kadar teslim eden şehrin pek az olduğunu ifade eder. Tanpınar, İstanbul'u bu yönüyle Roma, Atina, İsfahan, Gırnata ve Bruges gibi şehirlere benzetenleri haklı bulur. Fakat İstanbul'un onlardan biraz daha üstün olduğunu savunur. Çünkü İstanbul'un sadece abide ve abidemsî eserlerinin çok olduğu bir şehir olmadığını, şehrin tabiatının bu eserlerin görünmesine ayrıca yardım ettiğini belirtir ve bunu şu şekilde açıklar:

İstanbul her süsün, her kumaşın kendisine yaraştığı, ayrı ayrı hususiyetlerini açtığı o cömert yaradılışlı güzellere benzer. Yedi tepe, iki hatta Haliç'le üç deniz, bir yığın perspektif imkanı ve nihayet daima lodosla poyraz arasında kalmasından gelen bir yığın ışık oyunu bu eserleri her an birbirinden çok başka, çok değişik şekillerde karşımıza çıkartır.⁷²⁵

Tanpınar'a göre, mimari ile perspektif imkanları birbirinden ayrı bir yığın İstanbul demektir. Boğaz'ı örnek olarak gösteren Tanpınar, Süleymaniye'nin dış avlusundan görülen ve insana caminin bir parçası, ustaca düzenlenmiş, geniş planlı, ağaçlı, büyük suları olan bir üçüncü avlu duygusunu bırakan Boğaz ile vapurla geçerken gördüğümüz başka bir tepeden seyrettiğimiz Boğaz'ın farklı olduğunu ifade eder. Yine Çamlıca ile Üsküdar'ın tepelerinin, Küçük Çamlıca'nın geniş, rüzgarlı balkonunun, Eyüp sırtlarının şehrin sakininin gözlerinin önüne gündelik ekmeği olan bir manzarayı başka kıyafetlerle yaydıklarını belirtir. Tanpınar'a göre, bahsi geçen güzellikler peyzajla mimarinin beraberliğinden doğar. Bu kabul üzere Tanpınar, mimar ve ustaların İstanbul'u iyi bir elmas yontucusunun eline geçmiş bir mücevher gibi işlediklerini ifade eder. Bu işçiliğin

⁷²⁴ Titus Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, trc.Turan Koç, (İstanbul: Klasik Yay., 2013), 207, 211-214.

⁷²⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, (İstanbul: Dergah Yay., 1999), 29-30.

baş mimarı Mimar Sinan'dır. Tanpınar'a göre Mimar Sinan yaratıcı, nizam verici hamleleriyle İstanbul ufkunu, mermeri, kalkeri, porfiri, kubbeyi, kemeri, istalakiti, asırlık şekilleri birbirine karıştırmıştır. Böyle yaparken nispetleri değiştirmiş, tenazurları kırmış, kendisinden öncekilerin tecrübelerini, buluşlarını bir sonsuzluğa taşımak ister gibi her şeyi genişletmiş, büyütmüş, sayılarını çoğalmış, her motiften ayrı ayrı şekiller ve terkipler çıkarmıştır.⁷²⁶

Tanpınar, İstanbul'u denizle baş başa yaşama imkanı açısından Venedik ve Napoli ile özdeşleştirir.⁷²⁷ Jale Necdet Erzen, İstanbul'un biçimlenişinde denizin başlıca faktör olduğunu ve İstanbul'a biçim verileceğinde ona denizden yaklaşıldığını vurgular.⁷²⁸ Erzen, İstanbul'un kazandığı biçimde etkin olan Osmanlı kültürünün estetik kaygılar taşıyan bir kültür olduğunu, Sinan'ın mimarisinin bu tür değerlerle donatılı olduğunu ifade eder. Şehrin tasarımını yönlendiren yaratıcı ivmeyi ise büyük ölçüde şiirsel diye niteler.⁷²⁹ Erzen'e göre, Mimar Sinan İstanbul'daki tasarımlarını hem şehrin bütünlüğünü göz önüne alan hem de en ince ayrıntılarına yönelen bir yaklaşımla sürdürmüştür.⁷³⁰

Erzen'e göre, Osmanlılarda küçük kullanım eşyalarının ayrıntılarında görülen mükemmellik ve incelik, küçük ve büyük sanatlar ayrımı yapılmadan dünya ile temasın bütün olanaklarında gözetilen estetik kaygıyı kanıtlar. Erzen, İstanbul'un ve onun mimari düzeninin minyatür sanatına nispetle anlaşılabilirliğini düşünür. Minyatüre bakıldığında, Osmanlı insanının dünyaya onun dışında duran bir seyirci olarak değil, onun içinden baktığı, dünyanın resmini çizerken kendi duruş noktasını onun içine yerleştirdiği görülür. Erzen bu konumlanmanın şehrin tasarımında da geçerli olduğunu düşünür. Külliyelerdeki yerleştirmelerin, camilere doğru bakışların avluların içinden ya da yan yollardan düşünüldüğünü ifade eder. Erzen'e göre gerek mimaride gerekse resimde insan dünyanın düzgün olmayan, tekrarlamalı, bazen labirent gibi mekan silsilelerinden, bölünmelerinden, açıklıklarından, eşik ve iç mekanlarından geçerken, dünya yavaş yavaş ona kendini açar.

İstanbul'un inşasında şiirsel bir dilin kullanımı, görsel içeriği işitsel duyumlarla ilişkilendirmeyi beraberinde getirir. Erzen'e göre, burada yaşantı kavramlarla soyutlanmış değil, duyumsallığında korunup deneyimlenmiştir. Bu yaklaşım her şeyi değişen ilişkiler ve o kapsam içinde dönüşümsel olarak algılamayı beraberinde getirir.

⁷²⁶ Tanpınar, *Beş Şehir*, 30-33.

⁷²⁷ Tanpınar, *Beş Şehir*, 79.

⁷²⁸ Jale N. Erzen, *Mimar Sinan Estetik Bir Analiz*, Ankara: Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yay., 2005), 16.

⁷²⁹ Erzen, *Mimar Sinan Estetik Bir Analiz*, 1-7.

⁷³⁰ Erzen, *Mimar Sinan Estetik Bir Analiz*, 13.

Dolayısıyla katı ve kapalı olgular saptanması zordur. Erzen her şeyin görüntüsünün nasıl bakıldığına göre değiştiği böylesi bir inşai ortamı bir kalite olarak niteler. Bu şekildeki bir bağlama yaslanan mimarının de görsel bir şiir olarak telakki edildiğini ve onun niteliklerinin doğanın güzelliğinin bir yansıması kabul edildiğini vurgular.⁷³¹

Erzen'e göre, İslam şehirlerinde ilk bakışta belirgin bir düzenle karşılaşmaz. Sinan'ın İstanbul'unda mekanların art arda gelişinde, açık ve kapalı ilişkilerinde, özel ve genel mekanlarda başka türlü algılanan nitelikler söz konusudur. Şehirde, yapıların çevreleriyle kurduğu ilişkiler ve yakınlıklar dolayısıyla oluşan bir düzen ya da şehrin anlamlı bir imgesinin kurulmasında etken olan yaşantılar söz konusudur. Erzen yine de İstanbul'u tipik bir Batı şehrinden farklı bulduğu gibi tipik bir İslam şehrinden de farklı bulur. Mimari biçimlerinde bütüncül yaklaşımlar taşıdığını, ikili bir şehir işleyişine imkan verdiğini belirtir.⁷³²

Erzen, Sinan'ın mimarisinin ideal bir kamusal mekan yaratma amacında olduğunu ve bu düzenin tek bir yapıda, bir yapı grubunda ya da şehrin tümünde anlam ve simge olarak izlenebildiğini belirtir. Bunun en güzel örneğinin Süleymaniye camisi olduğunu düşünen Erzen, bu yapıdaki estetik niteliğin varlığına ve onun şehir ölçeğine uyarlanışına dikkat çeker. Erzen'e göre, bu cami dört bir yönde çevresiyle ilişki kurar. Avlu revakları ve çevre yapılarının kubbeleri görsel bir doku oluşturdıkları kadar çoğul bütünlüğün bir simgesini ve merkezi kubbenin yankılarını oluştururlar. Bir estetik nitelik olarak kabul edilen öğelerin yinelenmesi burada girişlerin, patikaların, kubbelerin yinelenmesi ile şehir ölçeğine uyarlanmıştır.⁷³³

Ahmet Murat, Süleymaniye'nin ağırbaşlı ve kunt bir imge sunuyor olmasına karşın bu imgenin Van Gogh resimlerindeki tedirginliğe varan kımıldanışa benzer bir harekete sahip olduğunu, buna bağlı olarak da dışarıdan ona bakan biri için yapının sürekli yukarıdan aşağıya dökülüp durduğunu belirtir. Süleymaniye'nin yeri için seçilmiş olan tepenin eski İstanbul'un hemen hemen her yerine bakan bir tepe olduğunu vurgulayan Ahmet Murat, İstanbul'un birçok tepe üzerine serpili duruşunun yarattığı hareketli ve dökümlü İstanbul silüeti ile tepelerin tepesindeki Süleymaniye'nin dökümlülüğünün uyumuna dikkat çeker. Ahmet Murat'a göre, Süleymaniye başka bir şehre bu kadar yakışmayabilirdi. Örneğin geniş bir ovanın üzerindeki Süleymaniye, ovanın miskin ve dingin hareketsizliğini sürekli kargışlayan, kurcalayan, huzur bozucu

⁷³¹ Erzen, *Mimar Sinan Estetik Bir Analiz*, 25-29.

⁷³² Erzen, *Mimar Sinan Estetik Bir Analiz*, 127-128.

⁷³³ Erzen, *Mimar Sinan Estetik Bir Analiz*, 130-131.

ve uyumsuz bir yapı olarak deneyimlenebilirdi. Ahmet Murat için İstanbul, bazı küçük ve büyük sularla bölünmüş, suya doğru inen sokaklarla dilimlenmiş, avuçlanmış ve çekiştirilmiş duran bazı tepeleriyle bitmeyen bir hareketin içine atılmış devinen bir şehirdir. Dolayısıyla böylesi bir şehir ile Ahmet Murat'ın bu şehrin yüzük taşı dediği yapının devingenliğinin örtüşmesi dikkate şayandır.⁷³⁴

Süleymaniye kendi bulunduğu tepenin eteklerinden ve çevresinden bütün olarak görülememesine karşın Haliç'ten, Boğaz'dan Kadıköy'den ya da Üsküdar'dan bir bütün olarak görülebilmektedir. Ahmet Murat, zihnini Süleymaniye'yi bu şekilde bütün olarak kavrayıp kuşattığında bir memnuniyet kesp ettiğini belirtir. Uzaktan göze hitap edişiyile Süleymaniye'nin ölçülü olmayı ve güzelliği temsil eden bir eser olduğunu ifade eder.⁷³⁵ Taş yontuculuğundan vitraya, kalem işlerinden ağaç işçiliğine kadar birçok üst düzey sanatın buluşma yeri kabul edilen Süleymaniye hem dış hem de iç mekan açısından taşıdığı bu sanatsallığı herkesin erişiminde tuttuğu için de önemsenir. Ahmet Murat'ın vurguladığı üzere, Süleymaniye sanatın deneyiminin mutenalaştırılıp erişilmez kılındığı bir fanus değil yaslanılmaya hazır, dokunulabilir, bazen de üstüne çıkılıp oturulabilir şekilde şehrin sakinlerinin doğrudan erişimindedir.⁷³⁶ Bununla birlikte Süleymaniye burada özelde şehrin genel görünümünün, silüetinin taşıdığı sanatsal/estetik imkanları örneklemesi açısından öne çıkarılmıştır. Şüphesiz bu şehrin sanatsallığına en geniş görünümlerden başlamakla ilgilidir. Fakat bir şehir büyük mimari eserlerin olduğu kadar küçük köşelerin sürpriz peyzajların da şehridir. Tanpınar, büyük eserlerin şehre uzaktan görülen yüzünü verdiklerini, ikincilerin ise şehri çizgi çizgi işleyerek portrenin içini dolduran, büyük çerçeveyi bin türlü psikolojik hal ile yaşanmış hayat izleriyle tamamlayan eserler olduklarını vurgular.⁷³⁷

5.2.3. Meydanlar Sokaklar

Şehir inşa etmenin sadece teknik bir mesele olmakla kalmayıp, kesin anlamıyla sanatı da ilgilendirdiğini düşünen Camillo Sitte, bunu meydanlar ve sokaklar üzerinden tartışır. Örneklerinde İtalyan şehirlerine ağırlık veren Sitte, Pisa'daki Piazza del Duomo'yu şehir sanatının şaheserleri arasında anar. Sitte'ye göre katedral, Campanile,

⁷³⁴ Ahmet Murat, *Taşı Taşırmak*, (İstanbul: Ketebe Yay., 2023), 85-86.

⁷³⁵ Murat, *Taşı Taşırmak*, 35-36.

⁷³⁶ Murat, *Taşı Taşırmak*, 81.

⁷³⁷ Tanpınar, *Beş Şehir*, 43.

Vaftizhane ve kıyas kabul etmeyen Campo-Santo başta olmak üzere anıtsal dini sanat olarak eşi görülmedik derecede zengin ve muhteşem yapılan ne varsa hepsi bu meydanda toplanmıştır. İnsan zihninin en asil eserlerinin zenginliğini barındırmakla birlikte dünyadan kopuk olan meydan Sitte'nin bu yönüyle son derecede etkili bulduğu bir meydandır. Bu meydan asgari sanatsal duyarlılığa sahip herhangi bir insanın bile onun izleniminden kendini kurtaramayacağı bir yerdir. Kendi türünde başka bir örneği olmayan bu meydanla kıyaslanabilir örnekler Certosa di Pavia ve Basilica di San Francesco'dur. Sitte, özellikle İtalya'da yapıları birbirine yaslayarak oluşturulmuş çerçevelerin ilginç meydanların yaratılmasının örneği olduğunu vurgular. Padova'daki kiliselerin farklı çeşitlerde çerçeveleme modelleri sunduklarını belirten Sitte, bu meydanların her birinin insanı derinden etkileyen yerler olduğunu, yücelik ve huzur izlenimi uyandırdıklarını belirtir. Barındırdığı sayısız dinsel mekan ile Roma'nın bunu daha da yoğun bir biçimde deneyimlemeyi mümkün kıldığını ifade eder. Sitte'ye göre, meydanların tam ortasına yapılan daha modern kiliseler, etraflarındaki boş görüntüleriyle etki uyandırma imkanından uzak kötü yerleştirme örnekleridir.⁷³⁸

Sitte'ye göre, bir araziye bina yapılmaması buraya meydan demek için yeterli değildir. Şehir meydanı süsleme, anlam ve karakter de taşınmalıdır. Meydanlardan söz etmeyi mümkün kılan asıl koşul mekanların etrafının kapalı olmasıdır. Sitte sanatsal etki yaratımının tam olarak bu koşula dayalı olduğunu, modern yaklaşımlarda bu koşulun bilinmediğini ve meydanın uyandırdığı mekan etkisinden söz etmeyi zorlaştıran örneklerin artışıyla karşı karşıya olunduğunu vurgular. Sitte'nin önemseydiği bir nokta da binaların biçim ve boyutlarında yakalanan uyumlardır. Bunun için de biçimi ve boyutları açısından gayet iyi düzenlendiğine kanaat ettiği Modena'daki Piazza Reale meydanını örnek verir. Enine meydan örneği olan bu meydana bitişik Piazza di San Domenico ise derin bir meydan örneğidir. Sitte'ye göre burada sokakların meydana açıldığı noktalar ustaca bir belirlenim sergilerler. Birbirine bu kadar yakın ama çarpıcı karşıtlık barındıran bu iki meydan taşıdıkları karşıtlıklar sebebiyle birbirlerinin etkilerini daha da artırma imkanı taşırlar. Sitte eski küçük meydanlarda deneyimlenen sanatsal izlenim dolayısıyla o meydanların muhayyilede gerçek boyutlarını aştığını daha sonraki dönemlerin hiçbir sanatsal etki yaratmayan dev meydanlarında ise bellekte kalanın belli belirsiz görüntüler olduğunu ifade eder.⁷³⁹

⁷³⁸ Sitte, *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, 21-23, 33.

⁷³⁹ Sitte, *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, 52-58.

Modern şehirlerin planlarında görülen en ufak düzensizliklerin infial uyandırmasına karşın, eski meydanların düzensizliklerinin kötü görünmemesinin tuhaflığına dikkat çeken Sitte, modern anlamıyla simetriyi bir hastalık olarak yorumlar. Eski meydanların düzensizliklerine karşın eksiksiz, huzurlu ve ritim sahibi görünmeleri, bütün düzensizliklere rağmen kütleler arasındaki dengenin iyi kurulmuş olması ve her tür sanatsal etkinin uyanması içim gereken koşulların sağlanmış olmasındandır. Sitte'ye göre arktektonik düzenleme açısından dünyanın en dikkat çeken meydanı Signoria'dır. Şehir inşa etme ilkelerinin hepsi bu meydanda uygulanmıştır. Meydanın boyutu ve biçimi, sokakların meydana açılma tarzı, çeşmelerin ve anıtların yerleri "hayranlık uyandırıcı"dır. Sitte ayrıca, Kevin Lynch'in "sahip olduğu güçlü karakteriyle Floransa" yanında imgelenbilirliği yüksek şehirlere örnek olarak gösterdiği⁷⁴⁰ Venedik'teki iki meydanı da konu edinir. Piazza di San Marco ve Piazzetta, onun Venedik'in kalbi olarak nitelediği meydanlardır. Sitte, San Marco'nun yan cephesinin önünde uzanan küçük bir meydanla birlikte bu noktanın birçok güzelliği bir araya getirdiğini belirtir. Dahası, hiçbir ressamın tablolarına bundan daha mükemmel bir mimari zemin bulamadığını, hiçbir tiyatronun da burada keyifle seyredilen gösteriden daha çekici bir dekor yaratamadığını ileri sürer: "Denizin etkisi, harika binaların yoğunlaşması, bu binaların heykelle süslü dekoru, San Marco'nun muhteşem rengi ve dev gibi yükselen Çan Kulesi, işte bunlar öyle yerleştirilmişlerdir ki, müthiş bir etkinin ortaya çıkışının imkanı" olmuşlardır. Sitte bu iki meydanın çeşitli noktalarından çekilmiş fotoğraflara bakıldığında hepsinde farklı bir tablonun karşımıza çıktığını vurgular ve aynı şeyin bütün kenarları dik açıyla kesen modern bir meydanda denendiğinde sanatsal içeriğe sahip en fazla üç görüntü yakalanabileceğini vurgular. Cetvelle kaba bir blok halinde kesilen meydanın sanatsal düşünce etkisi taşıması mümkün değildir. Böylesi meydanlar metrekaire cinsinden dile getirilebilen boş bir yüzey olmanın ötesinde bir anlam taşıyamamaktadırlar.⁷⁴¹

Şehir, vurgulayageldiğimiz birçok mekansallığı yanında, insana sadece sokaklarında yürümekten kaynaklı basit ve istemsiz zevkler, tatminler ve huzur duygusu yaşatabilen bir mekandır.⁷⁴² Bu anlamda modern sokakların sıkıcılığından, zarafetin uzaklığından yakınan insanları haklı bulan Sitte, sokakların ip gibi çekildiği ve birbirini hep dik kestiği şehirlerde coşku diye bir şeye rastlamadığını belirtir. Düz çizgi ile dik açı duyarlılıktan yoksun bir düzenlemeyi niteler ama sorun bu değildir. Sokakların kenarları

⁷⁴⁰ Lynch, *Kent İmgesi*, 102-11.

⁷⁴¹ Sitte, *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, 61-70.

⁷⁴² Lynch, *Kent İmgesi*, 103.

yeterince kapatılmadığı sürece güzel bir izlenim elde edilmesinin zor olduğunu düşünen Sitte, kopuk kopuk bina bloklarının sıralanmasının, bloklar kavisli bir çizgide bile olsalar çirkin göründüklerini belirtir. Modern şehir biliminde inşa edilmiş alanlar arasındaki bağıntı tersine dönmüştür. Eskiden boş alanlar (sokaklar ve meydanlar) kendi içlerinde kapalı birer bütünken ve biçimleri de uyandırmaları gereken izlenim tarafından belirlenirken, modern süreçte inşaat yapılacak parsellerin düzenli şekillere ayrılıp inşaat yapılmayan geri kalan alanlara da sokak ya da meydan denilmesi söz konusu olur. Sitte'ye göre bunun anlamı, sokakların ve meydanların bütün güzelliğinin düzensiz şekle sahip parsel korkusuna feda edilmesidir. Sitte eski meydanların düzensiz bir biçime sahip olmasının yakınılacak bir tarafı olmamasına karşın bunun modern binalar için de geçerli sayılamayacağını öne sürer. Bu iki düzensizlik türü arasında belirleyici bir fark vardır. Eski meydanların düzensizliği gözü aldatmakta, planda hemen fark edilen bu düzensizlikler gerçekte anlaşılamamaktadır. Çünkü bu meydanların inşacıları plana göre değil, yaratılacak havaya göre inşaat yapmışlardır. Modern durumda ise, kavisli sokaklar ve evlerin ip gibi düz cephelerinin yol açtığı tek düzelik insanın üzerine kabus gibi çökmektedir. Buna bağlı olarak Sitte, yaşadığı çağ açısından inşa eyleminde her tür duygu ve bütün yaşam sevincinin mantık tarafından boğulduğu bir yaklaşımın baskınlığından dem vurur. Modern dönemde herhangi bir sokak şebekesi, sanata değil dolaşıma yaramakta, duyular tarafından algılanamaz ya da bakış tarafından kavranamaz şekildedir.⁷⁴³ Sitte, yaratılacak havaya göre inşaat yapma yani atmosfer oluşturma ile ne kastettiğini açmamış olsa da Juhani Pallasmaa'nın atmosfer yorumu, Sitte'nin yaratılan hava etkisiyle ne kastettiğini izah eder gibidir:

Atmosfer bir mekanın, ortamın veya sosyal durumun kapsayıcı algısal, duyuşsal ve duygusal izlenimidir. Bir oda, mekan, yer ve manzara ya da sosyal bir karşılaşmaya birleştirici bir tutarlılık ve karakter sağlar. Bu ise deneyim durumunun “ortak paydası”, “renklendirilmesi” veya “hissi”dir. Atmosfer, nesne ile özne arasında asılı duran zihinsel bir “şey”, deneyime dayanan bir özellik veya karakteristiktir.⁷⁴⁴

Sitte, şehirlerde insanın hayal dünyasına ya da hayal gücüne seslenecek hiçbir şeyin kalmadığını, geometrik şema ve bina blokları sisteminin şehirlere hâkim olmasıyla birlikte sanatın suskunluğa mahkum edildiğini düşünür. Modern düzenlemelerde çirkinlik ve tekdüzeliğin korkutucu boyutta deneyimlendiğini belirtir. Şehirlerin devasa

⁷⁴³ Sitte, *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, 91-97.

⁷⁴⁴ Juhani Pallasmaa, “Mekan, Yer ve Atmosfer: Varlık Deneyiminde Çevre Algısı”, trc. Sümeyye Yıldız, *Mimarlar Neden Bachelard Okur* içinde, ed. M. Taha Tunç (İstanbul: Ketebe Yay., 2021), 132.

boyutlara ulaşmasıyla eski sanatsal biçimlerin çerçevesinin parçalandığını belirten Sitte, bu süreçte sanat eserlerinin sokakları ve meydanları terk ettiğini vurgular. Yine de şehir düzenlemesinde her tür sanatsal güzellikten vazgeçilmesi gibi bir zorunluluğun olmadığını savunur. Sanatın kendini asıl ve tam olarak ortaya koyacağı alanın şehir düzenleme çalışmaları olması gerektiğini düşünmeye devam eder. Çünkü şehir her gün, her saat insan kalabalıklarını etkileme potansiyeline sahip bir alandır.⁷⁴⁵ Bununla birlikte, Sitte, bahsi geçen sanatsal mimari formların şehirlerdeki devam eden varlığının insanların bu biçimlerin sermayesinden faydalanmaya bugün de devam etmelerini mümkün kıldığını vurgulamaktadır.⁷⁴⁶

Sitte'nin örneklerinden farklı olarak meydanıyla öne çıkan bir şehir de İsfahan'dır. İslam dünyasının en güzel meydanı olarak nitelenen Meydan-ı Nakş-ı Cihan (dünyanın süslü meydanı), planlı bir şehir merkezi olarak inşa edilmiştir. Etrafı saray, camii, çarşı gibi değişik biçimlerdeki mekanlarla sıkı sıkıya çevrili olan bu meydan, dünyanın en büyük ikinci meydanıdır. İsfahan, meydanı yanında, Zayenderud Nehri üzerindeki köprüleri dolayısıyla da etkileyici görünüm taşıyan bir şehirdir. Nehir üzerindeki Allahverdi Han Köprüsü, Cuya Köprüsü ve özelde de Hacu Köprüsü, Venedik ve Floransa'daki köprülerle kıyaslanmaktadır. Özellikle Si o se pol ve Hacu pol köprüleri İtalyan Rönesans'ının etkilerini taşıyan köprülerdir. Nakş-ı Cihan'a ek olarak bu köprüler şehrin sakinlerinin keyifle vakit geçirdikleri yerler arasında sayılmaktadır.⁷⁴⁷

İsfahan'ın güzelliği geçmişine hasredilen bir güzellik değildir. Selçuklu ve Safevi sanatının yanında Rönesans etkileri de hissettiren şehir, büyüleyici olma özelliğini korumaktadır. Çünkü şehrin güzelliğini bastıracak yeni inşa süreçleri bu şehir için söz konusu olmamıştır. Genel görünümündeki etkileyiciliğiyle yukarıda konu edindiğimiz İstanbul için bu durum geçerli değildir. İstanbul bu anlamda kendisine hor davranılmış bir şehirdir. Dolayısıyla Türklerin estetik kıstaslarında önemli bir sapmanın gerçekleştiği ileri sürülmektedir. Buna karşın İsfahan'a dikilmeye çalışılan gökdelen daha baştan yıkıma uğramış, şehrin içinde başka bir gökdelenin yapımına da izin verilmemiştir. Yine İran'ın Yezd, Şiraz, Kaşan şehirleri de silüetlerini koruyan şehirler arasında anılmaktadır. Buna bağlı olarak bu şehirlerde güzelliğin umumi bir yasa halini aldığı düşünülmektedir.⁷⁴⁸ Bu güzellik bahsinin yanı sıra, İsfahan ya da Yezd gibi şehirlerin,

⁷⁴⁵ Sitte, *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, 99-115.

⁷⁴⁶ Sitte, *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, 135.

⁷⁴⁷ İlber Ortaylı, *İlber Ortaylı'nın Gözüyle İran* (İstanbul: Demavend Yay., 2022), 54-56, 39.

⁷⁴⁸ Ortaylı, *Ortaylı'nın Gözüyle İran*, 30, 38, 54, 57.

önceki bölümlerde tartışılan bir örnek şehir mekanlarına karşın, “başka” oluşun, “başka kalışın” örnekleri olduğu da düşünülebilir.

Şehrin imgelenebilirliğinin başarısını metropol ölçeği üzerinden sorgulayan Kevin Lynch yolların, meydanların, sokakların, sınırların ve düğüm noktalarının şehrin imgelenebilirliği bakımından büyük önem taşıdıklarını düşünür. Boston’daki Scollay Meydanı’nı bu bağlamda yorumlayan Lynch’e göre, meydan yapısal olarak hayati önem taşıyan, ancak tanınması ve tanımlanması kolay olmayan bir düğüm noktasıdır. Beacon Tepesi ve Kuzey Sınırı merkez alanı etrafında dolaşan yolların kesiştiği önemli bir kavşaktır. Lynch, bu meydanın, işlevsel önemini destekleyecek görsel bir kimlikten mahrum olduğunu belirtir. Potansiyel olarak daha da dikkat çekici görsel bir role sahip olabilecekken, mevcut halinde bundan kısmen mahrumdur: “Scollay Meydanı, ‘hoş’ insanları huzursuz eden kullanımlar içeren bir mekan olmaktan öte, kent için görsel olarak mükemmel bir fırsatın kaçırılmasına işaret eder”.⁷⁴⁹

Buradaki örneklerle vurgulanmaya çalışıldığı üzere meydan, sokak gibi dış mekansallıklar içerebildikleri güçlü sanatsal tasarımlar yanında bu kadar güçlü olma zorunluluğu olmaksızın aidiyet gibi duygular, beğeni, zevk, huzur ya da bunların yokluğunu hissettirmenin alanı olabilmektedirler.

5.2.4. Anlamla Tasarlanan Mimari Yüzeyler

Mekanın neden estetik bir fenomen olduğu ya da estetik bir fenomen olarak mekana nasıl yaklaşılması gerektiği yukarıda tartışılmış olsa da geçmişten gelen tasarımların, formların bazı örnekleri, yüzeyleri kendi başına vurgulamayı gerekli kılmaktadır. Bu örnekler, mekansal bir öge olan yüzeyin yoğun anlamların taşıyıcısı olabilme potansiyelini, kendi başına bakış için estetik bir düzeyi temsil edebilmesini göstermeleri bakımından önemlidir.

Sanatın, sosyal çevreyi estetik kriterlere göre şekillendiren, düzenleyen ve yaratan insanın faaliyeti olarak tanımlanabileceğini düşünen Lorenz Korn, güzelliği arzu eden her insani çalışmayı sanat olarak değerlendirebileceğimiz görüşünü taşır. Korn, İslam dünyasında da buna uygun bir eğilimin varlığından söz eder ve bu dünyanın pek çok yerinde gündelik nesnelerin hoş formlara sokulduğu ya da süsleme ve yazılarla bezenip tasarlandığı örneklerle rastlandığını belirtir.⁷⁵⁰ Korn’a göre, bu tasarımlar kendilerini en

⁷⁴⁹ Lynch, *Kent İmgesi*, 195, 205.

⁷⁵⁰ Lorenz Korn, *İslam Sanatı Tarihi*, trc. Feride Kurtulmuş (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 9-38.

güçlü biçimde yüzeylerde gösterirler. Bu yüzeyler çizgilerin ritmik düzenine, yayılmalara, bölünmelere ve canlandırmalara vurgu yapılarak güçlü, estetik etkilerin uyandırılabilirdiği örneklerdir.

Geometrik ve bitki motifli süslemelerin uzun bir tarihsel süreçte farklı coğrafyalarda uygulanmış örnekleri olmakla birlikte, Korn, İslam sanatında bu tür geometrik yüzey süslemelerinin daha detaylandırılmış biçimlerde karşımıza çıktığını belirtir. Bu desenlerin neredeyse hepsinin ayırt edici özelliği sonsuz uyumdur. Çeşitli yüzeylerdeki daha karmaşık biçimleriyle bu tasarımlarda, uygulamalı geometri doğrudan sanat olarak deneyimlenir.⁷⁵¹ Titus Burkhardt, yüzey tasarımının bir örneği olan girişik bezeme karşısındaki deneyimi şu şekilde ifade eder:

[...] Arap girişik bezemesinde doldurulmuş mekanlar ile boş mekanlar, yani tasarım ile zemini kesinlikle aynı değerdedir ve tıpkı hatların daima kendilerine aktığı gibi, birbirini dengelerler; öyle ki dikkatimiz asla dekorun belli bir unsuruna takılıp kalmaz. Birbirine geçişin sürekliliği gözü onu takibe çağırır ve derken görüş, bütünün geometrik düzenliliğinin sağladığı zihni bir tatmin oluşun eşlik ettiği ritmik tecrübeye kalbolur (dönüşür).⁷⁵²

Korn, çeşitli zamanlarda estetik cazibenin sadece süslemenin zenginliğinden değil, aynı zamanda süslenmiş ve süslenmemiş yüzeyler arasındaki kontrastla kurulabilmiş olmasına da dikkat çeker. Geometrik ve bitki temalı süslemelere ek olarak tezyinde kullanılan yazı, herhangi bir dekorun genel şemasına sağladığı sorunsuz uyumla yüzeylerde varlık gösteren bir başka estetik unsurdur. Korn'a göre tasarımları ve süslemeleriyle diğer süslemelere benzer üslup ve ilkelere tabi olan yazı, dilin aktarımı yanında harflerin tasarlanma biçimleriyle var olan estetiği daha da yoğunlaştırır.⁷⁵³

Korn etkileyici sahneler barındırdığını vurguladığı Elhamra'yı mekan mimarisinin her unsurunun tasarlandığı kompleksleri içermesi bakımından özellikle anmaktadır.⁷⁵⁴ Sütunlarındaki zarafetle yer çekimine meydan okuduğu iddia edilen⁷⁵⁵ bu mekan, içerdiği simetri çeşitliliğiyle bir doruk noktası olarak görülmektedir.⁷⁵⁶ Elhamra'daki görsel ve metinsel düzeylerde kurulmuş estetik düzeni ayrıntılı biçimde yorumlayan Valérie Gonzalez, Elhamra'nın hala *burada* olduğunu ve onu görmeye devam eden insanlar dolayısıyla tekrar tekrar, *şimdi* ve *burada* meydana gelen bir estetik

⁷⁵¹ Korn, *İslam Sanatı Tarihi*, 85-88.

⁷⁵² Burkhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, 95.

⁷⁵³ Korn, *İslam Sanatı Tarihi*, 94-95.

⁷⁵⁴ Korn, *İslam Sanatı Tarihi*, 79-80.

⁷⁵⁵ Burkhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, 112.

⁷⁵⁶ Oleg Grabar, "İslami Bezeme ve Batılı Soyutlama", trc. Defne Karakaya, *İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası III* içinde, (İstanbul: Albaraka Yay., 2024), 126.

etkiyi taşımaya devam ettiğini vurgular. Gonzalez renklendirilmiş bir tiyatro sahnesi olarak gördüğü bu mekandaki⁷⁵⁷ estetik unsurlardan biri olan geometrik tasarımları ayrıca yorumlamaktadır. Gonzalez’e göre Elhamra, tek biçimli bir geometriden ziyade, birden çok geometrinin ya da muhtevası bakımından farklılaşan geometrilerin mekanıdır. Bunlar, “tasavvur oluşturu geometri”, “hareket geometrisi” ve “kavramsal geometri”dir. Bu kategorilerden her biri belirli estetik deneyimleri harekete geçiren, belirli önermelerin ayrıntılı hale gelmesine imkan sağlayan şekilde kendine hastır. Bununla birlikte, üç farklı dile tekabül eden bu tarzların, “karma geometrik tarzı” oluşturmak için birbirleriyle birleştiği görülür.⁷⁵⁸ Gonzalez’e göre hem duyuların fenomenolojisine hem de ruhun fenomenolojisine uzanan Elhamra’nın farklı tarzdaki geometrileri, birbiriyle bir şekilde ilişkili olan beğenilerin çeşitliliğine işaret eden estetik kavrayışın bir türünü oluşturur. Yani bu geometriler “herhangi bir kesintiye uğramaksızın fark edilebilecek deneyimlerin, bütünüyle soyut bir düzenin meydana getirdiği aynı kurgusal alem içindeki çeşitliliğini ortaya çıkarır.” Böylece mekan karşısındaki kişi, betimleme ve temsile ilişkin ayrımlarda yatan tasavvur oluşturu geometri sahasının içinden geçerek, sıkı sıkıya maddi dünyaya bağlı olan hareketli geometri sahasına, oradan da salt fikir ve kavramların akli sahası demek olan kavramsal geometri sahasına gelir. Kişi bu süreçte farklı duyuları, kavrayışları ve zihinsel tasavvurları deneyimler. Gonzalez’e göre, bu şekildeki deneyimlenebilirliğiyle Elhamra, “bir yandan kendisinde tecessüm etmiş İslam’ın sanatsal temsil gücünün keşfedilmesi gereken bütün felsefi yönleriyle ilgili fikir üretirken, aynı zamanda bütünlüğe ilişkin algısal karakterini de muhafaza eder.” Gonzalez, Elhamra’daki mukarnas tasarımlı kubbeleri tasavvur oluşturu ve hareketli geometrilerin bir birleşimi olarak ya da başka ifadeyle, harekete ilişkin ilkeleri içinde saklayan tasavvur oluşturu geometri örnekleri içerisinde anar.⁷⁵⁹ Turgut Cansever *Sonsuz Mekanın Peşinde* isimli çalışmasında mukarnasın özellikle Selçuk ve Osmanlı dönemindeki örnekleri üzerine eğilmiştir. Mukarnasın İslam sanatının en soyut ve tezyini unsuru olduğunu düşünen Cansever, onun teknik bir şey olmadan önce bir dünya telakkisine ilişkin olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁷⁶⁰ Hans Belting de buna benzer biçimde mukarnasın bakışla ama direk gözle ilintilendirilemeyecek bir dünyaya bakma/dünyayı görme biçimiyle ilişkili olduğunu düşünür.

⁷⁵⁷ Valérie Gonzalez, *Güzellik ve İslam – İslam Sanatı ve Mimarisinde Estetik*, trc. Muhammet Fatih Kılıç, (İstanbul: Küre Yay., 2020), 92-93, 73.

⁷⁵⁸ Gonzalez, *Güzellik ve İslam*, 110-114.

⁷⁵⁹ Gonzalez, *Güzellik ve İslam* 135, 123-124.

⁷⁶⁰ Turgut Cansever, *Sonsuz Mekanın Peşinde*, haz. Faruk Deniz (İstanbul: Klasik Yay., 2010), 167.

Hans Belting, Floransa ve Bağdat şehirlerine yaslanarak Batı'daki ve Yakındoğu'daki toplumsal bakış pratiklerini ve bu pratiklerden doğan sanatsal eserlerin karakteristik özelliklerini simgesel olma potansiyeli açısından tartıştığı çalışmasında mukarnası eşsiz bir mimari buluş olarak niteler. Dahası onu İslam sanatının simgesel biçimi addeder. Buna bağlı olarak geometrik tasarımının simgesel yerinin de yüzeyler olduğunu vurgular. O bu mekansal yüzeylerde matematiğin duyusal dünyaya olan hakimiyetini ve onun estetiğe aktarımının etkisini görür. Bu bezemeler anlamı ifade etmenin özgün bir tarzını oluşturur. Belting'e göre geometri burada dünyayı tasvir ettiği için değil, matematiği kozmik bir yasa mertebesine çıkardığı için simgesel biçimdir. Yine de bu simgesellik kullanımdan/işlevden bağımsız değildir. Belting, İslam coğrafyası kültüründe sanat ve zanaatın ayrılmazlığına atıf yapar ve kullanımla sanatın iç içe geçişini şu şekilde izah eder: "Kullanım eşyaları, sanatın evrensel estetiğini temsil eden geometriyle soylulaştırılırken işlevselliklerini de yerine getiriyorlardı."⁷⁶¹

Mimari yapıların yüzeyinin baştan sona soyut geometrik süslemelerle kaplanması ve standart bir kaligrafinin oluşturulması ünlü matematikçi İbnü'l Heysem'in yaşadığı dönemde gerçekleşir. İbnü'l Heysem'in bilgisi, zanaatçılar için yazdığı *Geometri ve Aritmetik Problemlerinin Analiz ve Sentezleri* isimli el kitabıyla popüler hale gelir. Belting bu durumu, estetik ve matematiğin aynı kültürü ifade etmeleri, birbirlerinin önemi yansıtıyor olmaları şeklinde açıklar. İbnü'l Heysem'in matematiksel olarak hesaplanabilen yasaları ampirik olarak da kanıtlama çabası, dünyaya farklı gözlerle bakan bir bakışı yansıtır. Bu bakış uyarınca, evreni yöneten matematik yasalarının soyutluğunun olanca güzelliği, kendini ışıpta göstermektedir. Dünyaya bu şekilde bakan gözler, dünyaya maddenin yer çekimi ya da felek değil, ışığın hâkim olduğunu ve yaradılışın matematiksel yapısının kendini ışıpta açığa vurduğunu düşünür. Belting'in vurguladığı üzere, bu matematiksel yapı cisimlerin sureti olan resimlerle değil, yalnızca geometriyle tasvir edilebilmektedir.⁷⁶² Titus Burckhardt da "Varoluşun birliği" veya "gerçeğin birliği" fikrini ifade etmek isteyen bir sanatçının hizmetinde gerçekte üç vasıtanın olduğunu belirtir. Bunlar, "birliği mekan düzeyine tercüme eden geometri, bunu zaman düzeyinde -ve dolaylı olarak mekan düzeyinde de- açığa vuran ritim ve Varlık sınırlı varlıklara ne

⁷⁶¹ Hans Belting, *Floransa ve Bağdat-Doğu'da ve Batı'da Bakışın Tarihi*, trc. Zehra Aksu Yilmazer (İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., 2012), 211, 38-42.

⁷⁶² Belting, *Floransa ve Bağdat*, 102-106.

ise görülür formlara o olan ışık” vasıtasıdır. Burckhardt, gerçekte bizatihi bölünmez oluşuyla vurguladığı ışığı, İlahi Birlik hakkındaki en mükemmel sembol olarak niteler.⁷⁶³

Belting, geometrinin İbnü'l Heysem'in kültüründe başlı başına sanat olduğunu ama aynı geometrinin Rönesans perspektifinde duyular dünyasını konu alan resimlere zemin olarak karşımıza çıktığını vurgular. Bununla birlikte, İslam coğrafyası özelindeki örneklerle bakıldığında kozmik yasaları temsil etmesi dolayısıyla geometri burada sadece süsleme ya da tekniğe indirgenememektedir. Elhamra'ya bu bağlamda atıfta bulunan Belting, İslam mimarisinin iç mekanlarında kozmik bir gösterinin sahneye konduğunu, dönüyormuşa benzeyen girih desenli kubbenin gök kubbenin dönme hareketini tasvir ettiğini belirtir. Elhamra'daki kubbelerden birinin ışığın günlük seyrini ve yıldızların gökyüzündeki hareketini simgelediğini vurgular. Kat kat yükselen bu mukarnas kubbe, içeriye her saat farklı düşen günışığının filtresi ve iletkenidir. Belting'e göre son derece karmaşık bir matematiğe sahip mukarnas geometrisi, aslında onun matrisi olan yüzeyin ötesine geçerek, küresel alanlardan binlerce kez yansıyan ışığı süzmektedir. Dolayısıyla Elhamra'nın güzelliği sadece gözler için yaratılmış görünmez. Aynı zamanda matematik denklemlerin gizli anahtarı olma cazibesi de barındırır.⁷⁶⁴ Burckhardt da ışığı yakalayıp onu en ince tonlara dağıtmadaki başarısıyla mukarnası özellikle vurgular. Mukarnasın bu anlamdaki başarısı, “mekanın hem geometrik hem de ritmik bir tarzda ifade edilmesine imkan sağlamasından” kaynaklanır. Burckhardt, İslam mimarisinde, ışığın hakimiyetimin etkisi altında kalan örnekler arasında Elhamra'yı birinci sırada anar. Özellikle “Aslanlı Avlu'nun bir ışık titreşimine dönüşmüş taşın örneğini sunduğunu, revakların üzerindeki süslemelerin, mukarnaslardaki efrizlerin, sütunların yer çekimine meydan okuyan zarafetinin, yeşil çimlerle kaplı çatıların parıltısının ve hatta fiskiyelerden fişkıran suların hep birlikte bu izlenime katkıda bulunduklarını” belirtir.⁷⁶⁵ Belting'e göre, geometrik süsleme maddi yüzeyleri fazlasıyla katmanlı ve renkli desenlere ayırıştırır ve bu desenler yüzeyde bağımsız bir varlık kazanıp ışığın maddi dünyadaki faaliyetlerini ima ederler. Onların düzeni duyularla algılanamaz, çünkü bu düzen sadece mimaride görünür kılınabilen bir gerçekliği temsil eder. Burada daha ziyade hayal gücünün alanında zihinsel sürecin harekete geçirilmesi söz konusudur.⁷⁶⁶

⁷⁶³ Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, 112.

⁷⁶⁴ Belting, *Floransa ve Bağdat*, 118-124.

⁷⁶⁵ Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, 106-112.

⁷⁶⁶ Belting, *Floransa ve Bağdat*, 126.

Matematiğe dayalı konstrüksiyonlar olan Rönesans resimleri, Yeniçağ görme kültürünün imge ihtiyacına cevap verir. Belting’e göre, Rönesansın damgasını vurduğu “sanat” fikri, sanatı zanaatın rutininden kurtarma anlamı taşır. Dahası, perspektifle birlikte dünyada olma dünyaya bakmaya dönüşür. Belting, izleyicinin bedeniyle dünyada ama kendi seçtiği bir konumdaki bakışıyla dünyanın karşısına çıktığını ve temeli burada atılan bu çelişkinin gözmerkezcilikle sonuçlandığını vurgular.⁷⁶⁷ Perspektif sadece resim sanatını değil, dönemin mimarisini de değiştirir. Bu değişimle birlikte hümanizm çağının mimarisi antropomorfik ve resimsel şekilde nitelenir. Antropomorfik olması, mimarının tek tek uzuvların uyumlu bir bütün oluşturduğu insan bedeni gibi tasavvur edilmesidir. Resimsel niteliği, mimarının izleyici gerektiren ve izleyicinin bakışıyla antropomorfik olan bir resme benzetilmesi anlamına gelir. Belting’e göre, mimarların elinden çıkan mekan da resim gibi bakışın mekanına dönüşür. Floransa’daki vaftizhaneyi buna örnek gösteren Belting, Brunelleschi’nin bu mekanı perspektifi gözler önüne sermek için kullandığı anda, bir optik imgeye dönüştürdüğünü belirtir. Belting yine, Floransa’daki San Lorenzo Kilisesi’ni Eski Şapel’inin devasa boyutlarıyla insanı küçülten binaların aksine, vücut boyutlarıyla orantılı bir perspektif mekanı olarak anar. Bu şapeldeki bir kubbeyi Granada’da yapılan kubbeler ile kıyaslar. Yer ve zamanı belli, dünyevi hatta yerel bir bakışın anısı olduğunu düşündüğü şapeldeki kubbeyi, Granada’daki sürekli dönüp duran bir evreni değişen gün ışığında yansıtan kubbenin tam bir tezadı olmak şeklinde yorumlar.⁷⁶⁸

İşlevsel olmadığı gerekçesiyle mukarnası simgesel biçim olarak gören Belting’e göre, mukarnas, geometriyi yüzeyin sınırlarından kurtarıp ötesine taşıyarak üç boyutlu mekana götüren dahiyane, hatta neredeyse eşsiz bir mimari buluştur. Bu buluşta, desenlerin geometri hesabı sadece kendileriyle ilintilidir. Dolayısıyla burada somut bir bakışa yönelik dünya tasvirinin tam tersi bir tasvir söz konusudur. Mukarnas tarzındaki karmaşık geometrik biçim, hayal gücü ile bilginin insanın algısına sunulmasının bir örneğidir. Perspektif resminin merkezi unsuru olan göz noktasının mukarnasta olmaması bir imkandır. Belting bu imkanı, mekan ve yüzeyin sınırlarının ötesine geçerek “görsellikte sonsuz çeşitlemeler yaratma” imkanı olarak görür. İzleyiciyle ilgili bir imge sunmayan, izleyicinin öznel bakışına bir konum bulmayan mukarnasın yüzey desenleri mekanla çelişmez. Desenler, farklı katman ya da tabakalara böldükleri yüzey ile mekan arasındaki eşiği doldururlar. Belting’in vurguladığı üzere, yüzeyler mekanı

⁷⁶⁷ Belting, *Floransa ve Bağdat*, 130-156-167.

⁷⁶⁸ Belting, *Floransa ve Bağdat*, 178-182.

sınırlamaksızın mekana geçit verirler. Perspektifin laytmotifi olan görme ışınları mukarnasta yoktur, çünkü mukarnas başka yasalara tabi olan ışık ışınlarını yakalar. Perspektif, mekansal bakış ilkesine tabi olduğundan, yüzeyi görmezden gelip “onun ötesine bakmayı” talep eder. İslam kültüründe ise yüzey korunur, hatta hesaplamanın ve algılamanın ortamı olarak adeta kutsallaştırılır.⁷⁶⁹

Perspektif ve mukarnas bakışı ilgilendirmeleri dolayısıyla pencere ve ufuk kavramlarını da kendileriyle ilintili kılarlar. Pencere ve ufukun perspektif modelde sağlam bir yeri olduğunu vurgulayan Belting, bakışta oluşan ufukun eski bir kavram olmasına karşın ilk kez perspektif resminde ölçüldüğünü belirtir. Ufukun orta çağda olduğu üzere dünya dışı bir gözle değil, insan bakışıyla ilintilendirilmesi önemli bir dönüm noktası olur. Belting’e göre, görsel bilgiye güvenen erken yeniçağda ufuk, “izleyici olan bir öznenin bakışına tabidir ve onunla değişim gösterir”. Matematiksel perspektifin resmin her tür ontolojisiyle çelişerek temel aldığı ilke göz mesafesidir. Dolayısıyla, perspektif bakış basitçe doğal değil, matematiksel altyapısı olan bir bakıştır. Ufuktan tamamen farklı bir olgu kabul edilen pencere ise, bir metafor ve model olmak anlamında, perspektifi tanımlamakta kullanılır. Yalnızca estetik bir sınır değil, bir ölçüm değeri de olan pencere çerçevesi, “matematiksel kesinliğin gereğini yerine getirir” ve bakışın periferisindeki net olmayan alanı devre dışı bırakır. Pencere, izleyicinin bedeniyle “burada” olmasına, aynı zamanda da sadece bakışın uzanabildiği “oraya” gidebilmesine olanak verir. Çokça eleştirilen “okülersantrizm”in başladığı yer de burasıdır. Belting’e göre pencere motifi, dünyayla ilişkiyi pencerede belirlemesi dolayısıyla Batı’nın bakış tarihinde bir dönüm noktasıdır. Bu dönüm noktasıyla ilişkili iç dış tasavvuruna göre iç, erken yeniçağdan itibaren öznenin (ben’in) simgesel yerini temsil ederken, dış dünya sadece bakışta ulaşılabilen yer olur.⁷⁷⁰

Dikkate alınan İslam dünyası örneklerinde ise içeri dışarı eşiğini kafes oluşturur. Bu kafes pencere kafesidir ve sanatsal enerjinin de nesnesidir. Geçirgen olan bu kafesin geçirgenliği prensipte bakış için değil, ışık içindir. Işık iç ile dış arasındaki ilişkiyi tersine çevirir. Işığın iç mekanlara girmesi için pencereler hep var olmuş olsa da burada durum farklıdır. Buradaki yaşam alanlarında ışık adeta kendine özgü sembolizmiyle sahneye konur, bir ışık mizansenini yaratılır. Belting’e göre, her zaman dışarıda oluşan ışık, burada özel olarak iç mekana yönlendirilir ve bu mekanların sakinlerinin dışarıya bakmasına gerek kalmadan onların bakışlarını kendi üzerine çeker. Işığın düşüş açısı ve pencere

⁷⁶⁹ Belting, *Floransa ve Bağdat*, 209-214.

⁷⁷⁰ Belting, *Floransa ve Bağdat*, 242-243, 247.

kafesinin geometrisiyle sahneye konan mizansen, ışığın akisleridir. Belting, pencerenin genellikle kafesli olmasının sebebinin özel ve kamusal alanın ayrılması anlamına da gelen iç dış ayrımıyla ilgili olduğunu belirtir. Mekanın sakinleri sokaktan görülemezlerken kendileri sokağı seyredebilirler. Yoğun bir filtreden geçer gibi pencereden içeriye süzülen ışığın pencere kafesinden iç mekana ulaşmasıyla ortaya çıkan desen, gün ışığıyla birlikte değişerek mekanda gezinir. Geometrik düzen, ışığı ölçülebilir kılarak bakışı bu desen üzerine çeker. Gözün gördüğü pencere kafesi ve ışığın etkileşimiyle oluşan bu geometrik desendir. Belting’e göre, bu optikte perspektiften söz edilecekse, ışığın perspektifinden söz edilebileceğini, burada ışığın pencere engelini aşıp içeriye girerken pencere dekorunun geometrisiyle bir düzene sokulduğunu belirtir. Bununla birlikte, bu dekor Batılı tarzdaki “resimler” üretmez. Burada, ışığın renklerle karışıp cisimlerin biçimlerini göze iletmesi ve dış dünyada olduğundan daha saf ve soyut göstermesi söz konusudur. Pencere kafesi ışık ışınlarının ve görme ışınlarının ittifakını ortadan kaldırır. Yansımalarında saflaştırdığı ışığın özünü ortaya çıkarır.⁷⁷¹ Dolayısıyla insan bakışıyla değil, onu filtreleyen ve düzenleyen dekorla üretilen ışık, İslam’daki simgesel biçimdir. Işığın simgesel biçim olarak sabitlenmesini, pencerenin geometrisi sağlar. Burada geometrinin teması haline gelen ışık, onu ileten somut araç olan pencereden kurtularak değişken kırılmalar ve farklı açılarla mekanın içinde dolaşır. Belting’e göre, simgesel biçim tam da budur. Burada pencere paradoksal şekilde bakışı dışarıya değil, içeriye yöneltir. Bu deneyimi kuran pencere biçiminin ifadesi olan meşrebiye, bakışın değil, ışığın penceresidir. Pencerenin ışığa kafesle kazandırdığı varlık da ancak mekanın içinde somutlaşmaktadır. Dolayısıyla böylesi bir mimari mekan, ışık huzmelerinin bu oyununda geride dururken, deneyimleyenlerin haz duyduğu “ışık gösterisinin” sahnesine dönüşür. Belting, ışık mizanseninin burada özel bir anlamı olduğunu vurgular. Bu da ışığın iç mekanda günün saatlerinin ritmiyle birlikte rotasında ilerlerken kozmik bir güç olarak “tezahür edişi”dir.

Batı’nın penceresi dünyada imge peşinde koşan meraklı bakışı imler. Meşrebiye ise, iç mekandaki ışığın keskin geometrisiyle dış dünyanın tüm duyuşal imgelerinden arınmış, ehlileşmiş bir bakışı imler. Dolayısıyla, iki kültürdeki iç ve dış ilişkisi, bakış ve ışık ilişkisi kadar farklıdır. Özne, bir kültürde bakışta aktifleşirken, diğer kültürde ışığı – yani insanüstü bir gücü- kozmik bir gösteri olarak yaşar. Belting, elbette bakış alışkanlıklarının özellikle Batı’nın tarihsel sürecinde değişmiş olduğunu ve dijital çağla

⁷⁷¹ Belting, *Floransa ve Bağdat*, 256-257.

birlikte yeniden değiştiğini belirtir. Geçmişte “anı” ebedileştiren perspektiften farklı olarak günümüz dünyasının hareketli ya da canlı görüntülerinin bakışa rakip çıktığını ileri sürer. Yine de görüntü medyaları ve teknolojinin Batı’nın resim geleneğine uymaya devam ettiğini vurgular. Belting’e göre bu ortamlar, ıraklık dönemini geride bırakmış küresel toplumun illüzyon ihtiyaını karşılamaktadır. Dolayısıyla değişen perspektifin yeni yeri olan ekranda bakış artık kalabalık bir monitörün yapay ufkuna düşmektedir.⁷⁷²

5.3.Mekanın ok-Duyulu Deneyimi

şehrin gözün hareketlerini ne çıkaran görsel bir karşılaşma ve deneyim yeri olduğuna ve şehrin tanınmasında, imgelenebilirliğinde grnrllğn önemli orandaki belirleyiciliğine yönelik bir kabul söz konusudur. Bu anlamda şehrin bir “görme tarzı”, bir “görünür olma yapısı” olarak öne çıkarıldığı da görülmektedir.⁷⁷³ Bununla birlikte, bedensel algının göz, ses, koku gibi farklı duyularca ya da duyuların çeşitli tarzlardaki etkileşimiyle harekete geçirilebilirliği göz önüne alındığında bu çok duyululuk ve şehrin estetik deneyim potansiyeli arasındaki ilişki karmaşık hale gelmektedir.

Mimarlığın/Mekanın kavranışında, ğretilişinde ve eleştirisinde görmeye öncelik veren modern eğilimin çeşitli eleştirilere konu olduğu görülmektedir. Juhani Pallasmaa bu eleştirilerde ne çıkan isimlerden biridir. Merleau-Ponty’nin deneyim dünyasının merkezine bedeni koymasından hareket eden Pallasmaa, insanın şehrin karşısına bedeniyle çıktığını, bedeninin ve şehrin birbirini tamamlar ve tanımlar olduğunu savunur. Pallasmaa’ya göre, mimarlık insanın gerçeklik ve kendilik duygularını güçlendiren bir etkiye sahiptir. Böyle bakıldığında binalar ve şehirler, insani varoluş durumunu anlamak ve onunla yüzleşmek için gerekli ufkun kendisi olabilmektedirler. Pallasmaa, mimarlığın salt görsel ayartma nesneleri yaratmak değil, anlamlara aracı olmak ve onları yansıtmak gibi bir yönü olduğunu/olması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla mimari mekanın bir dizi yalıttık retinal resim gibi deneyimlenmediğini vurgular. Pallasmaa’da mimari mekan, gözün ve diğer duyuların dokunuşu için kalıba dökülmüş haz veren şekiller ve yüzeyler sunmanın yanında fiziksel ve zihinsel yapıları da içine alıp bütünleştiren daha geniş bir somutlaşma olarak anlaşılır.⁷⁷⁴

⁷⁷² Belting, *Floransa ve Bağdat*, 259-266-28.

⁷⁷³ Kevin Robins, *İmaj – Görmenin Kültür ve Politikası*, trc. Nuray Türkoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013), 215-217.

⁷⁷⁴ Juhani Pallasmaa, *Tenin Gözleri*, trc. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: YEM Yay., 2020), 48-12.

Pallasmaa, Rönesans'ta en üst duyu olan görmeden, an alt duyu olan dokunmaya doğru hiyerarşik bir sistem anlayışı geliştirildiğini, perspektifli temsilin icadıyla gözün hem algısal dünyanın hem de kendilik kavramının merkez noktası kılındığını belirtir. Günümüz teknoloji kültüründe de duyunun daha keskin biçimde düzenlediği ve birbirinden ayrıldığı görüşünü taşır. Günümüz mimarlığının patolojisini bu göz yanlılıkla ilişkilendiren Pallasmaa, çağdaş mimarlığın ve şehirlerin insanlık dışılığını bedene ve duylara yönelik ihmal ile açıklar. Buna bağlı olarak, modern tasarımı sıklıkla anlığa ve göze yuva olmakla ama bedeni ve diğer duyları dolayısıyla da anıları, imgeleri ve düşleri evsiz bırakmakla suçlar.⁷⁷⁵ Diğer duyunun göz karşısında bastırılması ve dahası gözün teknoloji yoluyla uzanımlarının artması insanın çevresiyle bedensel ilişkisini etkilemektedir. Pallasmaa'ya göre, Rönesans'ın idealize edilmiş şehir planları optik olanın hijyenini yansıtır ve o zamandan günümüze görselliğin şehir planlamasındaki paradigmatik rolü devam etmektedir. Dolayısıyla çağdaş şehir hızlı motorize hareket ya da uçakla kuşbakışı kavranması dolayısıyla bedenden git gide kopan bir göz şehrine dönüşmektedir. Pallasmaa'ya göre, bedenin dili ve bilgeliğiyle bağı kopan mimarlık yapıları itici biçimde düz, keskin kenarlı, maddesiz ve gerçekdışı bir durum sergilemektedir. Dahası gerçekdışılık ve yabancılaşma duygusunu pekiştiren yansıtıcı camın kullanımı günden güne artmaktadır. Pallasmaa, bu binalardaki çelişkili saydamsız saydamlığın, bakışı etkilenmemiş ve değişmemiş olarak geri yansıtan bir deneyime yol açtığını belirtir. Sanatın bunalımı gibi tutucu görüşlerden kaçınmasına karşın, dünyanın duysal ve algısal olarak deneyimlenmesinde belirgin bir değişim yaşandığını, bunun da mimarlığa yansıdığı görüşünü savunur. Buna bağlı olarak da mimarlığın soyu tükenme tehlikesi taşıyan bir sanat olduğunu vurgular.⁷⁷⁶

Mimarlıktaki olumsuz gelişmeleri işletme, örgütlenme, üretim güçleri ve biçimleri ile de ilişkilendiren Pallasmaa, bizzat teknoloji gerçeğinin soyutlayıcı ve evrenselleştirici etkisine dikkat çeker. Duyular alanındaki olumsuz gelişmelerin de doğrudan doğruya görme duyusuna atfedilen önemle açıklanamayacağını kabul eder. Halihazırda görme algısı fizyolojik, psikolojik ve algısal olgularda sağlam temelleri olan bir algıdır. Pallasmaa'nın itirazı gözün diğer duyu kipleriyle olan doğal etkileşiminden yalıtılmasına, dünya deneyiminin indirgenip görme alanında sınırlandırılmasına, dolayısıyla diğer duyunun devreden çıkarılmasına ve bastırılmasına. Pallasmaa'ya göre, bu yalıtma ve indirgeme algı sisteminin doğuştan gelen karmaşıklığını, kapsayıcılığını ve

⁷⁷⁵ Pallasmaa, *Tenin Gözleri*, 18-22.

⁷⁷⁶ Pallasmaa, *Tenin Gözleri*, 35-41.

plastikliğini parçalamakta, kopukluk ve yabancılaşma duygusunu pekiştirmektedir. Bununla ilişkili olarak düşünüldüğünde mimarlık da salt görme ya da klasik beş duyu yerine, birbiriyle etkileşen ve kaynaşan birçok duyusal deneyimin alanı olarak anlaşılmalıdır.⁷⁷⁷ İnsanın dünyayı ve dolayısıyla ikamet ettiği mekanları deneyimlemesinde, çevrel/çevresel ve odaklanmamış bir görme söz konusudur. Dokunma duyusuna özel bir önem atfeden Pallasmaa, yaşanan veya deneyiminin özünü dokunsallığın ve odaklanmamış görmenin biçimlendirdiğini ileri sürer ve aslında görmenin hegemonyasının eleştirisi kadar görmenin özünü yeniden düşünme gereğine inanır.⁷⁷⁸ Her önemli mimarlık deneyiminin çok-duyulu olduğunu savunan Pallasmaa, güçlü duyusal özdeşleşme ve katılımı ortaya çıkaran tarihsel ve doğal ortamlarla karşılaştırıldığında, çağdaş mekanların insana sıklıkla yabancılık hissi yaşatmasının bir sebebini de çevresel görme yoksunluğuna bağlar.⁷⁷⁹

Teknolojik, sosyal ve ideolojik kökenleri itibariyle çok tartışıldığı düşünülen modern kentsel tasarımların fenomenolojik temeli itibariyle aynı oranda tartışılmadığı düşünülmektedir. Bu temeli önceleyen Brian Irwin, Pallasmaa ile paralel düşünerek modern tasarımın başarısızlığının aslında bedene ilişkin bir yaklaşımla ilişkili olduğunu ileri sürer. Modern tasarım da fenomenolojik bir temele sahiptir ve bu temel mekansal somutlaşmalardaki belirli bir eğilimde kendini gösterir. İnsan hareketli bir organizma olarak her zaman bedensel kapasiteleri dahilinde bir ortama dahil olmaktadır. Bu verili ortamların bazıları bedensel kapasitelerin bir kısmını görünür kılarken bazısına karşı dirençli kalabilmektedir. Irwin'e göre, modern kentsel tasarımda kavramsallaştırma ya da uygulama noktasında görselliğe yüklenen belirleyici rol, tüm duyuların sinestetik etkileşimiyle kurulacak daha rahat ve yoğun bir çevre ilişkisinden insanı mahrum bırakmaktadır. Irwin, modern tasarımın temelindeki soyut mekan kavrayışının deneyimin içeriğindeki karmaşıklığı, çeşitliliği ve muğlaklığı görmezden gelerek bir kesinlik kurduğunu vurgular. Soyutlamanın bu şekilde somut deneyime öncelenmesine kentsel tasarım bağlamında bakıldığında, deneyimin bedensel doğasının görmezden gelindiği görülmektedir. Dolayısıyla mekanın yabancılaşması yaşayan beden adına söz konusu olmaktadır.⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ Pallasmaa, *Tenin Gözleri*, 47-50.

⁷⁷⁸ Pallasmaa, *Tenin Gözleri*, 10-11.

⁷⁷⁹ Pallasmaa, "Mekan, Yer ve Atmosfer", 145-151.

⁷⁸⁰ Brian Irwin, "Abstract City: The Phenomenological Basis for the Failures of Modernist Urban Design", *Journal of Aesthetics and Phenomenology* 6, no:1 (2019): 42-45.

Yüksekten bakan bir bakışın tasarladığı yirminci yüzyıl şehir planı pratiği şehrin böyle bir perspektiften düşünülmesinin tuhaflığını ortaya koymaktadır. Çünkü şehrin somut deneyimi şehrin üstünde değil, içinde yaşanmaktadır. Bununla birlikte Irvin, soyutlamaya dayalı geometrik tasarımların estetik kaygıların ötesine geçme şeklinde anlaşılabilmesi gerektiğini düşünür. Bizzat bu tasarımların görselliğe dayalı bir estetik biçim kaygısıyla ortaya konduğunu belirtir. Fakat bu mesafelenmiş bakışlardaki soyut eğilimler sokak düzeyinde yaşanan deneyim perspektifiyle uyuşmamaktadır. Geometrik soyut tasarımlar yaşanılabilir yerden ziyade seyreltilmiş olanı, yani yaşanılabilir herhangi bir yeri tanımlayacak zenginlikten yoksun yeri tanımlamaktadırlar.⁷⁸¹

Irvin, gözmerkezciliğin modern teknolojilerden önce ortaya çıkmasından dolayı bu teknolojilerin gözmerkezli şehir tasarımının kaynağı olarak görülemeyeceğini belirtir. Ve aslında gözün de doğası gereği bütünüyle somut deneyimin karşısı gibi konumlandırılmayacağını vurgular. Diğer duyularla olan dengeli varlığında göz zengin bir yaşam duygusunun taşıyıcısıdır. Bu durumda modern şehrin radikal tarzdaki gözmerkezciliğini mümkün kılan unsur nedir? Irvin'e göre, bahsi geçen teknolojiler, özellikle de araba "şehir mekanına yönelik benzeri görülmemiş soyut kavramları mümkün kılarak ve bu mekan içindeki hareketi insandan ziyade araba açısından tanımlayarak modern şehrin radikal gözmerkezciliğini mümkün kılmıştır" denilebilir. Fakat bu olgu kendi başına bütünüyle somutlaşmış deneyimin unutulmasını (forgetfulness of fully embodied experience) açıklamamaktadır. Modern şehir tasarımının başarısızlığını temelde deneyimin bedensel doğasının unutulması açıklamaktadır. Bu unutulmuş mekanlara zenginlik ve derinlik kazandıran unsurların silinmesini ve dolayısıyla yoksullaştırılmış mekanların üretilmesini beraberinde getirmektedir. İnsanın evinde hissederek tarzda çevresiyle bütünleşmesine imkan veren şehirciliğin kriteri nedir? Irvin böyle bir çevre için, varoluşunu hareketle deneyimleyen bedenin/insanın tüm ihtiyaçlarının dikkate alınması gerektiğini düşünür: İnsanın ihtiyacı, tüm duyuları aracılığıyla sinestetik olarak teşvik edildiği bir mekanlaştırma biçimidir. Deneyimin temelinde yatan sinestetik karakter, bir mekanın aynı anda birden fazla duyuyu harekete geçirebilmesidir. Şehrin sinestetizisi formüle edilebilir ya da tek bir formüle indirgenemez değildir. Her büyük şehir kendince bir zenginliği, canlılığı ve derinliği ortaya koyma potansiyeli taşır. Irvin'e göre şehre yönelik sinestetik bir yaklaşım, kentsel çevrenin geleneksel formlarını ortodoksça sahiplenme tavrına girmez. Buna karşın

⁷⁸¹ Irvin, "Abstract City", 48-49.

kentsel çevreyi yeni olanaklara açarken geleneksel formlarının erdemlerini bünyesine dahil eder. Bu yaklaşım kendisine temel olarak reçete tarzı çözümleri değil, “yaşayan insan bedeninden yayılan olasılıkların çokluğunu” almalıdır. Böylece modernist soyutlama ile ortodoks gelenekçilik arasındaki tercihin üstesinden gelmek mümkün görünmektedir. Beden bu şekilde esas alındığında şehrin kendini yeniden keşfetmesinin yolu da açılmış olacaktır.⁷⁸²

5.3.1. Koku Manzaraları

İnsan yaşadığı şehri sadece görünürlüğü üzerinden mi tanır? Şehir insanın beğenilerini sadece göz üzerinden mi besleyip geliştirir ya da köreltir? Şehir ve onun farklı mekansallıkları insanların imgesinde kokusuyla baskın bir yer edinebilmekte midir? Şehre ilişkin deneyimlerde koku mekanlarının, yani o yerin baskın duyusunun koku olduğu mekanların varlığından ve hatta şehrin kendisinin bütünüyle belli kokularla özdeşleşebildiğinden söz edilebileceği görülmektedir.

Pallasmaa, Etiyopya’nın Harran şehrindeki baharat pazarını bir koku mekanı olarak niteler ve herhangi bir mekanın en kalıcı anısının çoğu zaman koku olabildiğini vurgular. Dahası her şehrin kendi tatlar ve kokular tayfı olduğunu belirtir. Kunduracı dükkanının kokusu, ekmek fırınının kokusu, pastacı dükkanının kokusu insanın imgelemine harekete geçiren farklı farklı kokular olarak insanın deneyiminde yer edinir. Yine sokaklardaki meyve, sebze tezgahları kokuların iştah açıcı teşhir örnekleridir. Şehirde kokunun bir sokaktan diğerine değişebileceğini eski şehirler üzerinden vurgulayan Pallasmaa, o koku geçişlerini deneyimlemenin keyif verici olduğundan söz eder.⁷⁸³ Bununla birlikte şehrin koku manzaraları her zaman keyif verici olanlarla sınırlı değildir. Alain Corbin 18. ve 19. yüzyılların Paris’ini şehrin kokusundan kırsal alanlara kaçan insanların deneyimi üzerinden resmeder. Dolayısıyla *Kokunun Tarihi*’nde, Paris daha ziyade gelişimini pis kokularından arınarak gerçekleştirmek durumunda olan bir şehir olarak karşımıza çıkar.

Alain Corbin’in çalışması, kokunun duyular arasındaki hiyerarşik konumunun, dahası yadsınması durumunun bir eleştirisidir aynı zamanda. Felsefecileri koku alma duyusuna önem vermemeleri dolayısıyla eleştiren Corbin, bu duyuyu estetikten çıkaran Kant’ı ise özellikle anar. Duyarlılığın vurgulanmasını önemseyen Corbin, duyuların

⁷⁸² Irwin, “Abstract City”, 50-54.

⁷⁸³ Pallasmaa, *Tenin Gözleri*, 58, 65-66.

giderek daha fazla çözümlene yapmayı ve fiziksel ortamın tadı ve sıkıcılığının derecelerini daha özenle ele alma imkanı sağladığını düşünmektedir. Corbin, büyük panoptik rüyanın keşfiyle görmenin özellikle estetik açıdan canlandığını, kokunun ise dışlandığını ifade eder. 18. yüzyılda Paris'te İngiliz tarzı bahçelerin ya da ölçekli ideal şehir çizimlerinin oluşturduğu manzaraya bakınca mutluluk duyan insanların şehrin miyasmalarını kokladıklarında dehşete düşmelerini bu durumla ilişkilendirir. Duyuların eğitilip keyfinin çıkarıldığı İngiliz bahçelerinin yapımında koku duyusuna aldırış edilmediğini vurgular.⁷⁸⁴

Corbin 18. yüzyıl Paris'inin koku manzaralarından bahsederken şehrin koku görüntüsünü tasvir eden L.-S. Mercier'den şu alıntıyı yapar:

Eğer bütün bu kasapların, mezarların, hastanelerin, lağımların, idrar nehirlerinin dışkı yığınlarının, deri boyama atölyelerinin, tabakhanelerin ortasında; bir yığın odunun ve kömürün çıkardığı dumanın ortasında; deri ve demirlerin işlendiği atölyelerden çıkan arsenikli, kükürtlü ve bitümlü gazların ortasında; bütün bu pislik yuvasında insanın nasıl kalabildiğini soracak olursanız: Atmosferin kokusunun üç mil öteden duyulmasına neden olan ve dolaşacak yeri olmayan, bu karmaşık ev yapılarının arasında sıkışıp kalmış olan bu ağır ve pis havanın hüküm sürdüğü çukurda nasıl yaşandığını soracak olursanız; nihayet yetiştirdiği hayvanını bıraksa, hayvanın içgüdüsel olarak hızla kaçtığını ve tarlalarda hava, yeşillik, buram buram çiçek kokan hoş bir alan aramaya gittiğini göreceksiniz. İnsan bu hapishanede nasıl seve seve kalır diye soracak olursanız, bütün bunlara şu yanıtı verirdim: Parisliler bu nemli sislerin, zararlı buharların ve pis balıkçıların içinde yaşamaya alışmışlardır.⁷⁸⁵

Corbin bu analizde geçen karmaşık koku bütününe hapishanelerin, kiliselerin, Seine nehrinin kıyısındaki pis suların ve özellikle de mide bulandırıcı diyerek nitelediği Paris'in ortasındaki pazarların da eklenmesi gerektiğini belirtir. 18. yüzyılın sonlarında yığılan çöp birikintilerinden yayılan kokular, kalabalığın ter kokusu Paris'te iğrenme duygusunun ortaya çıktığı diğer kokusal alanlar olarak anılır.⁷⁸⁶ Yüzyılın sonu aynı zamanda Paris'te seçkin çevrelerde ince zevklerin gelişim döneminin başlangıcıdır. Corbin bunun yeni bir koku alma duyarlılığı anlamına geldiğini vurgular. Halk arasında kişisel temizlik anlayışının ortaya çıkmaya başlamış olduğu bu dönem kişisel bakımın toplumsal işlevinin farkındalığına da tekabül eder.⁷⁸⁷

Corbin 18. yüzyılın ortasından itibaren, insan ruhunu etkileyen ve harekete geçiren en önemli etkenin koku duyusu olduğunu öne süren bir estetik akımın

⁷⁸⁴ Alain Corbin, *Kokunun Tarihi*, trc. Pınar G. Çelik & Mehmet E. Özcan & Lale Özcan (İstanbul: Doğu Batı Yay., 2022), 14-21.

⁷⁸⁵ Corbin, *Kokunun Tarihi*, s. 101.

⁷⁸⁶ Corbin, *Kokunun Tarihi*, 101, 108-111.

⁷⁸⁷ Corbin, *Kokunun Tarihi*, 120-131.

şekillendiğini ifade eder. Buna bağlı olarak tuvaletin kişiye özel hale gelişi, her cenazenin ayrı defnedilmesi gibi bunlardan kaynaklı kokuları ortadan kaldıracak girişimler yaşanır. 18. yüzyıl sonunda, kötü kokulara tahammülün azaldığı, hafif kokulu parfümlerin moda olduğu ve vücut temizliği konusunda belli bir duyarlılığın olduğu görülür. Corbin, bu çok biçimli algı devriminin bütün toplumu etkilediğini belirtir. Yükselen temizlik kaygıları kamusal alanın temizlenmesi gereğini de beraberinde getirir.⁷⁸⁸ Bataklık şehir imgesine sahip Paris için 1826 yılı bir dönüm noktası olur. O yıl şehrin çöpe boğulacağına ilişkin öngörü ilk kez ifade edilirken, şehrin tam ortasında mide bulandırıcı bir birikinti oluşmuş, çöplükler sınırlarından taşmış durumdadır. Daha önce iskeletlerin çıkarılıp tahliye edilmesine benzer şekilde “çöplerin aktarımı” yeni bir iş alanı olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla şehrin fizyolojisinin bütün atıklardan temizlenmesi süreci başlar.⁷⁸⁹

Corbin kamusal alanlara, bu alanları kullanan bedenlere yönelik uygulanan kokulardan arındırma süreçlerine, hijyen gelişimine karşın 1880 yılı yazının Paris’ini hâlâ kötü kokuların şehri olarak resmetmeye devam eder. Bu koku felaketinin pislik ve dışkılarından kaynaklandığı, dolayısıyla kamu alanının dezenfekte edilmesi stratejilerinin başarısızlığı konuşulmaktadır. Fakat durum tam olarak böyle değildir. Çünkü artık rahatsızlık sebebi sanayi atıklarından yayılan koku ya da kokulardır. Corbin, başkentin kötü kokmaya devam ettiği yıllardan, hatta 1911 yazında yaşanan krizden bahseder. Akşamları sokakta dolaşan insanların nefesini daraltmakta olan kokunun eski kokulardan farklı olarak kuzey banliyösünde bulunan suni gübre fabrikasından yayıldığını ifade eder. Corbin’e göre, mide bulandırma sıralamasında sanayi, dışkının yerini almıştır. Bu aynı zamanda oluşması gereken yeni bir ekolojik duyarlılığın da işaretidir.⁷⁹⁰

Mekanın neredeyse kokusuyla özdeşleştiği yerlere verilen örneklerde Hindistan coğrafyasının da öne çıktığı görülmektedir. Günlük hayatın deneyiminde kokunun hâkim olduğu bu kültür, dünyanın başka yerlerinde bulunmayan bir aromatik bitki çeşidi yelpazesine sahiptir. Hint tapınaklarının veya önemli mimari mekanların giriş yollarının vazgeçilmez malzemesi olan sandal ağacı kullanıldığı yerleri de kendisi gibi kokutan bir ağaçtır. Bu ve başka kokular sebebiyle Hindu tapınakları aynı zamanda kokular tapınağı olarak da isimlendirilmektedir. Hindistan’da sadece yaşamak değil, ölmek de kokuludur. Ölülerin yakılması ritüelinde ölünün yanan bedeninin kokusunun önüne geçmek için bu ritüelde aynı zamanda sandal ağacı, karanfil ve başka kokular da yakılır. Hinduların kutsal

⁷⁸⁸ Corbin, *Kokunun Tarihi*, 150-159.

⁷⁸⁹ Corbin, *Kokunun Tarihi*, 198-199.

⁷⁹⁰ Corbin, *Kokunun Tarihi*, 379-388.

kabul ettikleri ve “Tapınaklar Şehri” olarak da bilinen Ganj Nehri kıyısındaki Varanasi (Benares) şehri, böyle cenaze yakma törenlerinin oldukça sık yapıldığı bir şehirdir. Her cenaze yakma ritüeline onlarca kokulu bitkinin eşlik ettiği bu şehir kokularıyla özdeşleşmiştir. Hindistan’da ölüm hüznünün kokusunun olması gibi neşenin de kokusu olduğu, insanların birbirine kokulu ve renkli sular püskürttüğü bahardaki Holy festivallerinden bilinmektedir. Hindistan’da özellikle koku işiyle uğraştıkları için kendilerine Gandika denilen insanlar vardır. Bu kişilerin dükkan ya da atölyeleri kokulu otlarla dolu mekanlardır.⁷⁹¹

5.3.2. Ses Manzaraları

Bedensel duyuların her biri mekan, madde ve ölçekle ilgili niteliklerin ölçülmesinde aktiftir. Pallasmaa’ya göre her ne kadar ses, çoğu zaman görsel izlenimlerin içinde barındığı bir zamansal süreklilik sağlıyor olsa da olağan durumda mekansal deneyimde işitmenin öneminin farkında olmak gerekmektedir. Her şehrin sokaklarının yapısına, ölçeğine ve genelindeki mimari üslup ve malzemelere bağlı bir yankısı olduğunu belirten Pallasmaa, bir Rönesans şehrinin yankısının bir Barok şehrinin yankısından farklı olduğuna dikkat çeker. Buna karşın çağdaş şehirleri yankısını kaybetmiş şehirler olarak tanımlar. Pallasmaa’ya göre, çağdaş şehirlerin geniş açık mekanları sesi geri göndermez. Yankılar bugünün binalarının iç mekanlarında emilmekte ve sansürlenmektedir. Pallasmaa, alışveriş merkezlerinin ve kamusal mekanların programlı bant müziğini, mekanın akustik hacmini kavramanın önündeki engel olarak görür ve kulakların körleştiğini ileri sürer.⁷⁹²

Yapılı çevrelerin birden fazla duyuyu barındıran boyutları olduğu düşüncesi farklı biçimlerdeki tartışmalarda karşımıza çıkmaktadır. İnsanın çoğunlukla mekanlarda yaşaması gibi çoğunlukla seste ve sesle yaşadığı gerçeğinden hareketle işitsel algıya yoğunlaşan çalışmalar artmaktadır. *İslam Kültüründe Müzik, Ses ve Mimari* bunun bir örneğidir. Kitapta dikkat çeken makalelerden biri bahçeleri ve peyzajları dinlemeye yoğunlaşan D. F. Ruggles’in makalesidir. Yazar burada tasarlanmış doğal çevrelerin birden fazla duyuya hitap eden ekolojisi inceler. Ruggles’in yürüttüğü tartışma Pallasmaa’nın görüşleriyle örtüşmektedir. Bu örtüşme Ruggles’in de sanat ve mimarlık

⁷⁹¹Vedat Ozan, “Hindistan ve Kokulu Yaşam Kültürü”, *Spotify* (2011), erişim 16 Ocak, 2025, <https://open.spotify.com/episode/1AKuQoWxeDLmMFveMIAdy0>.

⁷⁹² Pallasmaa, *Tenin Gözleri*, 50, 60-62.

alanında görselliği öncelemeyi eleştirmesi ve bunun yanında diğer duyulara yenilenmiş bir dikkatle bakma gereğini vurgulamasında ama daha ziyade mekan deneyiminde bedeni esas almasında karşımıza çıkar.⁷⁹³ Ruggles'e göre, 7. yüzyıldan günümüze İspanya'da Elhamra'dan Hindistan'da Tac Mahal'e ve oradan da Kahire'deki Ezher Parkı gibi modern bahçelere değin İslam dünyasında inşa edilmiş bahçeler, tamamıyla duyulara hitap eden uğraklar olagelmıştır. Başta görme olmak üzere duyular bu bahçelerin cazibesine kapılmaktadır. Ruggles, insanların bu bahçelerde meftun oldukları şeyin bizzat tabiatın kendisi olmadığını düşünür. Meftun olunan insanların tabiatı ehlileştirmesi, verimli ve muntazam hale getirmesi, ona anlam vermesi ve böylece orada kavi biçimde kök salmasıdır. Ruggles'e göre, İslam toplumu ile tabiat arasındaki bağ duyulara dayalıdır. Bu en iyi şekilde ehlileştirilmiş bahçe biçiminde kendini gösterir. Bahçeler, görsel unsurlara kokuların eşlik ettiği duyusal etkileşim mekanlarıdır. Ruggles, bahçe kılavuzlarında sert ya da hoş kokulu yüzlerce bitkinin sıralandığını dahası duyusal etkileşimde dokunmanın da söz konusu olduğunu vurgular. Dokunmayla ilgili deneyimler, dokuları ve suyun serin akışını hissetmede, bahçe içinde gezinmede ve güneşin sıcağından gölgenin ferahına kaçmada görülmektedir. Bahçe, duyular açısından sabit bir deneyim mekanı değildir. Bahçenin mevsimlere bağlı dönüşümüyle kokular, görünüm, çok-duyulu boyutlar değişen, geçişen bir biçimde deneyimlenir. Bu geçişkenliği sadece tasarlanmış bahçe gibi özel bir mekan açısından değil, barındırdığı ağaçlar, çiçekler dolayısıyla kokusu ve görünümü değişen şehir sokakları için de düşünebiliriz.

Ruggles, dünyaya ilişkin işitsel ve diğer duyusal deneyimlerin sanatsal araştırmalara konu edilmemesini bir eksiklik olarak değerlendirir. Kilise ya da cami içinde, yankıyı güçlendiren mimari vasıtaların ya da ibadet vakitlerinin çan ya da minarelerden çevredeki kentsel alana nasıl duyurulduğu gibi sınırlı durumlar hariç bu unsurlar sanat tarihi incelemelerine konu edilmemektedir. Ruggles'a göre, mimarlık araştırmaları her zaman görsel algıyı aşip mekandaki bedeni göz önüne almayı gerektirir. Çünkü beden bir çift gözden fazlasıdır. Ruggles, modern öncesi dünyanın içinde yaşadığımız dönemden daha çok duyusal uyaranla dolu olduğuna yönelik bir iddia ileri sürmez. Daha ziyade, modern mimarlık tarihçilerinin böylesi uyaranları önemsiz görüp

⁷⁹³ D. Faichild Ruggles, "İslam Kültüründeki Bahçeleri ve Peyzajları Dinlemek", *İslam Kültüründe Müzik Ses ve Mimari* içinde, der. Michael Frishkopf & Federico Spinetti, trc. Şükrü Atsızelti (İstanbul: Ketebe Yay., 2023), 20-27.

göz ardı etmeyi seçtiklerini ileri sürer.⁷⁹⁴ Görselin ötesindeki duyuşal deneyimleri anlamak için farklı bir görsel pratik ihtiyacından söz eden Ruggles, bu pratiği sadece inşa edilmiş tarihi mekanın anlaşılmasının bir yöntemi olarak tanımlamaz. Çevremizdeki dünyayı bilmenin bugünkü biçimlerini de bu pratikle ilişkili kılar. Bu pratik, “mimari eserin ve inşa edilmiş mekanın tarihini bilmenin asli ya da tek yolunun görme olduğunda ısrarcı olmayan bir pratiktir. Bunun yerine hem bugün hem de geçmişte çevremizdeki dünyayı bilmenin diğer önemli duyuşal vasıtalarının yankılarını keşfetmek için görmeyi istihdam etmektedir.” Böylesi bir deneyimi ele aldığı bahçeler bağlamında örnekleyen Ruggles, gözün, Müslümanların bahçelerini bütün duyuşal ihtişamları içinde anlamak için burnun, kulakların ve aslında bütün bir hissedilen bedenin refakatini talep ettiğini belirtir.⁷⁹⁵ Emma Clark çar-bağ olarak isimlendirilen bu bahçelerin yerleşim biçimleri itibariyle muntazam olduğunu ve daha ziyade şehre uyarlanmaya elverişli yapıları dolayısıyla şehre has olduklarını vurgular. Mimari ve peyzajın güçlü bileşiminin ifadesi olan bu bahçeler, su ve gölge ağırlıklı varlıklarıyla huzurun ve tefekkürün imkanları olarak görülmektedir. Clark, özellikle avlulu evlerin içinde bulunan çar-bağ tarzındaki bahçeleri dikkate alarak onların deneyiminin modern şehir hayatında da mümkün kılınabileceğini düşünür. Bahçelerle ilgili detaylı araştırmasını bu amaçla ortaya koyduğunu ifade eden Clark, modern şehir sakininin ruh sağlığı ve bu bahçeler arasında bir ilişki kurar. Dolayısıyla, “giderek daha karmaşık ve hummalı hale gelen dünyada küçük de olsa bir bahçenin ruh sağlığı kaynağı haline gelebileceği” görüşünü taşır.⁷⁹⁶

Pınar Yelmi’nin duyuşal etkileşimden ziyade sese yoğunlaşarak İstanbul’un güncel ses manzaralarını belirlediği *Istanbul’s Cultural Soundscape: Collecting, Preserving and Exhibiting* çalışması da bir duyum mekanları denemesi olarak okunabilir. Bu çalışmada, her şehrin onu üreten kültüre bağlı olarak kendine özgü bir sesi olduğuna görüşü uyarınca İstanbul’un gündelik hayatının vazgeçilmez unsuru olan seslere odaklanılmıştır.⁷⁹⁷ Yelmi, sesin fiziksel özelliklerinden dolayı zamanla sınırlı oluşuna dolayısıyla tekrar tekrar üretildiğine, kalıcı bir unsur olmayan sesin her defasında orijinal olarak var oluşuna dikkat çeker. Ezan sesinin, sokak hayvanlarının çığlıklarının ve metro gişelerinden gelen bip seslerinin bir şehrin karakteristik akustik değerleri olabileceğini

⁷⁹⁴ Ruggles, “İslam Kültüründe Müzik Ses ve Mimari”, 41-46.

⁷⁹⁵ Ruggles, “İslam Kültüründe Müzik Ses ve Mimari”, 60.

⁷⁹⁶ Emma Clark, *İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı*, trc. Elif Dolanbay ve Adem Yerinde (İstanbul: İnkılab Yay., 2017), 12, 20-23.

⁷⁹⁷ Pınar Yelmi, “Istanbul’s Cultural Soundscape: Collecting, preserving and Exhibiting The Sonic Cultural Heritage of Daily Urban Life” (Doktora Tezi, Koç Üniversitesi, 2017), 20.

belirten Yelmi,⁷⁹⁸ yaptığı araştırmayla İstanbul'un ses manzaralarının detaylı biçimde görülmesini sağlar. İstanbul'un ses manzaraları, İstanbulluların günlük yaşamlarının seslere yansımış biçimini ifade eder. Yelmi, gündelik hayatın en temel deneyimlerinden hareketle oluşturduğu kendi ses manzaralarında (*soundscape*), seslerin gündelik önemini temel alsa da bu seslerin daha ziyade estetik niteliklere ilişkin olduğunu vurgular. İstanbul'un sesleri belirlenirken esas alınan deneyimler din, alışveriş, ulaşım, etkinlik, yemek ve eğlencedir. Bu deneyimlerden doğan sesler tüm şehrin yanı sıra belirli bölgelerin ses ortamları olarak da anlaşılabilir.

İstanbul'un din temelli seslerinde öne çıkanlar arasında Sultanahmet Cami'sinden beş vakit okunan ezan ilk sırada yer alır. Çevresindeki farklı camilerin varlığına karşın, İstanbul'un en eski semtinin kalbinde yer alması sebebiyle bu cami özellikle seçilmiştir. Yine Eminönü'nde Yeni Cami'den ramazanda okunan akşam ezanı İstanbul'un karakteristik seslerindendir. Süleymaniye Cami'sinden yükselen sesler ise Cuma namazı özelinde İstanbul'a hasredilir. Yelmi'nin bu kategorideki bir diğer ses örneği, Ayayorgi kilisesinden yayılan çan sesleridir. İstanbul'da alışveriş de seslidir. Kapalıçarşı'daki zanaatkarlar bunun en iyi örneğidir. Yine Kumkapı'daki balıkçıların sesleri, Ahırkapı'daki çiçek satıcılarının sesleri, Beyoğlu'ndaki kestane satıcılarının sesleri alışveriş özelinde öne çıkan seslerdir. İstanbul ulaşım açısından da karakteristik sesler taşır. Beyoğlu'ndaki nostaljik tramvayın sesi, Beşiktaş iskelesindeki feribotlar, Büyükdada'daki at arabalarının sesleri ve adada taşımacılıkta kullanılan bisiklet sesleri ulaşımın önde gelen sesleridir. Yelmi bir diğer ses kategorisi olarak etkinlikleri gösterir. Bu sesli etkinlikler içinde öne çıkanlar, Ahırkapı festivali, 29 Ekim kutlamaları, 10 Kasım'da Dolmabahçe'den yükselen siren sesi ve 23 Nisan, 19 Mayıs ve 30 Ağustos'ta düzenlenen ulusal festivallerdir. İstanbul'un yiyecek seslerinde ise Vefa bozası, Nevizade'de kokoreç, balıkekmek teknelerinin sesleri ve Ortaköy'de kumpir ilk öne çıkanlardır. Yelmi bu örneklerle ek olarak Eminönü'nde simitle yapılan kahvaltıyı, Tophane'de içilen çayı, Ortaköy'ün gözlemesini ve Taksim'deki ıslak hamburgeri de anar. İstanbul eğlencelerindeki sesler de şehrin seslerindeki yerini almaktadır. Yelmi, Tophane'de oynanan tavlayı ve içilen nargileyi, rakı&balık restoranlarındaki eğlenceleri, Sultanahmet Meydanı'nda beslenen güvercinleri, İstiklal'deki sokak müzisyenlerini ve Beşiktaş İnönü stadyumunda oynanan futbol maçlarını bu kategorinin ses manzaraları olarak belirlemiştir.⁷⁹⁹

⁷⁹⁸ Yelmi, "Istanbul's Cultural Soundscape", 13-18.

⁷⁹⁹ Yelmi, "Istanbul's Cultural Soundscape", Part II, 3-4.

Yukarıda ifade edildiği üzere, çağdaş şehirler ya da yeni inşai mekansallıklar ağırlıklı olarak yankısını kaybetmiş, duyumsal ya da kinestetik deneyimlerden yoksun düzleştirici geometrilerin, donuk aynılıkların mekanları olarak okunmaya elverişli bir yapıda görülürler. Fakat bu şehirlerin de farklı imkanları kendi tarzınca ortaya çıkarabileceğine yönelik ihtimalleri bütünüyle görünmez kılacak mesafelerden, okumalardan da kaçınmak gerekmektedir. Bu anlamda, yapay bir gürültünün şehrin gündelikliğinde deneyimlenen gerçek gürültünün alanına dahil edilmesi, şehirde ses temelli sanatsal deneyime yönelik değinilebilecek farklı çağdaş bir örnektir. Selin Arslan’ın makalesinde yorumladığı bu enstalasyon, Max Neuhaus’un Times Square adlı anonim kamusal yeraltı ses enstalasyonudur. Görülememesine, dokunulamamasına karşın şehrin bir parçası olan bu enstalasyon, haftanın yedi günü boyunca New Yorklular ve turistler tarafından deneyimlenmeye açıktır: “Times Square’den geçerken metropolün gürültüsünü onsuz deneyimlemek mümkün değil. Öte yandan kentin arka planıyla, gündelik hayatın akışıyla öylesine bütünleşmiş, metropoliten zaman-mekansal karmaşaya öylesine içkin ki fark edilmemesi de mümkün”dür.⁸⁰⁰

Metro hattının havalandırma shaftına monte edilmiş olan bir hoparlörden yayılan mekanik ses benzeri bir homurtu, burada tasarlanmış olan sesi niteler. Metropoliten gürültüden ayrı olan bu yapay sesin dışarıdan her zaman duyulması ya da algılanması mümkün değildir. Enstalasyonun yaydığı sesin/gürültünün sanat yapıtı olduğuna yönelik bir işaret taşınamaması, onu “o an”da meydanın “orası”ndan geçmekte olan için fiziksellikten metafiziğe açılan bir deneyim alanı keşfinin imkanı kılar:

Özne kentte dolaşırken, gürültüden örülmüş, görünmez ama duyulabilir bir örümcek ağına benzeyen bu bağlantıya maruz kalır, yakalanır, başka deyişle, bu yabancı sesin duyulmadığı bir alandan duyulduğu alana geçer, birdenbire onunla kuşatılır; elbette kendisinin duyusal yetkinliğini bir farkındalığa dönüştürme yetisi güçlü ise.⁸⁰¹

Enstalasyon, Times Square’i dinleyen her bir kişiye zaman ve mekanın değişken etkileri nedeniyle farklı bir deneyim sunmaktadır. Yapıtın bu sürekli değişimi, Times Square’i “hem mevcut hem de geçici olan bilginin mekanı” haline getirir. Times Square’i dinlemek veya hissetmek “metropoliten sesler denizinde oluşan bu sonsuz, muğlak, tanımlanamaz dalgalar gelgitinin bir noktasında araya karışmak, gürültünün kendiliğinden bir ‘damla’sı haline gelmek demek”tir. Selin Arslan bu yorumları uyarınca

⁸⁰⁰ Selin Arslan, “Metropolün Gürültüsünü Dinle(t)mek”, *Şehir ve Toplum* 13 (2019): 45.

⁸⁰¹ Arslan, “Metropolün Gürültüsünü Dinle(t)mek”, 45-46.

Times Square'in gürültü ve metropol arasındaki ilişkiyi etkinleştiren mekansal bir alan olduğunu ileri sürer.⁸⁰²

5.4.Beşinci Bölüm Değerlendirme

Şehrin sanatsal bir deneyime mekan olmasını ya da olamamasını çeşitli boyutlarıyla göstermeyi amaçlayan bu bölümde, öncelikli olarak sanatla gündelik kullanım çerçevesini ilişkilendiren bir sanat felsefesine yer verilmiştir. Dewey'in görüşleriyle şekillenen bu tartışmada sanatın insan yaşamının pratiğine gömülü olduğu vurgulanmıştır. Sanat, sınırlı bir alandaki anlaşılma biçiminden insanın bütün çabalarıyla, yaşantılarıyla, başarılarına ait malzeme ve amaçlarla ilişkilendirilebileceği bir anlaşılma biçimine taşınmıştır. Sanatın yapma eyleminin bir niteliği olarak anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. Kullanım mekanlarında/eşyalarında ya da bunlarla şekillenen deneyimlerde izi sürülebilecek bir sanatsallık esas alındığında, sanat gündelik hayatın içinde bir yerlerde deneyimlenmesi mümkün duygulanımları, hisleri, canlılığı, beğenileri, kavrayışları, gelişimi ifade eder hale gelmektedir. Burada gündeliklik ve sanat ilişkisi Dewey'in görüşleri etrafında kurulmaya çalışılmış olsa da Dewey'in bu düşüncelerinde yalnız olmadığı başka çalışmalara yapılan atıflarla gösterilmiştir. Dolayısıyla estetik deneyimden bahsetmenin sanat galerisiyle/sanat dünyasıyla sınırlanamayacağı, bu noktada günlük yaşamın sunduğu estetik imkanlarla ilişkili farklı örneklerle uzanma isteği olduğu vurgulanmıştır. Bu tartışmalar uyarınca, sanatı gündelik yaşamın deneyimlerinde içerili mekanlarda, eyleyişlerde, geçişlerde, kullanışlarda yaşanabilecek bir deneyim olarak anlamak mümkün hale gelmiştir. Böyle bakıldığında, içinde çokça mekan, eyleyiş, geçiş, kullanım, yaşantı barındıran şehir mekanı, potansiyel bir estetik deneyim sahnesi olarak karşımıza çıkmıştır.

Şehrin gündelik hayatının farklı mekansal düzeylerinde içerili potansiyel estetik deneyim imkanlarını görünür kılmak için öncelikle estetik bir fenomen olarak mimari mekana nasıl yaklaşılması gerektiği tartışılmıştır. Burada sanatın/estetikğin mimari ile olan ilişkinin birçok açıdan kurulabileceği vurgulanmıştır. Mimarlığın duyularla ilişkili olması, diğer sanatlar ile arasındaki ilişkilerin varlığı, sanatta var olan taklit, yaratım, dışavurum veya dil, imge ya da tarz üretimi, bilinç, eğitim veya güzelleştirici işlev, biçimlilik gibi temaların mimariye uygulanabilirliği ve estetikğin mimariye her zaman bir alan açması olgusu mimari mekan ve estetik arasında kurulan bağın biçimleri olarak

⁸⁰² Arslan, "Metropolün Gürültüsünü Dinle(t)mek", 56-59.

sıralanmıştır. Fakat burada daha ziyade, Vesa Vihaaninjoki'nin yorumuna dayalı olarak gündelik hayatı şekillendiren her mekanın potansiyel estetik bir deneyim mekanı olmaya açık yapısı öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Heidegger'in köprü örneğini kullanan Vihaaninjoki, köprü'nün hem gündelik hayat içindeki kullanımına yönelik bir "özü"nün (essence) hem de estetik bir varlık olarak "özü"nün olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda köprü hem gündelik hayatta güvenli bir geçiş, bir yaşam formunun sorunsuzluğunu ve sürekliliğini sağlayan deneyim mekanı olarak anlaşılmış hem de bu deneyimi belli bir tarzda kuran belli bir köprü olmak bakımından estetik bir fenomen olabilme imkanı olarak anlaşılmıştır. Mekansal donanımsallığın ve estetiğin deneyimdeki opak birleşimini kavramada esas görülen bu yaklaşım, şehrin gündelik hayatında estetiği gerçek hayattan ayrı ve kopuk değil, esasen onun içine gömülü olarak anlamayı beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla şehir yalnızca ya da öncelikle, ekonomik ihtişam ve sofistike kültürel kimlik göstergesi sayılan çeşitli mimari şaheserler, yapıları formlar ve ikonik semboller yüzünden estetik deneyim mekanı değildir. Şehirde estetik daha ziyade insanların gündelik hayatını sürekli ve kaçınılmaz olarak çerçeveleyen maddi ve manevi bağlamlarla ilişkilidir. Bu çerçevede mimari mekanın estetik deneyiminin izole yapılar üzerinden ya da yapıların estetiğinin/sanatsallığının izole kılınarak anlaşılamayacağına yönelik başka görüşlere de burada yer verilmiştir. Böylece şehir mekanlarının her zaman bir estetik deneyime ilişkin olarak var olduğu ya da olmadığı, diğer bir ifadeyle her inşai mekanın bir deneyimi biçimlendirme potansiyeli bakımından niteliksel olduğu burada öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte şehrin gündelik yaşam sahnelerinin/deneyimlerinin çeşitliliği ya da bedeninin şehirdeki konumlanışlarının, geçişlerinin farklılığı dikkate alındığında bu tartışmaların/örneklerin ötesine uzanma gereği söz konusu olmuştur. Bu gerek üzere şehrin deneyimi estetik/sanatsal kılma potansiyelleri manzaralar, silüetler, perspektifler, meydanlar, caddeler ve sokaklar üzerinden görünür kılınmaya çalışılmıştır.

Şehri uzak görünümündeki silüetleri/manzaraları/perspektifleri üzerinden sorgulamak topografik özellikleri dikkate almayı da gerektirmektedir. Şüphesiz her şehrin topografyası farklıdır. İstanbul kendi topografik imkanlarının sanatsal bir biçime, beğeniye dönüştürülmesinin en iyi örneklerinden biridir. Bu sebeple bir şehrin silüetleri/manzaraları/perspektifleri dolayısıyla estetik beğeniler/deneyimler kurabileceği düşüncesi burada Burckhardt, Tanpınar, Ezer ve Murat'ın yorumlarına dayalı olarak İstanbul özelinde somutlaştırılmıştır. Tanpınar'ın vurguladığı üzere, peyzajla mimarinin birlikteliği bir değil birçok İstanbul, bir değil birçok boğaz görünümünden söz etmeyi mümkün kılacak imkanlar olarak anlaşılmıştır. Yine İstanbul, mimariyle birlikte

kurulmuş bu çok çeşitli perspektifleri, manzaraları dolayısıyla, bir şehrin onu ustaca biçimlendirebilecek insanların eline geçmesi durumunda taşıdığı imkanlarının ne kadar etkin bir görünüme taşınabileceğinin göstergesi olmuştur. Bu anlamda İstanbul, perspektiflerindeki estetik boyutlarla, niteliklerle bir şehrin orada yaşayan insanın gündelik deneyimine doğrudan kattığı estetik/sanatsal zenginliği örneklemiştir. Ahmet Murat, İstanbul'un birçok tepe üzerine serpili duruşunun yarattığı hareketli ve dökümlü İstanbul silüeti ile tepelerin tepesindeki Süleymaniye'nin dökümlülüğünün uyumuna ve bu mekanın içerden ve dışarıdan sunduğu estetik boyutlara bakarak, İstanbul'u sanatın deneyiminin insanın yanbaşıda kurulabilmesinin örneği olarak yorumlamıştır. Bölümde şehrin uzak görünümünün sanatsal imkanları bu şekilde ele alındıktan sonra, bir şehrin meydan, sokak gibi daha içsel mekansallıklarında da estetik/sanatsal deneyim imkanları taşıyabileceği tartışmasına yer verilmiştir. Burada Camillo Sitte, Kevin Lynch gibi isimlerin görüşleri etrafında şehirlerin meydanları ve sokakları itibarıyla güçlü imgesel ve estetik boyutlar taşıyabileceği vurgulanmıştır.

Şehir inşa etmenin teknikten ziyade sanatsal boyutuna ağırlık verilmesi gerektiğini düşünen Sitte, inşai tasarımlarındaki etkenler dolayısıyla bir meydanın insanı derinden etkileme potansiyelini İtalyan şehirleri üzerinden somutlaştırmıştır. Bu çerçevede Pisa'daki Piazza del Duomo'yu şehir sanatının şaheseri olarak nitelemiştir. Tanpınar'ın İstanbul'u karakteristikleştirmesine benzer biçimde Sitte de meydanın uyandırdığı mekan etkisi bakımından Venedik'i biricik kılmıştır. Venedik, kalbi sayılan meydanları (Piazza di San Marco ve Piazzetta) açısından mükemmel bir mimari zemin kurmanın ve dolayısıyla müthiş bir etkiyi taşımanın şehri olarak öne çıkmıştır. Sitte bu iki meydanın çeşitli noktalarından çekilmiş her fotoğrafta sanatsal bir içerik sunabilen potansiyellerini vurgulamış, buna karşın modern bir meydanda sanatsal içeriğe sahip en fazla birkaç görüntü imkanı olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede sokakları ip gibi çekilen ve birbirini hep dik açıyla kesen modern sokakların sıkıcılığından, zarafetten yoksunluğundan söz etmiştir. Bu anlamda düz çizgi ve dik açı, duyarlılıktan yoksun tasarımlar olarak güzellik izlenimi azaltan biçimler olarak nitelenmiş, modern inşai süreçlerin insanın hayal dünyasına ya da gücüne seslenme potansiyelinden uzak biçimler kurduğu vurgulanmıştır. Burada ayrıca Meydan-ı Nakş-ı Cihan (dünyanın süslü meydanı) isimli güçlü meydana ev sahipliği yapan ve İtalyan şehirleriyle de kıyaslanan İsfahan da anılmıştır. Başlıkta ayrıca daha yakın tarihli bir örnek olarak Lynch'in Boston'daki Scollay Meydanı'na yönelik yorumuna yer verilmiştir. Bu örnekle de şehir mekanlarının taşıdıkları potansiyellerin değerlendirilemediği durumların da olduğu vurgulanmak

istenmiştir. Lynch, bu meydanın, potansiyel olarak daha da dikkat çekici görsel bir örnek olabileceken, şehir için böylesi mükemmel olacak bir fırsatın kaçırılmasının örneği olduğunu belirtmiştir.

Bölümde mekansal bir düzey/unsur olan yüzeylerin sanatsal deneyim imkanı sunma potansiyeli de ayrı bir başlıkla ele alınmıştır. Geçmişten gelen tasarımların, formların bazı örnekleri yüzeyleri kendi başına vurgulama ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Bu örneklerin ortaya koymaya çalıştığı üzere, yüzey bazı toplumların, insanların deneyiminde yoğun anlamlara taşıyıcı kılınabilmiş, kendi başına bakış için estetik bir düzeyi temsil edebilme düzeyine taşınmıştır. Lorenz Korn, Titus Burckhardt, Valérie Gonzalez, Oleg Grabar ve Hans Belting'in yorumlarıyla şekillenen bu başlıkta İslam dünyasının şehirleri öne çıkmıştır. Çünkü Korn'un vurguladığı üzere sosyal çevreyi sanatsal bir duyarlılıkla inşa etme eğilimin baskın olduğu bu şehirlerde estetik tasarım kendini en güçlü biçimde yüzeylerde göstermiştir. Burada öne çıkarılan örneklerle uygulamalı geometrinin bu yüzeyler yoluyla doğrudan sanatsal bir deneyim imkanı kılındığı belirtilmiştir.

Elhamra, her unsurunun tasarlandığı kompleksler barındırması bakımından bu başlıkta öne çıkan mekansal örnek olmuştur. Hem görsel hem de metinsel düzeyde kurulmuş estetiğiyle Elhamra, Gonzalez tarafından tiyatral bir sahne, Burckhardt tarafından da bedeni çok yönlü etkilemesi dolayısıyla, yer çekimine meydan okuyan mekansal unsurların alanı olarak nitelenmiştir. Hem duyuların hem de ruhun fenomenolojisine uzanan tasarımlarıyla Elhamra, farklı duyumları, farklı kavrayışları ve zihinsel tasavvurları harekete geçiren yönleriyle karmaşık (çoklu estetik deneyimlerin mekanı olarak yorumlanmıştır. Burada ayrıca, Yakındoğu'daki tasarlanmış yüzeyleri yorumlayan Hans Belting'in Elhamra'daki ve başka örneklerdeki mukarnas tasarımını özellikle öne çıkardığı görülmüştür. Belting mukarnası simgesel bir biçim ve eşsiz bir mimari buluş olarak betimlemiştir. Bununla birlikte simgesel dediği biçimlerin, tasarımların gündelik kullanımın dışında olmadığına da dikkat çekmiştir. Özetle, “varoluşun birliği” veya “gerçeğin birliği” düşüncesini işleyen yüzey tasarımlarının geometri, ritim ve ışıkla karakterize oldukları görülmüştür. Belting bu yüzeylerdeki unsurlardan biri olan mukarnas ile Rönesans resmini kıyaslamış ve bu çerçevede perspektif resmin somut dünyaya yönelik göze dayalı bir tasvir olduğunu, buna karşın göz noktası taşımayan mukarnasın ise görsellikte sonsuz çeşitlemeler yaratma imkanı olduğunu belirtmiştir. Bu tartışmalara ilişkin olarak, bölümün son teması olan mekanın

çok-duyulu deneyimini doğrudan ilgilendiren gözmerkezci tavrın/düşüncenin temelinin perspektif resimde atıldığı da burada vurgulanmıştır.

Bölümde son olarak mekanın estetik deneyiminin ve buna bağlı bilinebilirliğinin, imgelenebilirliğinin göz üzerinden ele alınmasına yönelik baskın modern eğilimlerin varlığı sorunsallaştırılmıştır. Burada şehrin görsel bir karşılaşma ve deneyim yeri olarak anlaşılmasının eksik bir belirlenim olduğu, bedensel algının göz, ses, koku, dokunma gibi farklı duyularca ya da duyuların çeşitli tarzlardaki etkileşimiyle harekete geçirilebilirliği göz önüne alındığında bu çok duyululuk ve şehrin estetik deneyim potansiyeli arasındaki ilişkinin karmaşık olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Mimarlığın/mekanın kavranışında, öğretilişinde ve eleştirisinde görmeye öncelik veren modern eğilimi eleştiren Juhani Pallasmaa'nın görüşlerinden hareketle oluşturulan bu tartışmalarda insanın şehir karşısında ya da içinde bedeniyle varolduğu, beden ve şehrin birbirini tamamlar ve tanımlar şekilde anlaşılması gerektiği düşüncesi öne çıkarılmıştır. Bu düşünce uyarınca Pallasmaa'nın çağdaş şehirlerin ve mimarlığın/mekanların insanlık dışılığını beden ve duyulara yönelik ihmalle açıkladığı ve dolayısıyla modern tasarımı sıklıkla anlığa ve göze yuva olmakla ama bedeni ve diğer duyuları, anıları, imgeleri ve düşleri evsiz bırakmakla suçladığı vurgulanmıştır. Burada esas itiraz edilenin gözün diğer duyu kipleriyle olan doğal etkileşiminden yalıtılması, dünya deneyiminin indirgenip görme alanında sınırlandırılması, dolayısıyla diğer duyuların devreden çıkarılması ve bastırılmasına yönelik olduğu belirtilmiştir.

Mekanın çok-duyulu deneyimi noktasında Pallasmaa ile paralel düşünen Brian Irwin'in de modern tasarımın başarısızlığını onun fenomenolojik temeliyle açıklayan görüşlerine burada yer verilmiştir. Yirminci yüzyıl şehir planı pratiğini bu çerçevede eleştirmiş olan Irwin, şehrin yüksekte bakan bir bakışla deneyimlenen bir mekan değil, içerden deneyimlenen bir mekan olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte Irwin, soyutlamaya dayalı geometrik tasarımların estetik kaygıların ötesine geçme şeklinde anlaşılabilmesi gerektiğini savunmuş, bu tasarımların görselliğe dayalı bir estetik biçim kaygısıyla ortaya konduğunu belirtmiştir. Fakat bu estetik biçim kaygısının görünür kıldığı şey deneyimin bedensel doğasının unutulmuşluğu olmuştur. Dolayısıyla Irwin, şehir özelinde yaşanacak zengin ve derinlikli bir mekan deneyimi imkanını tüm duyuların etkileşimini esas alan, yani sinestetik bir mekanlaştırma düşüncesinde görmüştür. Bu sebeple çevreyi yeni olanaklara açmada esas alınacak olan şeyin yaşayan insan bedeninden yayılan olasılık çoklukları olduğunu savunmuştur.

Mekanı göz üzerinden kurmadaki, anlamadaki, yorumlamadaki eğilimlerin baskınlığını bu şekilde sorunsallaştırmak yanında, mekanın çok-duyulu deneyiminin farkındalığını kısmen de olsa geliştirmek için burada şehrin kokularına, seslerine yönelik başlıklar da açılmıştır. Bu başlıklarda şehrin ve ona yönelik bazı mekansal biçimlerin sadece göz üzerinden ele alınmasının ötesine geçen mekansal okumalara/yorumlamalara yer verilmiştir. Bu çerçevede şehrin fırın, pastane, ayakkabıcı gibi kokusuyla tanınır birçok mekanları, sokakları olabileceği vurgulanmıştır. Buna karşın şehirdeki kokuları, koku geçişlerini deneyimlemenin her zaman keyif verici olmayabileceği uç bir örnek de olsa Paris üzerinden ortaya konmuştur. Paris'in pis kokularından arınma zorunluğuyla paralel gelişen şehirleşme süreçlerini ele alan Corbin'in koku duyusunu yadsıyan felsefi yaklaşımlara yönelik eleştirisi de bu bağlamda vurgulanmıştır. Yine koku özelinde Hindistan coğrafyasına bağlı olarak yaşam ve ölüm ritüellerinin mekanlarında kokunun baskın kullanımına ve bir şehrin kokusunun ölümle özdeşleşebildiğine dikkat çekilmiştir.

Mekanın çok-duyumlu deneyimini ortaya koymak adına seslere ayrılan başlıkta ise, her şehrin sokaklarının yapısına, ölçeğine ve genelindeki mimari üslup ve malzemelere bağlı bir yankısı olabileceği, dolayısıyla bir Rönesans şehrinin yankısının bir Barok şehrinin yankısından farklı olabildiğine dikkat çekilmiştir. Çağdaş şehirlerin kullanılan malzeme ve biçim itibarıyla böylesi yankıları aynı oranda taşımadıkları da vurgulanmıştır. Bununla birlikte, yaşanan şehirlerin hala çok-duyumlu okunabilmesinin, anlaşılabilmesinin önüne geçebilecek bir tavırdan kaçınılmaya çalışılmıştır. Burada ses özelinde görüşlerine yer verilen Ruggles'in modern öncesi dünyanın içinde yaşadığımız dünyadan daha çok duysal uyararla dolu olduğu iddiasından kaçınıp, daha ziyade bu uyarıların göz ardı edilmesini sorunsallaştırması da böyle bir tavır olarak anlaşılmıştır. Ruggles da mekanın deneyiminde bedeni esas almış ve İslam dünyası şehirlerindeki bahçeler üzerinden mekanın çok-duyumlu deneyimini örneklemiştir. Dünyaya ilişkin işitsel ve diğer duysal deneyimlerin sanatsal araştırmalara konu edilmemesini eleştirmiştir olan Ruggles, görselin ötesindeki duysal deneyimleri anlamak için farklı bir görsel pratiğe ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Çünkü şehirlere has olarak tasarlanmış Müslümanların bahçelerinde/peyzajlarında gözün, bu bahçeleri bütün duysal ihtiyaçları içinde anlamak için burnun, kulakların ve aslında bütün bir hisseden bedenin refakatini talep ettiğini savunmuştur.

Şehri sesleriyle öne çıkarma noktasında İstanbul özellikle önemsenmiş ve burada İstanbul'un seslerine yönelik bir çalışmaya da yer verilmiştir. Pınar Yelmi'nin duysal etkileşimden ziyade sadece ses temelli olarak sunduğu İstanbul çalışması üzerinden

şehrin dini ritüeller, alışverişler, ulaşım biçimleri, eğlenceler, yemek gibi gündelik hayat pratiklerine bağlı estetik nitelik taşıyan karakteristik sesleri, ses manzaraları ifade edilmiştir. Bu anlamda İstanbul, şehrin seslerinin insanın deneyimindeki çeşitliliğini göstermesi bakımından iyi bir örnek olmuştur. Şehirde ses temelli sanatsal deneyime yönelik çağdaş bir örnek olması bakımından burada yer verilen son bir örnek de Max Neuhaus'un Times Square adlı anonim kamusal yeraltı ses enstalasyonu olmuştur. Bu enstalasyon New York gibi katı geometrik tasarımları bakımından çokça eleştirilebilen şehir biçimleri içinde kurulmuş bir ses deneyimi imkanını örneklemesi bakımından önemli görülmüştür. Yapay bir gürültü tasarımı olan bu enstalasyonun yeri Times Square'den geçen insanlar için fiziksellikten metafiziğe açılan bir deneyim alanı imkanı olarak yorumlanmıştır. Sürekli değişen yapısı itibariyle hem mevcut hem de geçici olan bilgiye yer olan bu enstalasyon, gürültü ve metropol arasındaki ilişkiyi sanatsal bir tarzda etkinleştirmekle nitelenmiştir.

Özetle tezin bu son bölümünde, bir yaşam dünyası olarak ele alınagelen şehrin, insanın yaşam deneyimini kullanım gereçleri, mekanları yoluyla kurarken, düzenlerken, biçimlendirirken bu deneyimi estetik bir düzeye taşıyabileceği ya da taşımayabileceği görünür kılınmaya çalışılmıştır. Burada her şehrin aynı mekanlaştırma pratiklerinde, aynı estetik düzeyleri benzer şekilde ortaya çıkarması değil, kendi imkanlarını estetik bir biçime dönüştürme kaygısı taşıyıp taşımadığı önemli görülmüştür. Şehrin sunduğu yaşam dünyası çok yapılı, çok ilişkili, çok kullanımlı bir dünyadır. Bu dünyanın insanın yaşam deneyimini yoksunlaştırmasını, donuklaştırmasını değil, çeşitlendirmesini, zenginleştirmesini ve canlı kılmasını şehrin tarihsel süregelen varlığının her biçiminden beklemek gerekmektedir. Bu çerçevede, şehrin insanın intibakını zorlaştıran dinamizmi yadsınamaz olmakla birlikte aynı dinamizmin farklı imkanları beraberinde getirebileceğine yönelik kavrayışlara açık olma gereği de önemli görülmüştür.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Bu tezde dünyayı insanın yaşam tezahürlerine ya da insanı, insanın dünyasının tezahürlerine bağlı bir biçimde anlamanın ifadesi olan yaşam dünyası kavrayışı, dünya deneyimini betimlerken kullanılan genel çerçevedir. Gündeliklik temelinde anlaşılıp betimlenen yaşam dünyası, insanın gerçek ve olası bütün eylemlerinin, eyleyişlerinin zemini olarak görülmüştür. Dolayısıyla insan bu dünyada gündelik varoluşunu yerleşik biçim(ler)de deneyimleyen bir varlık olarak resmedilmiştir. Fenomenolojide insanın yaşam dünyasında gündeliklik temelindeki eyleyişleri ve bu eyleyişleri bağlamındaki yerlerde betimlenmesine paralel şekilde, nesne denilen varlık türüne yönelik bir anlayış ya da konumlandırma değişiminin söz konusu olduğu da görülmüştür.

Heidegger fenomenolojisi yaşam dünyasına insanın fiili varoluş durumu olan hergünlük temelinde yaklaşmıştır. Dünya-içinde-olan insan, taşıdığı hergünlük karakteri uyarınca bu içindeliği deneyimlemekte, yani içinde ve aşına olduğu bu dünyada meşguliyetleri uyarınca belli yerlerde bulunmakta, belli yer(ler)de ikamet etmek yoluyla hayat sürmekte olan bir varolan olarak betimlenmiştir. İnsanın günlük yaşamdaki davranışlarının çeşitliliği, çalışması, dinlenmesi, yemesi içmesi gibi eylemleri onun dünyayla ilişkilenmesinin tezahürleri olarak anlaşılmıştır. İnsan bu eyleyişleri, ilişkilenmeleri doğrultusunda kendisine bir deneyim sahası kurarak bir çevreye, bir “dünyaya” sahip olmaktadır. Heidegger bu dünyayı insanın içinde yaşadığı, biçim verdiği ve diğer varolanlarla karşılaştığı yer olarak tanımlamıştır. Bu yaklaşım uyarınca nesne olarak nitelenen şeyleri de insanın hergünkü eyleyişlerini, meşguliyetlerini yerine getirebilmesinin imkanları olarak görmüştür. Onların varoluşunu teorik bir bakışa sundukları veri üzerinden değil, yaşam deneyiminin gerektirdiği kullanım pratikleriyle açıklamıştır.

Yaşam dünyası Heideggerci fenomenolojide insanların birlikte ikamet etmek durumunda oldukları paylaşımlı, toplumsal bir dünya olarak resmedilmiştir. Bununla birlikte o, insanı başkalarının içine soğrulmuş durumda iken bir herkesleşme temayülü içine yerleştirmiştir. Bu herkes üstlenilen ve gerçekleştirilen rollerin, normların, pratiklerin ve davranışların bütünü, yani insanın gündelik varoluş biçimini, anlam ufkunu şekillendirici, yönlendirici bir güç olarak anlaşılmıştır. İnsan diğer taraftan gündelik toplumsal dünyadan kopma ya da onu aşma şeklinde değil fakat sahih olma çabasıyla yani kendi anlama sorumluluğunu üstlenmesiyle bu herkesin karşısına ya da dışına da çıkarılmıştır.

Yaşam dünyası mekânsal bir kurulumun, insanın alanı olarak anlaşılmıştır. Mekanın yaşam dünyasını tesis etmesi Heidegger fenomenolojisinde insanın mekanlaştırma eylemiyle açıklanmıştır. Yaşam dünyası, çevreleyen-dünya ya da diğer bir ifadeyle muhit, insanların gündelik eyleyışlerine bağılı mekanlaştırma pratikleriyle kurdukları bir dünyayı imlemiştir. Bu dünyada insanlar ve gereçler soyut, tanımsız yerlerde değıl, insan eliyle kurulan belli fenomenal mekanlarda varlık gösterir şekilde betimlenmiştir. Heidegger fenomenolojisi, mekanın a priori oluşunu insanlarla, gereçlerle dolu bir deneyim mekanının yani muhitin önce gelmesiyle açıklamıştır. Dolayısıyla insan salt doğa durumundan ziyade yerleşim yoğunluğu farklı olabilecek bu tanımlı, yapılı dünyalar/çevreler içine doğan, kendi varoluşuyla bu çevrenin bir parçası haline gelen ve aynı zamanda bu çevrenin, muhitin kurulmasına katkıda bulunan bir varoluş olarak resmedilmiştir. Heidegger mekanın dünyayı tesis etmesini, dünyasını kurmak durumunda olan insanın mekanlaştırma tutumu ile açıklamış, onun gündelikliğine bağılı eyleyışleri uyarınca inşa ettiğı tek tek mekanları da kapsayan daha geniş çevreleyen-mekanı böylesi bir tesis olarak sunmuştur. Bu anlamda inşa etme eylemi, insanın yeryüzü ikametinin, diğer bir ifadeyle dünyanın gündelikliğe dayalı temel ontolojik deneyiminin bir gereğı olarak anlaşılmıştır.

Heideggerci fenomenoloji yaşam dünyasının kurulmasında insanın failliğini hem gereç üretimleri hem de inşai, mekanlaştırıcı eylemler üzerinden görünür kılmıştır. İnsanın dünyasını bu şekilde teorik bir çerçeveden ziyade elleriyle çevresinde kurmak durumunda olan bir varolan ve yaşam dünyasının da böylesi bir inşa alanı olarak resmedilmesi bu tezin temel argümanı olmuştur. Bu dünyanın mekânsal deneyim perspektifini bedenle birlikte ele almak için de Merleau-Ponty'nin yaşam dünyası merkezli beden fenomenolojisi önem arz etmiştir. Merleau-Ponty'de yaşam dünyası insanın bedeniyle kurduğı ya da ona bedeni yoluyla açılan bir dünya olarak tanımlanmıştır. Dünyayla iletişimin aracı görülen bu beden fenomenal yerlerdeki perspektifli varoluşuyla öne çıkmıştır. Merleau-Ponty, nesneye insanın üretiminden ziyade bir biliş noktasından yaklaşmış ve algının perspektifli özelliğini nesnenin insanın dünyasına dahil oluşunun imkanı görmüştür. Bakışa verdiği ağırlıkla birlikte, bir şeye yönelik deneyimde tek tek duyumsal niteliklerin değıl, duyuların birliğinin esas olduğunu vurgulamıştır. Mekan noktasında ise Heidegger'den farklı olarak beden aracılığıyla farklı seviyelerde kurulan mekanlar var saymış ve Heidegger'in ontolojik bir eğilimle açıkladığı inşai mekanları antropolojik bir seviyeye yerleştirmiştir. Bir bedene sahip olmayı ilksel mekana referansla görünür olan mekanları anlama ve değıştirme gücü

olarak anlamıştır. Bu argümanlar uyarınca, Merleau-Ponty’de yaşam dünyası nesnelerin, bir ortamın belirişinin koşulu olan mekansallık ile yine nesneleri bir sis gibi kuşatan virtüel mekanın bileşimi olarak sunulmuştur. Bu virtüel mekana kayıtlı olanakları, mekansallıkları açıp canlandırarak yaşam dünyasını kurma potansiyeli duyumsal, algısal, bilişsel varlığıyla bedene hasredilmiştir.

Merleau-Ponty’nin yaşam dünyasının deneyimlenmesinde bedenin bütüncül varlığını öne çıkarması önemli olmakla birlikte bu betimlemelerde beden evrensel, tek ya da statik bir biçim gibi okunmaya açık görülmüştür. Bölümde Grosz’un görüşleri ile bu okumanın önüne geçilmiştir. Çünkü beden denilen nosyonun ırk, toplum, sınıf, kast ve din gibi birçok çoğul görünümle birlikte düşünülmesi gerekmiştir. Bu farklılıklar mekanlaştırma mantığı açısından önemli olmuştur. Bedene yönelik bu çoklu tasavvur, yaşam dünyası mekanının bu çoklu oluşa ne oranda açık olduğu ya da inşasında bu çoklu oluşun ne oranda gözetildiği gibi meseleleri gündeme getirmek için öne çıkarılmıştır. Grosz’un beden imgesini onu çevreleyen mekanla ilişkilendirmesi ve dolayısıyla bu sınırlar dahilinde bedenin yüzeyiyle temas eden her şeyi bu imgenin bileşenleri sayması da önemli görülen bir diğer husus olmuştur. Bu anlamda beden imgesi, beden ve çevreleyen mekanın ilişkisini, başka nesneler ve başka bedenlerle ilişkileri koordine eden yatay ve dikey eksenler arasındaki ilişkileri içeren bir imge olarak anlaşılmıştır.

Husserl kaynaklı yaşam dünyası nosyonunun Heidegger ve Merleau-Ponty’nin fenomenolojileri çerçevesinde birinci bölümde bu şekilde betimlenmesinde Heideggerci fenomenolojinin kavramsal güzergahları daha fazla esas alınmış ve yaşam dünyası, insanın gündelik varoluşunun çeşitli eyleyişleri gereği anlamlı gereç bütünlükleri üretip kullandığı, mekanlaştırarak ya da inşa ederek biçimlendirip yerleştiği ve deneyimlediği varoluşsal eylem alanı olarak anlaşılmıştır. Yaşam dünyasının tesisini açıklamada Heidegger referans alınmakla birlikte Merleau-Ponty fenomenolojisi de bu dünyada ve ona yönelik farklı mekanlarda varlık gösterenin fenomenal bir beden olarak görülmesi adına referans alınmıştır. Böylesi bir yaşam dünyası betimlemesiyle amaç onu belli bir formda yani şehir formunda ele almanın zemini olmuştur. Bu tez şehrin temelde bir yaşam dünyası/çevreleyen-dünya olduğunu ve dahası şehir(le)de kurulan bu dünyanın kendi özgün tarzınca anlaşılması, betimlenmesi gerektiğini öne sürmüş ve tezin diğer dört bölümünde böylesi bir betimleme ortaya koymaya çalışmıştır. Şehirde gündelik yaşam ve bu yaşamın somutlaştığı mekansallıkların betimlenmesine ayrılan tezin birinci kısmındaki ikinci bölüm, bu amaç doğrultusunda atılan ilk adım olmuştur.

Yaşam dünyası insanın gündelikliğine dayalı temel varoluşsal deneyim sahası olduğundan, şehir tezin ikinci bölümünde öncelikle kendine özgü bir gündeliklik ve onun eyleyici faillikleri özelinde betimlenmiştir. Burada Lefebvre devlet tarzı güç mekanizmalarının gündeliklik üzerindeki failliğini görünür kılmış, diğer taraftan da şehrin gündelik yaşamının tüm sistematikleştirme, belirlenebilir olma çabalarına direnen yönüne işaret etmiştir. Dolayısıyla şehirde gündeliklik tanımlı deneyimlerin sahnesi olmanın ötesine uzanan, bir sistem içinde tanımlanıp tüketilemeyen tarzdaki deneyimler yumağı olarak anlaşılmıştır. Bu çelişik ve çok yüzlü sahneleriyle birlikte gündeliklik, şehir yaşamını etkin ve sürekli kılarken şehre her şeyin onda kesintisizce değiştiği, yaşamın ve şeylerin yinelenerek yeniden üretildiği durmak bilmeyen bir oluşum görüntüsünü veren yön olarak tanımlanmıştır. Hem karmaşık hem de bütünsel yapısıyla gündelik yaşam burada şehrin dinamizminin kaynağı ve aynı zamanda şehri bütünlüklü bir deneyim mekanı olarak okumanın imkanı görülmüştür. Bu doğrultuda Lefebvre'in bedeni insanın evi değil, şehri olarak gören görüşü de esas alınmıştır. Bu metafor şehrin insanın ihtiyaçları, yetileri, duyguları ve düşünceleri ile çok yönlü ve katmanlı varoluşunu yansıtmakta evden daha fazla şey söylemesi olarak anlaşılmıştır.

Şehirdeki gündelik yaşamın karmaşık bir eyleyiş alanı olduğuna yönelik düşünce, Micheal de Certeau'nun gündelikliği alışkanlık, tutum ve uygulamalar bağlamında ve erkin failliğine paralel gelişen kullanıcının failliği üzerinden betimlemesinde de görülmüştür. De Certeau, şehrin böylesi bir eyleyiş çeşitliliği sunmasını şehrin sakinlerinin sergiledikleri pek çok alışkanlık, tutum ve uygulama ile açıklamış, şehirdeki gündelik yaşamın birbirine eklemlenen çeşitli deneyimler dahilinde düşünülmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bu çerçevede şehirdeki gündelik yaşam, katı bir işleyişten ziyade ince yaratıcılık anlarını kendi yumağı içinde barındıran, insanların kendiliğindenliğinin ve yaratıcı enerjilerinin bir erk anlayışı içinde eriyip kaybolmadığı bir oluşum olarak resmedilmiştir. Bu resim şehirde gündeliklik bağlamındaki üretici, biçimlendirici failliğin çoğulluğunu gözetme gereği olarak anlaşılmıştır. De Certeau, şehrin planlanmış ve okunabilir (yukarıdan bakış) açık ve net bir metin olduğu kadar sakinlerinin deneyimleri yoluyla üretilen/yazılan eğretilmeli bir metin olduğunu söylerken bu sakinlerin mevcut düzeni onayabilen, reddedebilen ya da dönüştürme imkanlarını da ortaya koyabilecek çeşitli deneyim seçenekleriyle şehrin üretiminde/kurulmasında oynadıkları aktif rolü görünür kılmıştır. Özetle şehir(le)de kurulan yaşam dünyasına gündeliklik temelinde bakıldığında, onun çoğulcu bir eyleyişe mekan olmasına bağlı olarak çoğulcu bir üretimle kurulduğu görülmüştür. Yine bu çoğul

faillik, şehrin taşıdığı gündelik hayat akışının karmaşık, dinamik, çok yönlü veçheler içermesi dolayısıyla sistematize edilemez bir deneyim akışı, oluşumu olmasının sebebi sayılmıştır.

Bölümde gündelikliğin şehre özgü biçimine yönelik bu yargılar yanında, gündelik yaşamın mekanlaştırma/mimarileştirme pratiklerine bağlı tesis edilmesi olgusu da şehir tarzınca ortaya konmuştur. Tarih boyunca kurulan şehirlere inşai biçimler noktasından bakıldığında kendi çevreleyici sınırları dahilinde birçok farklı şehir mekanının ya da birçok farklı yaşam dünyasının kurulduğu görülmüştür. Kendine özgü mekânsal formlarıyla Çatalhöyük, sokakları ve caddeleri olmayan şehri örneklerken, çevreledikleri mekanların çeşitliliğiyle İndus Vadisi şehirleri bilinen ilk planlı şehirleri örneklemiştir. Bu şehirler sağlam evleri, düzenli caddeleri, kanalizasyon sistemi, hidrolik mühendisliği, baraj ve bentler, kayalara oyulmuş su depoları, hava soğutmalı mimari, yukarı ve aşağı mahalleler, tahkimatlar ve metalürji fırınlarının yakınlarına kurulmuş işçi mahalleleriyle tarihteki şehri yansıtmışlardır. Birinci yüzyıl Roma'sı ise temiz su ve atık su sistemleri, iyi inşa edilmiş yol ağları, iyi çalışan güvenlik birimleriyle nitelenen bir şehri örneklemiştir. Bu şehir, döneminde bazilika, pazar meydanları olan agoralar, amfitiyatro, hamamlar, zafer takları, mozoleler ve Pantheon gibi mekanları çevrelemiştir. Daha yakın tarihli Kahire peyzajı kapılar, semtler, mahalleler, sokaklar, geçitler, pazarlar, cami, medrese, han, hamam, köşk, saray, hazine, hapishane, çarşı, köprü ve ev gibi mekansallıklarla örülü bir şehir mekanını yansıtmıştır.

On dokuzuncu yüzyılla birlikte şehir mekanının yapısını ve bu alandaki gündelik pratikleri etkileyen değişimlerin yaşandığı, farklı sınır durumlarının ve mekânsal somutlaşmaların ortaya çıktığı görülmüştür. Opera-tiyatro binalarıyla, pasajları, sergi ve müze galerilerinin inşai formlarıyla ve gece hayatını aydınlatan ışıklarıyla erken modern Paris, sürecin değişimlerini yansıtarak şehir olmayı kendi tarzınca görünür kılmıştır. Yine de dönemin yoğun yapılaşma gösteren yeni megapollerinin binaların boyutu ve mimarisiyle, havanın kokusu ve temizliğiyle, yaşam biçimi, ortam, ışık vb. görünümüleriyle birbirinden farklı tipolojiler olarak nitelenmeye devam ettiği vurgulanmıştır. Şehirlerin dönüşüm dinamizminin sürdüğü ama büyümesinin pratikte belli oranda bittiği yirminci yüzyılda şehir inşasında modern mekan, yok-yer, sanal mekan ve küreselleşme şeklinde sıralanabilecek mekanlaştırma pratiklerinin belirleyici olduğu görülmüştür. Örneğin modern mekan rasyonel, geometrik, soyut, işlevsel, matematiksel ve transparan bir karakteri yansıtan mekanları tanımlamak için kullanılmıştır. Bu yeni nesil mimarlık, mevcut şehir mekanıyla diyalog kurmaktan uzak,

çevresel koşulları dikkate almayan ve hatta reddeden bir tavırla özdeşleşmiştir. Bu mimarlık geçmişteki mekansallaştırma pratiklerinden kendini arındıran, soyut form üzerine kurulu, işlevselliğin ve teknolojinin dilinin öne çıkarıldığı bir mekanlaştırma pratiğini incelemiştir. İdeal şehri tasarlama arzusundaki bu pratiğin vaatleri mükemmellik, netlik, kesinlik ve çelişkisizlik olmuştur. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren soyutlamanın değil ilişkilerin dikkate alındığı bir mekan kavrayışı ve mekanın bu ilişkiler uyarınca anlaşılmasına bağlı yorumların ortaya çıktığı görülmüştür. Örneğin Auge, çağdaş metropol mekanlarını sorunsallaştırırken yok-yer kavramını kullanmış ve bu yerleri fiziki koşullara sahip ama yere aitlik hissini taşımayan mekanlar olarak yorumlamıştır. Herhangi bir yerde/hiçbir yerde olma durumu olarak anlaşılan yok-yer kavramı, modern metropoliten dünyayı ve içindeki yeni mekansallıkları açıklamak için kullanılmıştır. Ekspres kara ve demir yolları, köprülÜ kavşaklar, havaalanları, büyük alışveriş merkezleri gibi mekanlar yok-yerler olarak nitelenmiştir. Yirminci yüzyılda mekânsal deneyim sahasına dahil olan bir diğer pratiğin dijital mekan olduğu görülmüştür. Sanallık bu yüzyıl sonu itibariyle mekanın deneyimini farklı tarzlarda dönüştüren, çeşitlendiren bir etken olmaya başlamıştır. Teknolojik gelişmelerle birlikte inşai mekan ile dijital mekan yer değiştirebilir hale gelmiştir. Dijital mekanlar form gibi mekânsal niteliklere sahip olmalarına karşın, insanlararası karşılaşma deneyimlerini ve gündelik hayata yönelik farklı pratikleri kendi tarzınca belirlemeye başlamıştır. Bu etkenler doğrultusunda bakıldığında yirminci yüzyıl şehri genişleyen ölçekteki çevreleyiciliğiyle soyut, geometrik, bağlamsız mekanlarla ve yine daha ileri inşai formlar olan yok-yerlerle, banliyölerle ve dahası çeşitlenmesi hızla süren dijital mekan deneyimleriyle örölü bir tipoloji sunmuştur. Bazı şehirler, tarihi kuruluşunun geriye uzanış serüvenine göre hem geçmişten gelen mekânsal formları hem de yüzyılın getirdiği bu formları birlikte görünür kılmaktadır.

Yirminci yüzyılda şehir mekanının dönüşümünde, inşasında ve dolayısıyla kavranmasında küreselleşme fenomeninin ayrı bir belirleyiciliğe sahip olduğu görülmüştür. Küresellik şehirlerin çevreleyici karakterinin aşırı genişlemesi anlamına geldiği gibi kapitalist olmakla nitelenen küresel şehir formlarının yeryüzünün tamamına yayılması anlamında da kullanılmıştır. Bununla birlikte küreselleşme olgusunun ya da söyleminin beslediği genişlemenin sınırsızlığı duygusuna karşın bu tez insanların gündelik yaşamının yerel, tekil ve özgün olgularla, mekanlarla çevrelenmeye devam eden yönünü dikkate almayı incelemiştir. Küresellik burada daha ziyade ikinci anlamıyla öne çıkarılmıştır. Çünkü günümüzde kapitalist şehrin ufkuna sıkışan şehir yerleşiminin,

mekânsal biçimiyle dahi olsa “başka-yer”i ya da farklı yaşam dünyalarını ifade edecek anlamlarından uzaklaşmakta olduğuna dikkat çekme ihtiyacı duyulmuştur. Bütün bu tartışmalar doğrultusunda bakıldığında şehir dediğimiz olgunun hem sınır anlamındaki çevreleyiciliği bakımından hem de kendi içindeki mekansallaşma pratikleri açısından dinamik bir yapıda olduğu görülmüştür. Bununla birlikte, daha bilinen ilk örneklerinden itibaren şehrin yoğunlaşmış mekânsal formların çevreleyici mekanı olageldiğini söylemek mümkündür. Bu mekânsal formların yerine getirdiği işlevler farklı formlara taşınmış ya da taşınabiliyor olsa da bu formlara eklenen yeni biçimler olsa da ya da mekanı deneyimleme biçimi, biçimleri teknik vb. etkenler tarafından dönem dönem dönüşüme uğrattılıyor olsa da bölümde şehrin yoğunlaşmış mekânsal formların çevreleyicisi olmaya devam ettiği ileri sürülmüştür.

Yaşam dünyası kavrayışı ve bu kavrayışın şehir biçimine dönüştürülmesi şeklinde ele alınmış olan bu birinci kısım dahilindeki iki bölümden sonra, tezin ikinci kısmındaki üç bölüm şehre özgü bu gündeliklik ve mekanlaştırma pratiklerini kuran, düzenleyen, oraya yaslanan yaşam dünyası deneyiminin kurucu veçhelerini göstermeyi amaçlamıştır. Etik, politik ve estetik şeklinde belirlenen bu üç veçhe, şehrin bir yaşam dünyası olarak kurulmasındaki çoğul faillikleri, bu dünyanın betimlenmesinin getirdiği yeni kavramsal belirlenimleri ve dolayısıyla deneyimleri görünür kılmıştır. Etik düzeyde kurulan deneyim imkanlarının, alanlarının, failliklerinin betimlendiği üçüncü bölüm, şehrin kurduğu ya da şehirle kurulan yaşam dünyası deneyiminin yetkinliğinin etik bir inşa ile özdeşleştiğini göstermiştir. Fenomenal betimlemede çevreleyen-dünya insanın başkalarıyla birlikte varolduğu paylaşımlı bir dünya olarak resmedilmişti. Üçüncü bölümde görüşlerine yer verilen Levinas, *Ben* ve *Başkası* arasındaki yüz yüze ilişki deneyimini açıklama noktasında her şeyi varlık ufkunda bilmeye ve anlamaya çalışan ontolojinin esas alınamayacağını, bu ilişkinin “varlıktan çıkmanın imkanı”nı sunan metafizik/etik bir çerçevede anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu düşünce uyarınca etik, başka(sı) ile karşılaşma ya da başkasını buyur ediş deneyiminin ifadesidir. Levinas, başkasına yönelik gündelik alicenap ve iyi niyetli eylemlerin etik bir çerçevede anlaşılması gerektiğini, bu anlamda insanın en küçük ve klişe eylemlerinin dahi etiğe tanıklık ettiğini belirtmiştir. Dahası, moral-politik düzenin de etik bir temele dayanması gerektiğini düşünmüştür. Etik ihtiyacını insanın dünya-içindeki-varlığının onu başkasına açmasına dayandıran Levinas’ın bu ihtiyacı doğru tespit ettiği düşünülmüştür. Bununla birlikte etiğin kapsadığı başkalıklarla kimleri kastettiğinin belirsizliği onun düşüncesinin şehrin ahlakiliği ile örtüşme sorununu ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla

burada ben ve başkası arasındaki ilişkinin ahlakiliğine yönelik Levinasçı perspektif bu ilişkiyi en dinamik ve yoğun biçimiyle var eden mekanın şehir olduğunu işlemekte kullanılmıştır. Bu doğrultuda şehrin, ahlak/etik ihtiyacının kendini en yoğun biçimde gösterdiği mekan olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü insanın yaşam dünyasını şehir mekanı formunda deneyimlemesi sürekli başkasına açılması, başkasıyla karşılaşması anlamına gelmektedir.

Şehrin ahlaki/etik deneyim imkanları çerçevesinde ele alınmasında, konukseverlik kavramı özelinde görüşlerine atıf yapılan Derrida, etiği Kant'ın koşullu ve Levinas'ın koşulsuz konukseverlik anlayışının ikilemine yerleştirmiştir. Bu anlamda hakkı, ödevi ve politikayı pas geçen konukseverlik ile sınırlarını hukukun ve bir ödevin çizdiği konukseverlik arasındaki ikilemin kaçınılmazlığını, birinin diğerini bozmasının her zaman mümkün olduğuna ve bunun yok edilemezliğini görünür kılmıştır. Derrida, sorumluluğun her zaman tekil bir başkalığın çağrısıyla davet edilmesine karşın bu çağrıya verilecek sorumlu bir yanıtın yasalar ve kurallar, talimatlar ve usuller talep ettiğini düşünmüştür. Bununla birlikte ötekinin tekilliğinin her zaman etiği inşa eden genel yasaları ve talimatları parçalayabileceğini belirtmiştir. Derrida etiği genel ile tikel arasındaki gerilimde ortaya çıkan tavırla açıklamıştır. Politik olanın/devletin etik olanı, yani başkasını görünmez kıldığı noktasında Levinas'la hemfikir olmasına karşın, Derrida atıfta bulunduğu konukseverliğin açmazlarının politiko-etik sorumluluğun açmazları olduğuna dikkat çekmiştir. Bu açmazlarla birlikte konukseverliği insanlara, ailelerine, ülkelerine ve hatta bunların tanımlanmasını sağlayan özdeşlik ilkesine yönelen bir riskin bedeline kadar genişletilebilir bir deneyim olarak tanımlamıştır. Konukseverlik tartışmalarının şehir açısından önemi, şehrin *gelen*'e açık bir mekan, dolayısıyla bir buyur ediş mekanı olmasından ileri gelmiştir. Mülteciler, ziyaretçiler ve hatta turistler, geçici veya kalıcı gelme arzusundaki birçok insan için şehirler bir imkan alanıdır. Göçmenler özelinde bakıldığında, bu insanlara karşı geliştirilecek tutumlarda şehrin sakininin ve o şehrin sınırlarından sorumlu güç merkezlerinin ahlaki olanla politik olan arasındaki gerilimde konumlanan faillikleri söz konusudur.

Şehrin bir yönüyle ahlaki/etik bir inşa mekanı olduğuna yönelik bu kavramsal tartışmalar somut şehir mekanlarına taşındığında, mekânsal yakınlığın, aynı mekanları paylaşmanın getirdiği komşuluk ilişkisi, ilk başkalık deneyimi olarak öne çıkmıştır. Hem paylaşmayı hem de çatışmayı içinde barındıran potansiyelleriyle komşuluk bağı, vatandaşlık ya da kamusal alan bağından farklı olarak etik/ahlaki bir bağı nitelemiştir. Bu bağ özelinde bakıldığında şehir insanı dört bir yandan saran mekanlarıyla komşuluk

bağını yadsımdan ziyade, dinamik bir şekilde kuran, arttıran inşasıyla belirgin kılınmıştır. L'Heuillet şehirde üst komşu, karşı komşu, yan komşu ve alt/dışarıdaki komşularla sarılı oluştan hareketle bu düzeylerin her birinde dışlanmaya, ayrıştırmaya, yoksulluğa, onsuz komşu statüsü taşımanın mümkün olmadığı evsizliğe ve çeşitli eşitsizliklere bağlı olarak farklı ahlaki kaygıların gözetilmesinin gereğine işaret etmiştir. Küreselleşme ile ortaya çıkan şehirlerin mahalleleri kendi tarzınca yeniden üretmesinden dolayı günümüzde komşuluğun ortadan kalktığını değil, daha da arttığını vurgulamıştır.

Şehir(le)de kurulan yaşam dünyası deneyiminin ahlaki boyutu komşulukla ya da müşterek, bitişik mekanların varlığıyla sınırlı görülmeyle şehirdeki daha geniş mekânsal perspektiflere taşınmıştır. Richard Sennett bir bütün olarak şehir mekanının ve onun belli mekânsal öğelerinin birlikte yaşamı biçimlendirme potansiyelini tartışarak bu ahlaki boyutu şehrin bütününe yaymıştır. Sennett, şehri, öznel yaşamın farklı biçimlerinin yani farklı çağların, ırkların/bedenlerin, sınıfların, yaşam tarzlarının, yeteneklerin caddelerde ve binalarda birbiriyle doğal olarak iç içe girebildiği yer olarak tanımlamıştır. Bunun anlamı şehir(le)de kurulan yaşam dünyası deneyiminin şehrin bu yönüyle örtüşen, ona cevap veren bir mekan inşası mantığı gerektirmesidir. Sennett, özelde Yahudilerin birbiriyle olan ilişkisini düzenlemeye yönelik bir kaygıya hizmet eden Levinas'ın etik fenomenolojisini eleştirmiş ve yakın/uzak başkası/yabancı gibi figürlerin şehrin karakterleriyle örtüşmesi, yani yürütülen ahlaki tartışmanın şehrin doğasıyla uygunluğu sorununa işaret etmiştir. Başkasının/yabancıların şehrin karakterleri olduğunu belirten Sennett, şehrin görsel yetkinliğini gözün vicdanını uyarma yetkinliğiyle özdeşleştirmiştir. Bu yetkinlikten uzak gördüğü modern şehrin kişisiz, yabancı ve soğuk görünümlü mekanlarının arkasındaki ahlak, inanç ve düşünce dinamiklerini Hristiyanlığın şehir inşa etme noktasındaki ahlaki çıkmazları olarak yorumlamıştır. Burada çağdaş mekandaki duysal yoksunluk ahlaki bir sorun olarak anlaşılmıştır. Şehirle çelişen bu mekan mantığının yirminci yüzyıl itibariyle, daha diklemesine ve daha evrensel olan gökdelen biçiminde varlığını sürdürmekte olduğuna işaret edilmiştir. Sennett'in, karmaşıklığın ve farklılığın yadsınması olan gökdelen formunun yanı sıra Heidegger'in kulübe ya da Kara Orman evinin ve gettoların da farklılıkları, karmaşıklığı yadsımının biçimleri olduğuna yönelik görüşleri Heidegger'in bu bağlamdaki mekan düşüncesinin şehirle çatıştığını görünür kılmıştır.

Şehir mekanının ahlaki deneyimi noktasında görüşlerine yer verilen Levinas ve Derrida'nın, L'Heuillet ve Sennett'in tartışma zeminlerini besleyen bir şekilde Batı dünyasında mevcut olan güçlü bir yabancı/öteki algısının varlığı olmuştur. Bölümde diğer

taraftan farklılığa/başkalığa ve yabancılığa yönelik böylesi bir vurguyu taşıma zorunluluğunun olmadığı ya da bütün insanların böylesi farklılık ve yabancılık algılarıyla ve onlardan doğan pratiklerle varlık göstermedikleri ortaya konmuştur. Burada Müslümanların inşa ettiği Yakın Doğu şehirleri, Endülüs şehirleri özelinde, dünyaya bakışla, ahlaki temel üzere geliştirilmiş hukuksal uygulamaların varlığıyla ilişkili gelişen birlikte yaşam pratiklerinde içerili farklı bir yabancı algısından söz edilmiştir. “Şehrimizdeki yabancılar” ibaresinin dillerinde karşılığı olmayan bu coğrafya insanları, Thomas Bauer tarafından dünyaya entegre olma kabiliyeti yüksek, dünyaya sakin bir bakışla yaklaşan ve zayıf bir yabancılık algısına sahip insanlar olarak nitelenmişlerdir. Bauer, betimlediği toplum insanların şehirdeki gündelik yaşamlarında yabancılarla kurdukları rahat tavırlı ilişkileri açıklayan bu dinamikler olduğunu belirtmiştir. Bahsi geçen toplumlardaki yabancı (*Garip*) algısı ya da deneyimi soyla, ırkla ve dinle ilgili olarak kişiye dışarıdan bir gözlemci tarafından atfedilen bir özellik olmayıp, kendisini bulunduğu yerde yabancı hisseden kişinin yaşadığı duygusal yoksunluk halini tanımlamıştır. Bauer, Arap-İslam kültüründe yabancılık algısının, “yabancı” ile “düşman” arasında yakın bir dilsel ilişkinin bulunduğu birçok başka kültürden farklı şekilde, oldukça zayıf bir algı olduğunu ifade etmiştir. Her toplum kendi kimlik inşasında bir iç ve dış ayırımına ihtiyaç duymakla birlikte bu iç dış ayırımının hukukla farklı deneyimlere dönüştürülmesi mümkün olmuştur. Bauer’in betimlediği toplumlarda İslam yegane fikri çerçeve olurken, başka dinlerin mensupları bu çerçeveye şehirde entegre yaşadıkları için dahil olmuşlar, diğer yandan kamusal topluluğun dini temelini paylaşmadıkları için dahil olmamışlardır. Fark, bu yolla toplumun tanınmış unsuru ve dolayısıyla düzenin parçası haline getirilmiştir. Bauer Batıda mevcut hukukun ise aynı etkiyi ortaya çıkarmadığı gibi ait olanla olmayan arasına keskin bir ayırım çizgisi çektiğini öne sürmüştür. Bu bağlamda Hallaq da Müslümanların aslında kapsayıcı bir ahlaki kaynak tarafından on iki yüzyıldan fazla bir süre paradigmatic olarak yapılandırılan ve somutlaştırılan bir hukuk kültürünü deneyimlediklerini ifade etmiş bu kültürde ahlak ile hukukun ayrılamazlığına dikkat çekmiştir.

Bölümdeki komşuluk, farklılık, başkalık, yabancı, öteki, mülteci, konukseverlik, açılma korkusu, biraradalık gibi kavramlar etrafında kurulan tartışmalar şehrin birlikte-varoluşu kendi tarzınca tesis eden en katmanlı yaşam dünyası formu olduğunu ortaya koymuştur. Bütün bu tartışmalar şehirde konumlanmanın bedensel bir konumlanışın ötesinde ahlaki bir konumlanma olduğunu göstermiştir. Ahlaki düzeydeki bu konumlanış, şehirde ikamet etmenin yoğun bir başkalıkla yaşamak ve dolayısıyla müşterek alanlarda

kişinin yaşamının sürekli bir ihtimam gösterme ve görme ihtiyacı üzerinden şekillendiği anlamına gelmiştir. Ahlaki davranışı yapılandıran motivasyonların ne olduğu noktasında farklı görüşlerin, deneyimlerin olduğu görülmüştür. L'Heuillet yabancılığı bir başkalık olarak yorumlayıp etik ilişkiyi nezaket kuramı temelinde deneyimlemeyi mümkün görürken, Sennett farklılıkları zenginlik olarak görme ya da duygudaşlık üzerinden bir etik kaygı güdülebileceğini düşünmüştür. Levinas'ın etik sorumluluğu Tanrı'ya duyulan sorumlulukla özdeşleştirmesi de etiği metafizik bir temelde kurma yoludur. Bu farklı düşüncelerin varlığı şunu göstermiştir: Şehrin bir yaşam dünyası olarak kurulmasında ahlaki düzeyin tesisi şehrin olgusal varlığıyla örtüşen bir ahlak düşüncesi talep etmektedir. Dolayısıyla ahlak, dilsel şekilde etkin biçimde tanımlanmış ya da temellendirilmiş olmakla garanti altına alınabilir değildir. Bu düzey pratik deneyimde, şehrin farklılıklarıyla birlikte kurulabilmiş olmakla ilgilidir. Bauer ve Menocal'ın dünyaya bakışları, taşıdıkları yabancı algısı ve ahlak temelli hukuksal yapılarıyla dikkat çektiği toplumların öne çıkması şehrin deneyiminin bizzat öyle kurulmuş olmasıyla ilişkilidir. Bu tezin argümanlarıyla ifade edilecek olursa, bu toplumlar şehir inşasında ahlaki düzeyi tesis edecek şehrin mantığıyla örtüşen din temelli bir ahlaki düşünce potansiyeline sahip görülmüşlerdir.

Tezin ikinci kısım dahilindeki dördüncü bölümü, şehrin bir yaşam dünyası olarak kurulmasındaki politik deneyim imkanlarını, alanlarını, faillikleri ele almıştır. Şehir inşasındaki politik düzey insanın güvenlik ve özgürlük etrafındaki varoluş kaygısına dayanmakla birlikte, bölüm bu düzeyin kurulma biçimlerinin güvenlik ve özgürlükle sınırlandırılmayan daha geniş bir perspektife karşılık geldiğini ortaya koymuştur. Bu perspektifte Heidegger'in yaşam dünyası deneyiminde betimlediği gündelik kullanım gereçlerinin üretimi, mekanlaştırma pratikleri ve insanın içine doğduğu kamusal yorumlanmışlık gibi nosyonlarda iktidar mekanizmalarının belirleyici, yapılandırıcı/kurucu etkisi yer almıştır.

Şehrin politikliği tartışmalarında görüşlerine yer verilen Aristoteles, en yüksek iyiyi amaçladığını düşündüğü insanın bu mutluluğa erişmek için erdemli bir karakter inşasına ihtiyacı olduğunu ve bunun da politik toplum içinde ve dolayısıyla şehirde mümkün olduğunu düşünmüştür. Şehrin böyle bir yetkinliği kendisinde taşıması, onun diğer birlikteliklerden farklı olarak iyi yaşam adına kurulmuş olmasına dayandırılmıştır. Bu politik birliği bir arada tutan bağ olarak uhuvvet ve adalet gösterilmiştir. Dolayısıyla şehir sakininin mutluluğu bu şehrin aynı zamanda kendine yeter ve iyi yönetilen (mutlak adalete uygun), iyi yasalarla idare edilen bir şehir olmasıyla ilişkilendirilmiştir.

Aristoteles'te yaşamı iyi kılmanın ifadesi olan politika canlı, konuşmaya dayalı ve her anlamda kitlesel bir etkinliği tanımlamıştır. İnsanın işlerine getirdiği düzen açısından devletin ve toplumun etkinliklerinden ayrı görülen bu etkinlik politik alana hasredilmiştir. Aristoteles'in *Politika*'sında şehir, merkezi ya da agorasıyla, spor salonu, tiyatrosu, halk meclisleri ve mahkemeleriyle insanlar arası etkileşimin ve düşünce alışverişinin geliştirileceği zengin toplumsal etkinliklerin mekanlarıyla resmedilmiştir. Bu politik mekanlar insanlar arası etkileşimin zenginleştirilmesinin, etik ve düşünsel anlayışın teşvik edilmesinin ve dolayısıyla insan karakterinin gelişimi ve eğitiminin zemini görülmüştür. Aristoteles'in politik alanı, Arendt'te insanın gündelik yaşama bağlı özgürlüğünün tezahürü sayılmıştır. Dolayısıyla politik olarak temin edilmiş bir kamusal alanın yokluğu, özgürlüğün kendisini görünür kılacak mekandan yoksunluk olarak anlaşılmıştır. Bu anlamda iyi yönetim güvenlikten ziyade özgürlük politikalarının varlığıyla özdeş kılınmıştır. Politik yaşamın varoluş nedeninin özgürlük olduğunu düşünen Arendt'te, Yunan *Polis*'i böyle bir tezahür mekanını ortaya çıkaran “yönetim” olarak tanımlanmıştır. Tezin burada önemli gördüğü nokta, böyle bir idealizasyondan ziyade şehirle özdeş kılınmış bir toplum düşüncesiyle bu toplumun deneyim alanının mekânsal örüntülerinin birbirine bakan yönü olmuştur.

İbn Haldun, geliştirdiği toplum ve buna bağlı siyaset düşüncesinde toplumsal oluş ve mekanlaşma pratiğinin iç içe geçişini ortaya koymuş bir başka isimdir. İbn Haldun'da asabiyet temelli toplumsal eylemin en yüksek görünümüne devlet ve dolayısıyla şehir kurmakla eriştiği görülmüştür. Devlet ya da otorite birlikte varolmanın imkanı ve sürekliliği açısından toplumsallığın bir koşulu olarak anlaşılmıştır. Çünkü insan toplumsal dayanışma içinde olduğu insanlar kadar kendisini onlar karşısında korumak durumunda kalacağı insanlarla da karşılaşma açıklığında yaşayan bir varlıktır. İbn Haldun'da şehir şanı, refahı, rahatı ve sükunu arzulayan bir toplumun bu arzularının, hallerinin onda mekânsal karşılıklarını bulduğu ikamet alanı olarak betimlenmiştir. Burada devlet ya da iktidar olgusu, şehir hayatının bir gereği olarak sunulduğu gibi şehir de yönetime/devlete erişmiş toplumların ihtiyaç duyduğu nihai mekan olarak sunulmuştur. İbn Haldun, Aristoteles'e benzer şekilde, şehirdeki yönetime tabi insanların karakterlerinin gelişimi ile o yönetimin adil ve hatta refik olması gereği arasında doğrudan bir bağ kurmuş, tahakküme, korku ve zorbalığa dayanan yönetimleri bu yönetim biçiminin karşısına koymuştur. Üçüncü bir yönetim biçimi olarak da insan karakteri üzerinde sınırlı bir olumsuz etkisinin olduğunu düşündüğü doğrudan zorbalık sergilemeyen, çocukluktan itibaren terbiye ve eğitim yolunu tercih eden yönetimin

varlığına işaret etmiştir. İbn Haldun dönemi özelinde bakıldığında saray, kale, tahkimat, cami, hapishane ve darphane gibi yapılar, meydan, polis kuvveti, vergi tahsili gibi uygulamalar devletin şehrin gündelik hayatındaki tezahürleri sayılmıştır. Yine dönem şehirlerinde devletin suyun temini, caddelerin bakımı gibi noktalarda şehrin içinde üstlendiği sorumluluklara işaret edilmiştir. Tarihsel perspektiflere sahip bu tartışmalar doğrultusunda modern dönem iktidar işleyişi ve bu işleyişin mekânsal tezahürlerine bakıldığında, modern biçimiyle şehrin inşasının yoğun bir politik düzey ya da iktidar ilişkisi içerdiği görülmüştür.

İktidarı insanın yaşam dünyası deneyiminin bir parçası gören Foucault, onu varoluşa, bedenlere ve gündelik hayata uzanabilen bir fenomen olarak betimlemiş ve bu doğrultuda modern iktidarı baskı, dışlama, sansür ve engelleme gücü olarak değil, insanların mümkün eylem alanını yapılandırma gücü olmasıyla öne çıkarmıştır. Foucault, İbn Haldun’la benzer şekilde, iktidarın toplumun üzerinde olan ve radikal olarak ortadan kalkacağı tasavvur edilebilen dışsal bir yapı gibi anlaşılmaması gerektiğini belirtmiştir. Fakat burada modern devleti farklı kılanın çok sayıdaki iktidar ilişkisini kendinde toplayarak insan üzerindeki daha etkin bir güç olduğu görülmüştür. Yaşam ve beden üzerinde kurulan bu etkili iktidarın işleyişi biyopolitika kavramı etrafında anlaşılmıştır. Liberal iktidarın işleyişi olan biyoiktidarda politika “iyi yaşam”dan ziyade “yaşam”ı tesise yönelmiştir. Dolayısıyla biyopolitik iktidarda özgürlük üretimi ve güvenlik söylemi yaşamı dışarıdan yönetmenin değil ilahi, doğal ya da ahlaki bir yasa kaygısı gütmeksizin ona içeriden şekil vermenin dinamikleri olmuştur. Süreçsel olarak disiplin toplumu, güvenlik toplumu ve tüketim toplumu gibi çeşitli nitelemelerle anılan biyoiktidar toplumlarının yönetimi, bir mekan mantığı ve bu mantık doğrultusunda kurulan mekanlarda söz konusu olmuştur.

Liberal yönetimin iktidar tekniği olan panoptikon, gözetleme teknolojisi olarak birçok farklı mekanın düzenlenmesinin mantığı olmuştur. Bedenin farklı biçimlerde kuşatıldığı, disipline edildiği biyoiktidarda öne çıkan politik mekanlar okullar, hastaneler, kışlalar, atölyeler, siteler gibi mekanlar olmuştur. Modern disiplin iktidarı açısından bakıldığında şehir, hem tek tek panoptik mekanları içinde barındıran bir mekan hem de kendisi bütünüyle kadraja alınıp düzenlenmek/kontrol edilmek istenen bir mekan olarak karşımıza çıkmıştır. Biyoiktidarın da bir mimarlık anlayışı çerçevesinde varlık gösterdiğinin vurguladığı bu tartışmalarla dikkat çekilmek istenen husus, her toplumsallığın mekansallık üretimiyle paralel bir tesisinin söz konusu olduğudur. İster

modern, ister seküler ister dindar ya da başka biçimlerde varolma deneyimi, mekanik bir üretim tarzı olarak anlaşılmaması kaydıyla mekânsal örüntülerden bağımsız değildir.

Biyopolitik iktidarın politik inşai alanları, temelde disipline bağlı özneleştirme noktasında okul, hastane, hapishane, fabrika vb. gibi tek tek mekanlar, nüfus ya da toplumsal ölçekte bakıldığında da planlamaya tabi olan topyekun şehir mekanıdır. Bu iktidarın günümüzdeki işleyişi de dikkate alındığında imar kanunu değişiklikleri, soylulaştırma, gettoları kapsayan dönüşüm uygulamaları, yerel yönetimlere bağlı park, köprü, sokak ve cadde mekanlarına yönelik uygulamalar; hastane, hapishane, yetimhane, okul ve kampüs gibi disiplin mekanları; fabrika, atölye, ofis ve plaza gibi üretim mekanları; tiyatro, stadyum, park vb. gibi sosyal alanlar; savaş ve terör kaynaklı yerinden edilmeler politik deneyim olgusu/mekanı olarak karşımıza çıkmıştır.

Bölümde Foucault'dan farklı olarak yasaklayan, yoksun kılan, öldüren bir biyoiktidar mantığına ve bu mantığın ürettiği mekan ve mekanlara da yer verilmiştir. Modern iktidarın kendisinde tezahür ettiği bedenin çıplak hayat olduğunu ve bu iktidarın daha ziyade istisna belirleme gücü üzerinden işlediğini düşünmüş olan Agamben, Foucault'da olduğu üzere hastanelere ve hapishanelere değil, kamp mantığı taşıyan mekanlara dikkat çekmek durumunda kalmıştır. Agamben'de kural olma eğilimindeki istisna aynı zamanda bir mekan politikasına, bir mekan formu ya da mantığına karşılık gelmiştir. Foucault'nun panoptikonundan farklı olarak Agamben kampa işaret etmiştir. Bunun Agamben'deki anlamı Batı siyasetinin paradigmatic olarak şehir değil, kamp üretmeye dönük bir siyaset olduğudur. Kamp istisna durumunun kurala dönüşmesi sonucu açılan paradoksal bir mekandır. Daima ölüm siyasetine dönüşme gücü taşıyan biyopolitika, farklı şekillerde kamp mantıklı mekanlar üretebilmektedir. Kamplar içinde hukuktaki suç kavramını aşan olayların yaşandığı, yeryüzü tarihinin en mutlak insanlık dışı koşullarının gerçekleşti(rildi)ği mekanlardır. Hukuksal olarak düzenin dışına yerleştirilen bu mekan aslında dışarıda bir yer değildir. Çünkü kampa alınarak dışlanan şey aynı zamanda dışlanmak suretiyle içeride tutulandır. Yasağın, şiddetin, ölümün, hukuk yoksunluğunun ve savunmasızlığın mekanları olan bu kamp mantıklı politik mekanların stadyum, pist, havalimanı bekleme alanları gibi şehir mekanları olabildiği görülmüştür.

Biyoiktidarın psikoiktidara evrildiği yönündeki düşünceleriyle Han ise, çağdaş dönem neoliberal iktidar işleyişine ve onun mekânsal tezahürlerine dikkat çekmiştir. Bu evrilme değişen toplumsallaşma dinamiklerine paralel biçimde değişen inşâ düşüncelerini ve mekan somutlaşmalarını beraberinde getirmiştir. Başarı ve performans

toplumu olarak nitelenen bu yeni toplum, iktidar karşısında yoğun bir tabiyet ve boyun eğişle resmedilmiştir. Bu yönetimde aşkınlık pozisyonunu sermaye işgal etmekteyken politika onun destekçisi kılınmış, buna bağlı olarak hakim buyruk da etik ya da politikten ekonomik buyruğa dönüşmüştür. Neoliberal iktidar tekniği, disipline ediciliği panoptikondan daha güçlü görülen dijital panoptikondur. “Beden” gibi organize olan ve dolayısıyla “biyopolitik” olan disipline edici rejime karşın, neoliberal rejimin “ruh”a yöneldiği görülmüştür. Han, başarı ve performans toplumu öncesi dünyanın kendine has bir topolojisinin olduğunu ve bu topolojide sınırlar, eşikler, geçitler, çitler, hendekler ve duvarlar gibi mekansallıkların etkin olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla neoliberal yönetimin etkin olduğu toplum artık Foucault’nun kliniklerden, tımarhanelerden, hapishanelerden, kışlalardan ve fabrikalardan oluşan toplumunu geride bırakmıştır. Bu mekanlar yerlerini yeni mekanlara bırakarak deneyimin belirleyici mekanları olmaktan çıkmıştır. Yeni toplumun tanımlayıcı mekanları fitness salonları, camdan ofis kuleler, bankalar, havaalanları, alışveriş merkezleri, yoga stüdyoları ve gen laboratuvarlarıdır. Bu mekânsal dönüşümleri aşan yönüyle, yeryüzü ölçeğinde birbirinin tekrarı olan şehir inşalarının da neoliberal iktidarın yönetim alanları olduğu görülmüştür. Ulus ötesi inşalar olan bu şehirler, yeni güç biçimlerini tercüme ederler. Bu güçlerin iktidar işleyişinin Agamben’in betimlediği iktidar işleyişiyle örtüşen boyutlarına burada dikkat çekilmiştir. Easterling, çağdaş şehrin devletten bağımsız olan ve çok sayıda istisna tanıyabilen bir otorite tarafından yönetilmekte olduğunu iddia etmiştir. Bu bir taraftan da çağdaş şehrin adaletle olan ya da diğer ifadesiyle adaletin şehrin gündelik yaşamıyla arasına açılan mesafenin daha da büyümesi anlamına gelmektedir.

Bölümdeki bütün bu tartışmalar iktidar mekanizmalarının inşa etme, yapılandırma, düzenleme gibi mekânsal pratikler noktasında, insanın yaşam ufkuna olan katkısı, belirleyiciliği ya da tahakkümü noktasındaki etkin gücünün, şehre iktidarların kaygılarıyla değişebilecek yoğunlukta politik bir veçhe kattığını ortaya koymuştur. Burada iktidarın, karşısına yalnızca özgürlüğü ya da güvenliği sorunsallaştırmak adına çıkılamayan girift bir işleyiş olabileceği görünür kılınmaya çalışılmıştır. Şehir iyi yaşam, refah ya da huzur temelli bir hayat deneyimine mekan olmakla, bu anlamda içinde taşıdığı imkanların çokluğuyla bir cazibe mekanı olarak varlık gösteriyorsa da diğer taraftan insanın özgürlük ve güvenlik yanında birçok duygusunun sömürülebildiği, insanlar arası eşitsizliklerin keskin şekillerde tezahür ettiği, yoksulun/güçsüzün unutulduğu, adaletsizliğin fark edilmediği, insanın hukuk dışı kılınarak savunmasızlaştırıldığı bir mekan olarak da varlık gösterebilmektedir. Bu anlamda iktidar bir taraftan bakılınca

kaçınılmaz ve pozitif bir gereklilik gibi görünmekte, diğer taraftan bakıldığında ise bağlamına göre kendisine karşı teyakkuzda olunması, mesafelenilmesi, talepte bulunulması ve hatta karşı çıkılması gereken bir güç gibi anlaşılmaktadır. Bu ise burada ele alınan devlet tarzındaki iktidar yapılanmalarının şehirdeki etkinliğine ilişkindir. Tezde ayrıca vurgulandığı üzere iktidar denildiğinde artık sadece devletin işaret edilemediği farklı düzeylerde ve yapılarda işleyen yeni iktidar biçimleri ve bunların şehir inşasındaki artan faillikleri söz konusudur.

Tezin ikinci kısım dahilindeki beşinci bölümü şehrin bir yaşam dünyası olarak kurulmasındaki sanatsal, estetik deneyim imkanlarını, alanlarını deneyimin bedensel doğasını da dikkate alarak çeşitli boyutlarıyla göstermeyi amaçlamıştır. Sanat burada Dewey'in felsefesi doğrultusunda insanın bütün çabalarıyla, yaşantılarıyla, başarılarına ait malzeme ve amaçlarla ilişkilendirilebileceği bir şekilde tanımlanmış ve yapma eyleminin bir niteliği olarak anlaşılmıştır. Kullanım mekanlarında, eşyalarında ya da bunlarla şekillenen deneyimlerde izi sürülebilecek bir sanatsallık esas alındığında, sanat gündelik hayatın içinde bir yerlerde deneyimlenmesi mümkün duygulanımları, hisleri, canlılığı, beğenileri, kavrayışları, gelişimi ifade etmiştir. Sanat gündelik yaşamın deneyimlendiği mekanlarda, eyleyişlerde, geçişlerde, kullanışlarda yaşanabilecek bir deneyim olarak anlaşıldığında içinde çokça mekan, eyleyiş, geçiş, kullanım, yaşantı barındıran şehir mekanı potansiyel bir estetik deneyim sahnesine dönüşmektedir.

Vesa Vihanninjoki, Heidegger'in köprü örneğinden hareketle gündelik hayatı şekillendiren her mekanın potansiyel estetik bir deneyim mekanı olmaya açık yapısına dikkat çekmiştir. Köprü hem gündelik hayatta güvenli bir geçiş, bir yaşam formunun sorunsuzluğunu ve sürekliliğini sağlayan deneyim mekanı hem de bu deneyimi belli bir tarzda kuran belli bir köprü olmak bakımından estetik bir fenomen olarak görülmüştür. Mekanı kuran öğelerin ve estetiğin deneyimdeki opak birleşimini kavramada esas görülen bu yaklaşım, estetiği şehrin gündelik hayatından uzaklaştırmadan ve koparmadan onun içine gömmektedir. Bu aynı zamanda şehrin yalnızca ya da öncelikle, ihtişam ve sofistike kültürel kimlik göstergesi sayılan çeşitli mimari şaheserler, yapıları formlar ve ikonik semboller yüzünden estetik deneyim mekanı olarak anlaşılmasının önüne geçmek isteyen bir okuma olmuştur. Estetik, şehirde insanların gündelik hayatını sürekli ve kaçınılmaz olarak çerçeveleyen maddi ve manevi bağlamlarla ilişkili olarak anlaşıldığında nostaljik bir söylemden ziyade dinamik bir kaygıya dönüşmektedir. Bu çerçevede mimari mekanın estetik deneyiminin izole yapılar üzerinden ya da yapıların estetiğinin/sanatsallığının izole kılınarak anlaşılabilmesi önemli görülmüştür. Şehir mekanları her zaman bir estetik

deneyime ilişkin olarak var olur ya da olamaz. Diğer bir ifadeyle her inşai mekan bir deneyimi biçimlendirmesi bakımından nitelikselidir. Bu genel mülâhazalar doğrultusunda bölümde şehrin gündelik yaşam sahnelerinin/deneyimlerinin çeşitliliği ya da beden in şehirdeki konumlanışlarının, geçişlerinin farklılığı dikkate alınmış ve şehrin deneyimi estetik kılma imkanları manzaralara, silüetlere, perspektiflere, meydanlara, caddelere ve sokaklara taşınmıştır.

Siluetler/manzaralar/perspektifler noktasında bakıldığında İstanbul burada kendi topografik imkanlarının sanatsal bir biçime, beğeniye dönüştürülmesinin bir örneği olarak sunulmuştur. Tanpınar, peyzajla mimarının birlikteliğinden bir değil birçok İstanbul, bir değil birçok boğaz görünümü inşa edildiğine dikkat çekmiştir. Bu anlamda İstanbul, mimariyle birlikte kurulmuş bu çok çeşitli perspektifleri, manzaraları dolayısıyla, bir şehrin onu ustaca biçimlendirebilecek insanların eline geçmesi durumunda taşıdığı imkanlarının ne kadar etkin bir görünüme taşınabileceğinin göstergesi olmuştur. Ahmet Murat, İstanbul'un birçok tepe üzerine serpili duruşunun yarattığı hareketli ve dökümlü İstanbul silueti ile tepelerin tepesindeki Süleymaniye'nin dökümlülüğünün uyumuna ve bu mekanın içerden ve dışarıdan sunduğu estetik boyutlara bakarak, İstanbul'u sanatın deneyiminin insanın yanı başında kurulabilmesinin örneği kılmıştır.

Şehirler meydan, sokak gibi daha içsel mekânsallıklarında da estetik/sanatsal deneyim imkanları taşıyabilmektedir. Camillo Sitte, Kevin Lynch gibi isimler şehirlerin meydanları ve sokakları itibariyle güçlü imgesel ve estetik boyutlar içerebilen ya da bunlardan yoksun örneklerine dikkat çekmişlerdir. Sitte, inşai tasarımlarındaki etkenler dolayısıyla bir meydanın insanı derinden etkileme potansiyelini İtalyan şehirleri üzerinden somutlaştırmıştır. Burada Venedik, kalbi sayılan meydanları (Piazza di San Marco ve Piazzetta) açısından mükemmel bir mimari zemin ve dolayısıyla müthiş bir etki taşıyan şehir olarak öne çıkmıştır. Sitte bu iki meydanın çeşitli noktalarından çekilmiş her fotoğrafta sanatsal bir içerik sunan potansiyellerini vurgulamış, buna karşın modern bir meydanda sanatsal içeriğe sahip en fazla birkaç görüntü imkanı olduğunu belirtmiştir. Sokaklar özelinde baktığında da ip gibi çekilen ve birbirini hep dik açıyla kesen modern sokakları sıkıcılıkla, zarafetten yoksunlukla nitelemiştir. Lynch'in Boston'daki Scollay Meydanı'na yönelik yorumu ise şehir mekanlarının taşıdıkları potansiyellerin değerlendirilemediği durumların bir örneği olarak sunulmuştur.

Geçmişten gelen tasarımların, formların bazı örnekleri yüzeylerde kurulan estetik deneyim imkanlarını göstermesi bakımından tezde yüzeyleri ayrıca vurgulama ihtiyacı

doğurmuştur. Mimari yüzey bazı toplumların, insanların deneyiminde yoğun anlamlara taşıyıcı kılınabilmiş, kendi başına bakış için estetik bir düzeyi temsil etmiştir. Lorenz Korn, Titus Burckhardt, Valérie Gonzalez, Oleg Grabar ve Hans Belting'in bu yüzeylere yönelik örneklerinde İslam dünyasının şehirleri öne çıkmıştır. Sosyal çevreyi sanatsal bir duyarlılıkla inşa etme eğilimin baskın olduğu bu şehirlerde estetik tasarım kendini en güçlü biçimde yüzeylerde göstermiştir. Yüzeyler özelindeki yorumlarda hem görsel hem de metinsel düzeyde kurulmuş estetiğiyle bedeni çok yönlü etkileyen Elhamra öne çıkan örnek olmuştur. Hem duyuların hem de ruhun fenomenolojisine uzanan tasarımlarıyla Elhamra farklı duyuları, farklı kavrayışları ve zihinsel tasavvurları harekete geçiren çoklu estetik deneyimlerin mekanını örneklemiştir.

Bölümde ayrıca mekanın estetiğinin, imgelenebilirliğinin göze dayalı anlaşılmasına yönelik modern eğilimlerin varlığına karşın, şehrin görsel bir karşılaşma ve deneyim yeri olarak anlaşılmasının eksik bir belirlenim olduğu ortaya konmuştur. Bedensel algının göz, ses, koku, dokunma gibi farklı duyularca ya da duyuların çeşitli tarzlardaki etkileşimiyle harekete geçirilebilirliği göz önüne alındığında, bu çok duyululuk ve şehrin estetik deneyim imkanları arasındaki ilişkinin karmaşık olduğu ileri sürülmüştür. İnsanın şehir karşısında ya da içinde bedeniyle varolduğu, beden ve şehrin birbirini tamamlar ve tanımlar şekilde anlaşılması gerektiği düşüncesi öne çıkarılmıştır. Bu doğrultuda bakıldığında çağdaş şehirlerin ve mekanların temel sorununu beden ve duyuların ihmal ile açıklayan isimlerin olduğu görülmüştür. Bu ihmal beden ve diğer duyuların, anıların, imgelerin ve düşlerin evsiz bırakılmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla şehir özelinde yaşanacak zengin ve derinlikli deneyim imkanı tüm duyuların etkileşimini esas alan, yani sinestetik bir mekanlaştırma düşüncesinde görülmüştür. Mekanı göz üzerinden kurmadaki, anlamadaki, yorumlamadaki baskın eğilimlere karşın şehrin çok-duyulu mekanlarına, kokularına, seslerine yönelen isimlerin çalışmaları da burada öne çıkarılmıştır. Bu çerçevede Ruggles'in görselin ötesindeki duyuşal deneyimleri anlamak için farklı bir görsel pratik ihtiyacından söz etmesi önemli görülmüştür. Ruggles, örneğin Müslümanların tasarladıkları şehirlere özgü bahçelerde/peyzajlarda gözün, bu bahçeleri bütün duyuşal ihtiyaçları içinde anlamak için burnun, kulakların ve aslında bütün bir hisseden bedenin refakatine duyduğu ihtiyaca dikkat çekmiştir. Bu ihtiyacın bir görme biçimi olarak ifade edilmesi şehre bakışın da böylesi bir görmeyi talep etmesinden dolayı tezde önemli görülen nüanslardan biri olmuştur.

Tezin bu son bölümü, şehrin insanın yaşam deneyimini kullanım gereçleri, mekanları yoluyla kurarken, düzenlerken, biçimlendirirken bu deneyimi estetik bir düzeye taşıyabileceği ya da taşıyamayabileceğini göstermiştir. Burada her şehrin aynı mekanlaştırma pratiklerinde, aynı estetik düzeyleri benzer şekilde ortaya çıkarması değil, kendi imkanlarını estetik bir biçime dönüştürme kaygısı taşıyıp taşımadığı önemli görülmüştür. Şehrin sunduğu yaşam dünyası çok yapıli, çok ilişkili, çok kullanımlı bir dünyadır. Bu dünyanın insanın yaşam deneyimini çirkinleştirmesini, yoksunlaştırmasını, donuklaştırmasını değil, güzelleştirmesini, çeşitlendirmesini, zenginleştirmesini ve canlı kılmasını şehrin tarihsel süregelen varlığının her biçiminden beklemek gerekmektedir.

Fenomenolojinin yaşam dünyası temelinde şekillenen bu tezde, insanın şehir(ler)de kurulan yaşam dünyası deneyimi felsefi bir perspektifle ortaya konmaya çalışılmıştır. Tezin tartışmaya açmadığı fakat bununla birlikte yirmi birinci yüzyılda şehir, insan ve yaşam dünyası ilişkisinin insanmerkezci okuması eleştiriye açılmıştır. İnsan, dünyasını kendi varoluş tarzınca kurmak durumunda olsa da dünyasını kurduğu yer ya da bu yerin deneyimi sadece insan oluşla sınırlı değildir. İnsan oluşla birlikte, hayvan oluşu, bitki oluşu ve artık makine oluşu da kapsamaya başlamaktadır. Şehrin deneyimi bu oluşlarla birlikte düşünüldüğünde tartışmaların boyutu da farklılaşacaktır. Dolayısıyla fenomenolojinin bu insanmerkezli okumayı besleyen yönü de tezde bir problematik olarak kendini göstermiştir.

Sonuç olarak insanmerkezli okumaların ışığında/gölgesinde bir insanın şehirde mukim olmasının, dünyasını şehirle birlikte kurmasının ve deneyimlemesinin imkan daireleri betimlenmiştir. Bu betimlemeler şehrin antropoloji, sosyoloji, şehir planlama gibi alanların perspektifini aşan boyutlarıyla birlikte doğrudan bir varoluşsal eylem alanı olarak konumlandırılması gerektiğini göstermiştir. Şehre yönelik bu betimlemeler aynı zamanda insana dair fenomenolojik bakışın geliştirdiği ontolojik belirlenimleri de açmıştır. İnsanın dünyası şehir olduğunda ve insan şehir üzerinden okunduğunda, o, bir Dasein analizi ya da dünyasını kuran beden analizi ötesinde çok katmanlı bir yapı olarak karşımıza çıkmıştır. Etik, politik ve estetik düzeylerin her biri bu katmanlı yapıyı görünür kılmanın bir yolu olmuştur. Ahlaki veçhe insanı inanç besleyen, sorumlu, diğerkâm, çatışmacı, düşmanlaştıran ya da düşmanlaştırılan, sevgi besler ya da nefret duyar, paylaşımcı ya da bencil, dışlayan, kibirle hor gören bir şekilde yansıtmıştır. Politik veçhe onu zayıf ve korunaksız, güvenlik kaygıları içinde, boyun eğmiş ya da özgürlük talebinde, sömürüye açık, güç arzusunda olan, hırs sahibi, açgözlü, zulmeden, dışlayan, adil olan ya da olmayan gibi tavırlarla görünür kılmıştır. Estetik veçhe ise duyumsayan, hisseden,

zevk sahibi, yapması güzel ya da çirkin olan, beğenileri, hazları olan, etkileyen ve etkilenen, özgünlükle üreten gibi tavırlar dahilinde insanı başka bir katmanda açmıştır. Çevreleyen-dünyasını şehirde inşa eden insana bu katmanlarla birlikte yaklaşılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Acar, Sengün Meltem. “Levinas’ta Aşknlık Düşüncesine Giriş”. *Kaygı* 27 (2016), 93-110.
- Adugit, Yavuz. “Görelı Mekanlarda Ahlakı Kayıtsızlık”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2013), 1-24.
- Agamben, Giorgio. *İstisna Hali*. trc. Kemal Atakay. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018.
- , *Kutsal İnsan*. trc. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017.
- Akçetin, Nurhayat Çalışkan. “Emmanuel Levinas: Şiddetin İmkkanı Sorunu”. *Başkası ve Şiddet* içinde, ed. Işıl Bayar Bravo ve Hamdi Bravo, 106–136. İstanbul: Fol Yay., 2022.
- Aksoy, Mete Ulaş. “Giorgia Agamben: Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna”. *Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 27 (2016), 43-58.
- Alataş, Dilan. “Merleau-Ponty: Mekanın Teni ve Deneyimin Ontolojisi”. *Mekan Varyasyonları* içinde, 265–290. İstanbul: NotaBene Yay., 2020.
- Alkan, Ahmet. *Kentsel Planlamada Yeni Arayışlar: Ontoloji ve Planlama*. İstanbul: YEM Yay., 2022.
- Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. trc. Bahadır Sina Şener ve Onur Eylül Kara İstanbul: İletişim Yay., 2017.
- Aristoteles, *Politika*, trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yay., 2020.
- , *Politika*, trc. Yasin Gurur Sev. İstanbul: Ketebe Yay., 2024.
- Arslan, Selin. “Metropolün Gürültüsünü Dinle(t)mek”. *Şehir ve Toplum Dergisi* 13 (2019), 45-60.
- Auge, Marc. *Yok-yerler*. trc. Turhan Ilgaz. İstanbul: Daimon Yay., 2016.
- Aydın, Aysun. “Bedensel Deneyim ve Örtük Anlam”. *Beden ve Anlam* içinde, ed. Aysun Aydın, 125–151. İstanbul: Vakıfbank Yay., 2023.
- Batuta, İbn. “Dımaşk (Şam)”. *Seyyahların Dilinden Dünya Şehirleri* içinde, ed. Peter Furtado, trc. Kadir Daniş, 101–104. İstanbul: Ketebe Yay., 2021.
- Baudrillard, Jean ve Jean Nouvel. *Tekil Nesneler- Mimarlık ve Felsefe*. trc. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: YEM Yay., 2022.
- Bauer, Thomas. *Dünyanın Tekdüzeleşmesi- Müphemlik ve Çeşitlilik Kaybı Üzerine*. trc. Mücahid Kaya. İstanbul: Albaraka Yay., 2021.

-----, *Müphemlik Kültürü ve İslam- Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*. trc. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yay., 2020.

Bauman, Zygmunt ve David Lyon. *Akışkan Gözetim*. trc. Elçin Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2021.

Begel, Egon Ernest. “Kentlerin Doğuşu”. trc. Özden Arıkan, *Cogito* 8 (1996), 7-16.

Beinsteiner, Andreas. “Unobstrusive Governance: Heidegger and Foucault on the Sources of Social Normativity”. In *From Conventionalism to Social Authenticity: Heidegger’s Anyone and Contemporary Social Theory*, ed. Hans Bernhard Schmid ve Gerhard Thonhauser, 79–97. Berlin: Springer Press, 2017.

Belting, Hans. *Floransa ve Bağdat-Doğu’da ve Batı’da Bakışın Tarihi*. trc. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., 2012.

-----, *Sanat Tarihinin Sonu*. trc. Mustafa Tüzel. İstanbul: İletişim Yay., 2020.

Benjamin, Walter. *Pasajlar*. trc. Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2020.

Bernasconi, Robert. *Levinas Okumaları*. trc. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yay., 2011.

Bonicco-Donato, Céline. *Heidegger ve İkamet Etme Meselesi-Bir Mimarlık Felsefesi*. trc. Alp Tümertekin İstanbul: Janus Yay., 2022.

Bookchin, Murray. *Kentsiz Kentleşme-Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*. trc. Burak Özyalçın. İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999.

Bozoğlu, Begüm. “Dünyanın En Eski Gökdelene Şehri: Tarihi Şiban Şehri. *Arkeofili* (2023), Erişim 16 Ocak, 2025. <https://arkeofili.com/dunyanin-en-eski-gokdelen-sehri-tarihi-sibam-kenti/>.

Braudel, Fernand. *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm- XV-XVIII. Yüzyıllar- Gündelik Hayatın Yapıları*. trc. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yay., 1993.

Buhurcu, Yusuf. “Çağdaş Batı Felsefesinde Komşuluk Kavramı”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2017.

Burckhardt, Titus. *İslam Sanatı Dil ve Anlam*. trc. Turan Koç. İstanbul: Klasik Yay., 2013.

Calvino, Italo. *Görünmez Kentler*. trc. Işıl Saatçioğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2019.

Cansever, Turgut. *İslam’da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yay., 2006.

-----, *Sonsuz Mekanın Peşinde- Selçuk ve Osmanlı Sanatında Sütun Başlıkları*. haz. Faruk Deniz İstanbul: Klasik Yay., 2010.

Casey, Edward S. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1998.

Ceran Karataş, Yaylagül. *Posthüman: Şehir ve Beden*. Ankara: Siyasal Yay., 2022.

Clark, Emma. *İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı*. trc. Elif Dolanbay ve Adem Yerinde. İstanbul: İnkılab Yay., 2017.

Corbin, Alain. *Kokunun Tarihi- Miyasma ile Fulya: Koku ve Toplumsal İmgelem 18-19 Yüzyıllar*. trc. Pınar Güzelyürek Çelik, Mehmet Emin Özcan ve Lale Arslan Özcan. İstanbul: Doğu Batı Yay., 2022.

Crippen, Matthew. “Intuitive Cities: Pre-reflective, Aesthetic and Political Aspect of Urban Design”. *Journal of Aesthetics and Phenomenology* 3, no. 2 (2016), 125-145.

Çevik, C. Cengiz. “Antik Yunan’da Felsefe Ya Da Politik Felsefe”. *Politik Felsefe Nedir?* içinde, ed. M. Ertan Kardeş ve Fatma Büşra Helvacıoğlu, 75–110. İstanbul: Tekin Yay., 2020.

De Botton, Alain. *Mutluluğun Mimarisi*. trc. Banu Tellioğlu. İstanbul: Sel Yay., 2020.

De Certeau, Michel. *Gündelik Hayatın Keşfi-1-Eylem, Uygulama ve Üretim Sanatları*. trc. Lale A. Özcan. Ankara: Dost Yay., 2009.

Deighton, Hilary J. *Eski Roma Yaşantısında Bir Gün*. trc. Hande Kökten Ersoy. İstanbul: Homer Yay., 1999.

Deleuze, Gilles. *Foucault*. trc. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yay., 2013.

-----, *İki Konferans*. trc. Ulus Baker. İstanbul: Norgunk Yay., 2003.

Demirkıran, Yalçın. “19. Yüzyıl Erken Modern Kent Karakteri Olarak Charles Baudelaire’nin Flaneur Kavramının Medyadaki İzdüşümü”. *Sanat ve Tasarım Dergisi* (2017), 105-121.

Demirtaş, Emre. *Mekanın BiyoPolitikası*. İstanbul: NotaBene Yay., 2023.

Derrida, Jacques. “Konuksev(-er/-mez)lik”. *Pera Peras Poros* içinde, ed. Ferda Keskin ve Önay Sözer, 45–71. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1999.

-----, “Konukseverlik Adımı/Konukseverlik Yok”. trc. Aslı Sümer. *Davet: Konukseverlik Üstüne: Dufourmantelle Derrida’yı Konukseverliğin Sorumluluğunu Almaya Davet Ediyor* içinde, ed. Savaş Kılıç, 67–133. İstanbul: Metis Yay., 2020.

Dewey, John. *Deneyim Olarak Sanat*. trc. Nur Küçük. İstanbul: VakıfBank Kültür Yay., 2021.

Direk, Zeynep. “Konukseverliğin Düşüncesi”. *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler* içinde, 185–219. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005.

-----, *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bengson’dan Derrida’ya*. Ankara: Fol Yay., 2021.

Dowling, Christopher. “The Aesthetics of Daily Life”, *British Journal of Aesthetics* 50 (2010), 225-242.

Durğun, Serpil. “Çok Kültürlülüğe Karşı Sosyal Adalet ve Ulus Devlet”. *Kutadgubilig* 49 (2024), 25-48.

Düzgün, Oğuz. *Kant’ta Adaletin İmkânı: Bilginin Öznesinden Adaletin Öznesine*. (İstanbul: Ketebe Yay., 2024.

Easterling, Keller. *Devletdışı Güç- Altyapı Mekanı ve İktidar*. trc. Şahika Tokel. İstanbul: Metis Yay., 2017.

Erzen, Jale N. *Mimar Sinan Estetik Bir Analiz*. Ankara: Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yay., 2005.

Et-Tuteyli, Bünyamin. “Bağdat”. *Seyyahların Dilinden Dünya Şehirleri* içinde, ed. Peter Furtado, trc. Kadir Daniş, 45–48. İstanbul: Ketebe Yay., 2021.

Evink, Eddo. “Patocka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine”. trc. Ekrem Ekici, *Cogito* 47-48 (2006), 256-272.

Fischer-Nebmaier, Wladimir. “Space, Narration, and the Everyday”. In *Narrating The City-Histories, Space and the Eveyday*, ed. Matthew P. Berg et al, 1–55. New York & Oxford: Berghahn, 2015.

Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. trc. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yay., 1992.

-----, *İktidarın Gözü*, trc. Osman Akınhay ve Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019.

-----, *Özne ve İktidar*. trc. Osman Akınhay ve Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2000.

Franko, Abel B. “Our Everyday Aesthetic Evaluations of Architecture”. *The British Journal of Aesthetics* 59:4, (2019) 393–412.

Gadamer, Hans-Georg. “Yaşam-Dünyası Bilimi”. trc. Deniz Soysal, *Baykuş* 6 (2010), 296-309.

-----, *Truth and Method*. New York, London: Bloomsbury, 2013.

Gardiner, Michael. *Gündelik Hayat Eleştirileri*. trc. Babacan Taşdemir & Deniz Özçetin. Ankara: Heretik Yay., 2016.

Gelekçi, Cahit. “Küreselleşme-Yerelleşme İlişkisi”. *Istanbul Journal of Sociological Studies* 31 (2011), 263-277.

Gonzalez, Valérie. *Güzellik ve İslam – İslam Sanatı ve Mimarisinde Estetik*. trc. Muhammet Fatih Kılıç. İstanbul: Küre Yay., 2020.

Görgün, Tahsin. “İbn Haldun”. *Klasik İslam Düşüncesinin Üç Sütunu* içinde. İstanbul: Tire Yay., 2023.

-----, “İbn Haldun’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 16 (2006), 169-203.

Gözel, Özkan. “Heidegger’in Kartezyen Dünya Ontolojisine Yönelik Eleştirisi”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28, (2019), 1-16.

-----, “Heidegger’in Varlık ve Zaman’ında Dünya ve Anlamlılık”. *Kutadgubilig* 41, (2020), 95-110.

-----, “Levinas’ta Etik İndirgeme?” *Levinas: Zaman ve Başka, Bütünlük ve Sonsuz...* içinde, ed. Özkan Gözel, 375–405. İstanbul: Say Yay., 2012.

-----, *Heidegger’in Dünyası – Varlık ve Zaman’da Dünya Kavramı*. İstanbul: Ketebe Yay., 2022.

-----, “Heidegger’de Mekanın Egzistansiyal Anlamı”, *ETHOS* 13(1) (2020), 77-96.

-----, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: Ketebe Yay., 2018.

Grabar, Oleg. “İslami Bezeme ve Batılı Soyutlama”. *İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası III: İslam Sanatı ve Ötesi* içinde, trc. Defne Karakaya, 123–127. İstanbul: Albaraka Yay., 2024.

-----, “Sanat ve Mimari”. *İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası III: İslam Sanatı ve Ötesi* içinde, trc. Defne Karakaya, 171–208. İstanbul: Albaraka Yay., 2024.

Gros, Frederic. *Michel Foucault*. trc. İsmet Birkan. İstanbul: İletişim Yay., 2021.

-----, *Yürümenin Felsefesi*. trc. Albina Ulutaşlı. İstanbul: Kolektif Yay., 2018.

Grosz, Elizabeth. *Uçucu Bedenler- Bedensel Bir Feminizme Doğru*. trc. Kevser Güler. İstanbul: Nota Bene Yay., 2020.

Hallaq, Wael B. *İmkansız Devlet*. trc. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Yay., 2019.

Hamidullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. trc. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yay., 1998.

Han, Byung-Chul. *İktidar Nedir?*. trc. Mustafa Özdemir. İstanbul: İnsan Yay., 2020.

-----, *Psikopolitika-Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. trc. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yay., 2022.

-----, *Şiddetin Topolojisi*. trc. Dilek Zaptçioğlu. İstanbul: Metis Yay., 2021.

-----, *Yorgunluk Toplumu*. trc. Samet Yalçın. İstanbul: İnka Yay., 2023.
Harding, Alan ve Talja Blokland. *Kent Kuramı*. trc. Hilal Kara, Şevket Emek Ataman ve Feriha Nazda Güngördü. İstanbul: Litera Yay., 2024.

Heidegger, Martin. “İnşa Etmek, İskân Etmek, Düşünmek”. *Düşüncenin Çağırdığı* içinde, trc. ve ed. Ahmet Aydoğan, 71–97. İstanbul: Say Yay., 2008.

-----, *Varlık ve Zaman*. trc. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yay., 2018.

Holmes, Brooke. “Bios”. *Sabah Ülkesi* 62 (Ocak 2020), 26-33.

Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. trc. Harun Tepe. Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1997.

-----, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Hühnerfeld, Paul. *Heidegger*. trc. Doğan Özlem. Ankara: Fol Yay., 2024.

Irwin, Brian. “Abstract City: The Phenomenological Basis for the Failures of Modernist Urban Design”. *Journal of Aesthetics and Phenomenology* 6:1 (2019), 41-58.

İbn Haldun. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 2016.

İpşirli, Mehmet. “el-Hıttatü'l-Makrîziyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17:402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Jameson, Fredric ve diğerleri. *Postmodernizm- F. Jameson, J.-F. Lyotard, Jürgen Habermas*. der. Necmi Zeka, trc. Güleğül Naliş v.dğr. İstanbul: Kıyı Yay., 1994.

Kaçmaz Erk, Gül ve Belkıs Uluoğlu. “Changing Paradigms in Space Theories: Recapturing 20th Century Architectural History”. *ArchNet-IJAR* 7, no. 1 (2013): 6-20.

Karagöz, Mehmet. *Osmanlı Şehri: İnsan, Mekan ve Beşeri Münasebetler*. İstanbul: Timaş Yay., 2023.

Kartal, Onur. “Giorgio Agamben”. *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* içinde, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, 835–849. Ankara: Doğu Batı Yay., 2013.

Kaufer, Stephan. "Everydayness (Alltglichkeit)". In *The Cambridge Heidegger Lexicon*, ed. Mark A. Wrathall, 293–296. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Kayapınar, M. Akif. "Siyasal Düzenin Tabiatı: Antropolitik Bir zmlleme". *Teklif Dergisi* 7 (2023), 92-103.

Kearney, Richard. "Sonsuz'un Etiği". trc. Hüsamettin Arslan. *ağdaş Filozoflarla Söyleşiler* içinde, 75–96. İstanbul: Paradigma Yay., 2010.

Kentel, Ferhat ve A. ağlar Deniz. "De Certeau: Operasyonlar, Strateji ve Kent". *Tarih Okulu Dergisi* 25 (2016), 747-761.

Knowles, Charlotte. "Das Man and Everydayness: A New Interpretation". In *From Conventionalism to Social Authenticity: Heidegger's Anyone and Contemporary Social Theory*, ed. Hans B. Schmid ve Gerhard Thonhauser, 29–52. Berlin: Springer, 2017.

Korn, Lorenz. *İslam Sanatı Tarihi*. trc. Feride Kurtulmuş. İstanbul: Runik Kitap, 2020.

Kostof, Spiro. "Majesteleri Kazma, Yıkımın Estetiği". *şehirler ve Sokaklar* içinde, ed. Zeynep elik vd., trc. Bilgi Altınok, 15–34. İstanbul: Kitap Yay., 2017.

Kremer, Alexander. "Pragmatists on the Everday Aesthetic Experience". *The Slovak Journal of Aesthetics* 9 (2020), 66-74.

Kurtar, Senem. "Bir şehir Filozofu Olarak Henri Lefebvre ve Gündelik Yaşam Sanatı". *İDEALKENT* 4 (10) (2013), 200-219.

L'Heuillet, Hlne. "Komşuluk ve Birlikte Varoluş Yahut Bir Bitişiklik Etiği". *Sabah lkesi* 64 (2020), 10-13.

-----, *Komşuluk- İnsanların Birlikte Varoluşu zerine Düşünceler*. trc. Adem Beyaz. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2019.

Latour, Bruno. *Biz Hiç Modern Olmadık*. trc. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yay., 2020.

Lefebvre, Henri. *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*. trc. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yay., 2017.

-----, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. trc. Işık Gürbüz. İstanbul: SEL Yay., 2007.

-----, *şehir Hakkı*. trc. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yay., 2015.

Lemke, Thomas. *Biyopolitika*. trc. Utku Özmkas. İstanbul: İletişim Yay., 2014.

Levinas, Emmanuel. "Martin Heidegger ve Ontoloji". *Cogito* 64 (2010), 19-49.

Lewis, Michael ve Tanja Staehler. *Fenomenoloji*, trc. Mehmet Demircan vd. Ankara: Fol Yay., 2020.

Lofland, Lyn H. *Yabancıların Dünyası*. trc. Sena Damla Yeşilyurt. İstanbul: Ketebe Yay., 2020.

Lynch, Kevin. *Kent İmgesi*. trc. İrem Başaran. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2017.

M. Akif Kayapınar, *Siyasal Düzen- Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü* (İstanbul: Küre Yay., 2022).

Malpas, Jeff. *Heidegger and the Thinking of Place – Explorations in the Topology of Being*. Massachusetts: The MIT Press, 2012.

-----, “Spatialising Design: architecture in the age of technological capitalism – power, verticality, and the Street”, In *On Power in Architecture*, ed. Mateja Kurir, 1-13. London: Routledge Press 2024.

Masiero, Roberto. *Mimaride Estetik*. trc. Fırat Genç. Ankara: Dost Yay., 2006.

Mazis, Glen A. “Hearkeing to the Night for the Heart of Depth, Space, and Dwelling”. In *Merleau-Ponty: Space, Place, Architecture*, ed. Patricia M. Locke ve Rachel McCann, 23–42. Athens-Ohio: Ohio University Press, 2015.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri-Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. trc. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yay., 2021.

Menocal, Maria Rosa. *Dünyanın İncisi Endülüs-Orta Çağ İspanya’sında Örnek Bir Medeniyet*. trc. Sinan Coşkun. İstanbul: Ketebe Yay., 2020.

Merleau-Ponty, Maurice. “Dünyamız Tamamlanmamış Bir Eser...”. trc. Ömer Aygün, *Cogito* 88 (2017), 20- 28.

-----, *Algılanan Dünya- Sohbetler*. trc. Ömer Aygün. İstanbul: Metis Yay., 2005.

-----, *Algının Fenomenolojisi*, trc. Emine Sarıkaya ve Eylem Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki Yay., 2017.

-----, *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları*. trc. Y. Yıldırım. İstanbul: Kabalcı Yay., 2006.

Mills, Sara. *Söylem ve İktidar- Foucault’yu Anlamak*. trc. James Cem Yapıcıoğlu. İstanbul: Fol Yay., 2023.

Mulhall, Stephen. *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*. trc. Kaan H. Ökten. İstanbul: Sarmal Yay., 1998.

Mumford, Lewis. *Tarih Boyunca Kent- Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*. trc. Gürol Koca ve Tamer Tosun. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2019.

Murat, Ahmet. *Taşı Taşırmak*. İstanbul: Ketebe Yay., 2023.

Nazır, Bayram. *Dersaadette Ticaret*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yay., 2011.

Newheiser, David. “Foucault, Gary Becker and the Critique of Neoliberalism”. *Theory, Culture & Society* 33 (5) (2016), 3-21.

O’Meara, Simon. *Mekan ve Müslüman Şehir Hayatı- Fes Labirentinin Sınırlarında*. trc. Hatice Orman Topçu. İstanbul: Açılım Yay., 2014.

Ortaylı, İlber. *İlber Ortaylı’nın Gözüyle İran*. İstanbul: Demavend Yay., 2022.

Ozan, Vedat. “Hindistan ve Kokulu Yaşam Kültürü”. Spotify (2011), Erişim 16 Ocak, 2025. <https://open.spotify.com/episode/1AKuQoWxeDLmMFveMIAdy0>.

Özmkas, Utku. “Foucault: İktidardan Biyoiktidara” *Cogito Dergisi* 70-71 (2021), 53-81.

Özparlak, Ferda ve Mehmet Çağlar. “Sokaktan Siteye Dönüşen Yarı Kamusal Mekanlar: Komşuluk İlişkileri Üzerine”. *Mimarlık* 365 (2012), Erişim 16 Ocak, 2025. <http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=379&RecID=2956#>.

Pallasmaa, Juhani. “Embodied and Existential Wisdom in Architecture: The Thinking Hand”. *Body and Society* 23 (1) (2017), 96-111.

-----, “Mekan, Yer ve Atmosfer: Varlık Deneyiminde Çevre Algısı”. *Mimarlar Neden Bachelard Okur* içinde, ed. M. Taha Tunç, trc. Sümeyye Yıldız, 129–152. İstanbul: Ketebe Yay., 2021.

-----, *Tenin Gözleri- Mimarlık ve Duyular*. trc. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: YEM Yay., 2020.

Panofsky, Erwin. *Perspektif- Simgesel Bir Biçim*. trc. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yay., 2017.

Pullan, Wendy. “Justice as the Urban Everyday”. In *Philosophy and the City: Interdisciplinary and Transcultural Perspectives*, ed. Keith Jacobs ve Jeff Malpas, 117–131. London ve New York: Rowman & Littlefield International, 2019.

Ricoeur, Paul. “Siyaset ve Ahlak”. *Siyasi Hermenötik: Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları* içinde, ed. Burhanettin Tatar, 133–152. İstanbul: Vadi Yay., 2018.

Robins, Kevin. *İmaj – Görmenin Kültür ve Politikası*. trc. Nurçay Türkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013.

Rossi, Ugo. *Küresel Kapitalizmde Kentler*. trc. Mehmet Pempecioğlu. İstanbul: Litera Yay., 2022.

Ruggles, D. Faichild. “İslam Kültüründeki Bahçeleri ve Peyzajları Dinlemek”. *İslam Kültüründe Müzik Ses ve Mimari* içinde, ed. Michael Frishkopf ve Federico Spinetti, trc. Şükrü Atsızelti, 41–60. İstanbul: Ketebe Yay., 2023.

Sargın, Saliha. “Aidiyetin ve Dayanışmanın Mekanı: Mahalle”. *Mekanın Toplumsallığı: Kentte Sosyomekansal Sistemler* içinde, ed. Mehmet Karakaş, 47–68. İstanbul: Ketebe Yay., 2024.

Sari, Yasemin. “Hannah Arendt and the Role of Truth in Politics”. In *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, ed. Michael Hannon ve Jeroen de Ridder, 55–64. New York: Routledge Press, 2021.

Sennett, Richard. *Building and Dwelling: Ethics for the City*. New York: Farrar, Stratus and Giroux, 2018.

-----, *Gözüin Vicdanı- Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*. trc. Süha Sertabiboğlu ve Can Kurultay. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013.

Sharr, Adam. *Heidegger’in Kulubesi*. trc. Engin Yurt. İstanbul: Dergâh Yay., 2016.

-----, *Mimarlar için Heidegger*. trc. Volkan Atmaca. İstanbul: Yem Yay., 2017.

Shaw, Debra Benita. *Posthuman Urbanism- Mapping Bodies in Contemporary City Space*. London& New York: Rowman& Littlefield, 2018.

Shayegan, Daryush. *Melez Bilinç*. trc. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yay., 2023.

Shearer, E.A. “Dewey’s Esthetic Theory. I “*The Journal of Philosophy*” 32:23. (1935), 617-627.

Shusterman, Richard. “The Silent, Limping Body of Philosophy”. In *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, ed. Taylor Carman ve Mark B. N. Hansen, 151–180. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Simmel, George. “Metropol ve Tinsel Hayat”. *Modern Kültürde Çatışma* içinde, trc. Tanıl Bora et al. İstanbul: İletişim Yay., 2003.

Sollers Philippe ve Christian de Portzamparc. *Görmek ve Yazmak- Bir Mimar ile Bir Yazar Tartışıyor*. trc. Cem İleri, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2015.

Soysal, Ahmet *Birlikte ve Başka*. İstanbul: Kabalcı Yay., 1999.

Spiegelberg, Herbert. *Fenomenolojik Hareket*. trc. Seçim Beyazit. İstanbul: Pinhan Yay., 2021.

Stocker, Barry. “Normlardan Sorumluluğa: Levinas, Derrida ve Etik Yaşam”. *Sabah Ülkesi* 50, (2017), 16-19.

Subaşı, Erol. “İki İlişkisel İktidar Yaklaşımı: Poulantzas’ın Foucault Eleştirisi”. *Mülkiye Dergisi* 44 (3) (2020), 543-564.

Şan, Emre. “Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz”. *Felsefi Düşün* 8 (2017), 238-263.
Tanyeli, Uğur. *Korku Metropolü İstanbul: 18. Yüzyıldan Bugününe*. İstanbul: Metis Yay., 2022.

Taşar, Emin Selçuk. “İbn Haldun’da Şehir: Şehrin Fizikselliğini Toplum Üzerinden Okumak”. *Ekoller ve Kurumlar – Düşünce Bilimleri* içinde, ed. M. Nesim Duru ve Kamuran Gökdağ, 351–363. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yay., 2022.

Taşkıran, Hüseyin İ. *Yazı ve Mimari*. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1997.

Tez, Zeki. *Mimarlık, İnşaat ve Kent Olgusunun Tarihsel Serüveni*. Ankara: Doruk Yay., 2022.

Tunalı, İsmail *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1965.

Ulukütük, Mehmet. “Göçün Öznelinin Anlatımı Problemi: Konukseverlik, Hayırseverlik ve Hakseverlik Bağlamında Felsefi Soruşturmalar”. *İlahiyat Akademisi* 4 (2017), 69-98.

Vihanninjoki, Vesa. “Urban Places as Aesthetic Phenomena: Framework for a Place-Based Ontology of Urban Lifeworld”. *Topoi* 40 (2021), 461-470.

Vivas, Eliseo. “A Definition of the Esthetic Experience”. *Journal of Philosophy* 34:23 (1937), 628-634.

Wallenstein, Sven-Olov. *Biyopolitika- Modern Mimarlığın Ortaya Çıkışı*. trc. Baran Bilir İstanbul: Lemis Yay., 2019.

Wirth, Luis. “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme”. *20. Yüzyıl Kenti* içinde, ed. Bülent Duru, trc. Ayten Alkan, 77–106. Ankara: İmge Yay., 2002.

Yelmi, Pınar. “İstanbul's Cultural Soundscape: Collecting, preserving and Exhibiting The Sonic Cultural Heritage of Daily Urban Life”. Doktora Tezi, Koç Üniversitesi, 2017.

Yılmaz, Erdal. *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*. İstanbul: Küre Yay., 2021.

Zahavi, Dan. *Fenomenoloji- İlk Temeller*. trc. Seçim Beyazıt. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2020.

-----, *Husserl'in Fenomenolojisi*. trc. Seçim Beyazıt. İstanbul: Say Yay., 2018.