

GÖRELİ MEKÂNLARDA AHLÂKİ KAYITSIZLIK

Yavuz ADUGİT*

ÖZET

Modernizmin sonunu ilan ederek felsefenin hemen her alanında teorik krizleri yönetme misyonu üstlendiğini iddia eden postmodernizm, etik sorunları alışkın olmadığımız bağlamlarda tartışmaya açar. Bu bağlamlardan biri de toplumsal mekân düzenlemeleri ile etik sorumluluk arasındaki ilişkidir. Levinas'tan hareketle ahlaki, ötekine karşı sorumluluk ilişkisi olarak gören postmodern etiğin önemli temsilcisi Bauman, toplumsal mekân düzenlemelerinin çeşitli stratejik gerekçelerle ahlaki özne ile öteki arasına girdiğini düşünür. Bu hamleyle ahlaki öznenin ötekiyle karşılaşmasının önüne geçen toplumsal mekân mühendisliğini, ahlaki sorumluluğu yerinden ederek dahi ahlaki bir dünyanın imkanını ortadan kaldırır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Etik, Toplum, Mekân, Modernizm, Postmodernizm

(Moral Indifference within Relative Places)

ABSTRACT

Proclaiming the end of modernism and assuming the mission to manage the theoretical crises in almost every area of philosophy, postmodernism open to debate the ethical problems in contexts that we are not accustomed to. One of these contexts is the relations between the arrangements of social space and the ethical responsibility. Impressed by Levinas, Bauman, who is important representative of postmodern ethics, considers morality as a relation of responsibility toward the others. According to him, the arrangements of social space sets moral subject against the other, due to the various strategic reasons. With this step, the social space engineering comes to be a barrier against a better world, because it displace the moral responsibility.

Key Words: Morality, Ethics, Society, Space, Modernism, Postmodernism

* Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Bauman tarafından tasarlanan biçimiyle postmodern etik, insan felsefesi bağlamında Sartreci varoluşçuluktan, ahlaki eylemlerin dayanakları bağlamında Levinasçı etikten önemli ölçüde etkiler taşır. İnsan, bu iki felsefeden hareketle, her türden yaşantı ve deneyim vesilesiyle yaşamın öznesi, başkasına karşı sorumluluk taşımak vesilesiyle ahlaki özne olarak konumlanır. Özce çok farklı anlamlar taşısa da, söz konusu iki özne arasında ontik bakımda bir ard ardalık ilişkisi vardır. Etik özne, yaşamın öznesinin devamıdır; yaşamın öznesi ise etik öznenin inşasında rol alan bir fâildir. İnsan, özel olarak yaşantılar, genel olarak yaşam karşısında aldığı tavır aracılığıyla eylemlerine sınır çizer. Sadece kendisine yaşam inşa etme anlamında değil, aynı zamanda başkalarına da yaşam olanakları sunmak anlamında... Hiç kimsenin eylemlerinin menzili yalnızca onun kendi dünyasının sınırları içinde son bulmaz, aynı zamanda sadece yakındakilerin değil, zaman ve mekân bakımından en uzakta bulunanların dünyasının yönünü değiştirme potansiyeline sahiptir. Bu yüzden kişi, ahlak aracılığıyla sadece karşı karşıya geldiği kişilere değil, aynı zamanda genel olarak insanlık ideasına bağlanır.

Pekala, ama ahlaki öznenin eylem ve tavırlarının gerisinde ne tür bir etik gerekçe bulunur? Ahlak, Baumancı postmodern perspektife göre, en genel biçimiyle, ötekine karşı sorumluluktur. Bu nedenle bu ahlakta bütün mesele ötekinde dükümlenir. Acaba, kimdir öteki ve ona yönelen sorumluluğun dayanakları, sınırları ve gerekleri nelerdir? Öteki, “başka insandır”¹ Öznel olmak demek olan başkalık, ‘ben’e özdeş olmayan, ‘ben’le anlaşılmayandır. Levinas’ın diliyle ifade edilirse, “öteki olarak öteki, sadece başka bir ego değildir: öteki benim olduğum şey olmayandır. Ötekinin böyle olması, onun karakterinden, fizyonomisinden, psikolojisinden değil, ötekinin büyük farklılığından kaynaklanır.”² Öznellik olarak anlaşılan ötekilik fikrinin temelinde Sartreci varoluşçuluk yatar. Zira öznellik, tıpkı varoluşun özü öncelemesi gibi, özü önceler. Öznellikte sınırları çizilmiş, Aristoteles’in deyiimiyle *ousiası* hakkında konuşulabilir bir varlık fikri felsefeden sürgün edilir. Hiç bir genel kavramla anlaşılmayan, ortak bir “ben” kavramına indirgenemeyen, belirlenme ihtimali olan, ama belirlenmeyendir. Öteki, bilincinde olunan, ama kendini bilinçte göstermeyendir. Bilincinde olunan öteki, kendini bir şekilde ifşa etmek zorunda değil midir? Evet, öteki kendini ifşa eder, ama yüzde ya da aracılığıyla. Ve ötekinin yüzü anlamdır. Yüzü kaplayan, onu koruyan ifadeler olarak yüzün anlamı yüze geçirilen maskelerin ötesindedir. Yüz, sınırsız çıplaklık barındıran ifadelerle kaplıdır; yüzde savunmasızlık, yaralanabilirlik ve ölüm vardır. Ötekinin yüzünde ahlaki benliğin karşısında dikilen, ona göz kırpmadan bakan ölüm vardır. Bu kırılma, zayıflık, ölümlülük, ahlaki benliği çağırır, ona sorumlu olmayı hatırlatır, onu teslim olmaya davet eder. Böylece “öteki ile

¹ Levinas, Emmanuel, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, (çev. Medar Atıcı), *Felsefelogos*, Sayı: 2, 1999, s. 103.

² Levinas, Emmanuel, *The Levinas Reader*, (ed. By Sean Hand), Cambridge USA: Blackwell Publisher, 1996, s.48.

rastlaşma, ona bir an duyduğum sorumluluktur.”³

Öteki için alınan bu sorumlulukta, insan varlığının antropolojik ya da felsefi bilginin temelleri olarak iş gördüğü kabul görmüş kategorik ya da ilkesel dayanakları, ilkeleri, varsayımları hiçbir şekilde rol almaz. Bu sorumlulukta, varlığın ontolojik düzenine, şeylerin düzenine, nesnelerin ve sayıların nedenselliğinin için işleyişine dair hiçbir unsur yoktur. Bu sorumluluk ötekine, salt belirsiz bir öteki olarak ahlaki bağlamda sınırsız itaat talep eden bir rehin sorumluluğudur. Burası “varlıktan başka türünün” alanıdır. Ötekilik, ilktir, öncelliktir.

Ahlaki sorumluluğa için olan adalet ve iyilik, varlığın kategorileriyle anlaşılabilir. “İyiliğin bu istisnai, sıra dışı ve aşkın karakteri varlık ve tarihten kopuşa bağlıdır. İyiyi varlığa, onun hesaplarına ve tarihine indirgemek onu hükümsüzleştirmektir.”⁴ İnsan dünyasının bir kategorisi olan iyilik, insanın yüzü suyu hürmetine varolur. İnsan iyiliğe muhtaçtır; iyilik insanın bu gereksiniminin sesidir. Varlık tarzı ötekilik olan insan, ancak kendini yüzde gösteren anlama karşı duyulan sorumluluk sayesinde anlaşılır. Ötekini, özsel kategorileri olan, özsel nitelikleri olan bir varlık olarak anlamak, ilkin sorumluluğu, hemen akabinde iyiyi tahrip etmektir. Bu nedenle Levinas, tarih boyunca ontolojiye verilmiş olan ayrıcalığı alıp etiğe yükler. “*Par excellence* ya da felsefenin sorusu, niçin hiç değil de varlık, sorusu değildir, fakat varlık kendini nasıl gerekçelendirir (*justifies*)”⁵ sorusudur. Bu soru ontolojinin değil, etiğin sorusudur. Bu nedenle Levinas için etik ilk felsefedir.

Sartreci ve Levinasçı felsefenin bütün temel argümanlarını olduğu haliyle alan Bauman’a göre “etik, ontolojiden önce gelir”, “ahlâki ilişki varlıktan önce gelir.”⁶ Ontolojiyi önceleyen etiği, insan doğası üzerinde kurmak, sadece iyilik barındıran ahlaki eylemleri baş aşağı çevirmekten başka bir amaca hizmet etmez. İnsan doğasından hareketle etiği temellendirme girişimi, etiği ontolojiye indirger. Bu ise, varlıktan ve olgulardan önce gelen iyinin yetkisinin elinden alınması ve ahlâkın yerine yasanın geçirilmesi demektir. İnsanın varlık yapısı üzerinde inşa edilen bir etik, ahlaki sorumluluğun yerine kişisel kimliğe dair bilgiyi koyar. Koşulsuz olan ahlak, böylece, koşullu hale gelmiş olur. Bu durumda ahlaki benlik, sorumluluktan kaçmak için her türden mantıksal bahaneyi bulma hakkını saklı tutar.

Ne ki bütün bunlar, ahlakın başka bir varlık, bildiğimiz varlıktan farklı bir ilk varlık olduğu anlamına gelmez. Zira ilk varlık ya da önce gelen bir varlık, ne varlığı varlık olmaktan çıkarabilir ne de onun kendinden sonraki varlıktan farklı bir varoluş tarzına sahip olduğunu gösterir. Zaman ve mekândaki konumu ne olursa olsun varlık varlıktır. Ahlakın varlığı öncelemesiyle şu anlaşılır:

Etik olarak ahlâk varlıktan öncedir. Fakat ontolojik olarak

³ Levinas, Emmanuel, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, s. 99.

⁴ Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Esence*. Çeviren Alphonso Lingis. Boston: Kluwer Academic Publisher, 1997, s.18.

⁵ Levinas, Emmanuel, *The Levinas Reader*, s.86.

⁶ Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1993, s. 71.

‘varlıktan önce’de [ancak] başka bir varlık olduğu için, varlıktan önce hiçbir şey yoktur. Ahlâk ancak kendi içinde, ‘önce’nin ahlâki anlamında varlıktan öncedir, yani ‘daha iyi olma’ anlamında. Fakat ontolojik anlamda, hepimizin içinde bulunduğu alanda, her ne zaman iki anlam rekabete girerse üstün gelme anlamında (gets the upper hand) varlık ahlâktan öncedir; ahlâki benlik bir ahlâki benlikten başka bir şey olamaz. Ontolojik olarak ahlâk ancak varlıktan sonra gelebilir, yani hem varlığın belirlenmiş bir sonucu olarak hem de kendini varlık terimleriyle gerekçelendirme isteğiyle varlığın önceliğini kabul etmekle yükümlü bir kural olarak.⁷

Ahlâk, sadece daha iyi olma anlamında varlıktan öncedir. Ontolojinin yokluğunda, ya da ontolojiye rağmen ‘önce’nin ahlâki bir anlamı vardır ve bu anlam daha iyidir. Bu tespit etik açısından önemlidir; çünkü Kant’ın yasayla ifade etmiş bulunduğu gibi, koşul aramaz. İyiliğin bütün değeri, koşulsuzluğundan gelir. Aksi durumda iyilik, dolayısıyla özel olarak her türden erdem, genel olarak ahlak ve etik keyfi olurdu. Bu anlamda ahlak varlığın inkârı değildir, sadece varlığın hesaba katılmamasıdır. “Ahlâkın ‘önce’si varlığın yokluğuyla değil, fakat rütbesinin düşürülmesiyle ve tahttan indirilmesiyle kurulur. Ahlâk varlığın bir aşkınlığıdır, daha açıkçası ahlâk böyle bir aşkınlık şansıdır.”⁸ Ahlâkın iyinin alanı olması, varlığa aşkın olması, varlığın özsel özelliklerine dayanmamasıdır. Buradaki “önce” zamansal ve uzamsal anlamda öncelik değildir, iyinin ilkselliğidir.

Ahlaki özne, ötekinin yüzüyle karşı karşıya geldiğinde, yüzün zayıflığıyla, ölüme karşı çaresizlik imleyen anlamıyla karşılaşır. Ötekinin yüzünün bu anlamı, ahlaki benliği sorumlu olmaya çağırır. Böylece “yüz, ilk kelimesi hiç bir içselliğin (*interiority*) reddedemediği bir buyruk olan bir konuşma açar.”⁹ Emir kipinde olan bu sessiz konuşmayla yüz buyurur: öldürmemelisin! Bu nedenle, ötekinin yüzünün çağrısının karşılığı olan sorumlulukta merhamet ve sevgi vardır. Ötekinin yüzüyle karşılaşmayla varlık kazanan bu değerler, yüzün sahibinin her tür varlıksal özelliğinden, ona *kimliğine* ilişkin bilgiden, bir türün üyesi olarak onu diğer insanlarla özdeş kılan bütün niteliklerden önce gelir. Ötekinin yüzüyle karşılaşma, onunla ilgili her tür bilgiden önce gelen bir anlık karşılaşmadır. Bu nedenle ahlaki benliğin karşısına dikilen, ahlaki benliğe etkide bulunan, onu harekete geçiren şey, ötekinin yüzünün, ötekinin varlığını aşan bu çaresizlik imleyen anlamıdır. Ahlâk iyiliktir, iyilik ötekinin kim olduğuna, onun ne tür özellikler taşıdığına bakmaksızın ona karşı sorumluluk duymaktır. Ahlaki benlik, ötekiyle kişi olarak değil, yüz olarak karşılaşır. Pekâlâ, ama yüzün kişiden farkı nedir? Yüz, kelimenin olağan ya da gündelik anlamının aksine, görünüşe gelmeyen, dokunulmayan, dolayısıyla

⁷ a.g.e., s. 71.

⁸ a.g.e., s. 72

⁹ Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Extraority*. Çeviren Alphonso Lingis. Pittsburg, Pennsylvania: Duguesne University Press, 1998, s.201.

plastik bir biçim değildir.

Yüz bir görünüş ya da olduğu gibi olan, fakat fizyonomisi tarafından başka türlü gösterilen ya da belli edilen, kişisel olabilen ve görülmez bir madde olarak kendini varedabilen bir gerçekliğin bir belirtisi değildir... [yüz] kendisinin izidir, çift anlamlılığın hiçbir zaman dağılmadığı yerde kendini tamamen veren bir izdeki bir izdir. Özneye hiçbir bağıntı içinde olmaksızın onu meşgul etmektir, bir bilinçle bana denk düşmeden, görünmeden önce bana emredendir.¹⁰

Buna göre ötekiyle yüz olarak karşılaşmak, onun varlık olma özellikleriyle kendisine ait hiçbir şeyin bulunmadığı bir öteki olarak karşılaşmaktır. Ötekiyle yüz olarak karşılaşmak, onun, bir türün bir üyesi olarak diğer insanlarda bulunan özelliklere –belli varlıksal özelliklere– sahip biri olarak karşılaşmamaktır. Ötekinin yüzüyle karşılaşmak, onunla sadece zayıf biri olarak karşılaşmaktır. Bu nedenle ötekinin, ahlaki benlik üzerinde hiçbir gücü veya yaptırımını söz konusu değildir. Yüzle girilen her ilişki, yalnızca ahlaki benlik tarafından başlatılır. Yüze karşı duyulan sorumlulukta, öteki için yapılan ya da yapılacak olan hiçbir şey, öteki tarafından ahlaki benliğe kabul ettirilmemiştir. Yüzün böyle bir gücü olsaydı, ahlaki ilişki olanaksızlaşırdı. Burada “güç”, sadece birinin sahip olduğu fiziksel ya da siyasal yaptırım kapasitesi ya da olanakları değil, aynı zamanda taşıdığı her türden kişilik özelliğini de barındırır. Yüzün ahlaki benlik üzerinde hiçbir yaptırım gücüne sahip olmaması, hem yüzde ahlaki benliğin kişisel hesaplarına ilişkin hiçbir şeyin olmaması hem de yüzün onun için fiziksel ve siyasal bir tehdit olmaması anlamına gelir. Dolayısıyla yüzün zayıflığı ile yüzün sorumluluk başlatma gücünde olmaması farklı şeylerdir. Yüzün zayıflığı, onun kırılabilirliği, ölümlülüğüdür; yüzün sorumluluğa etkide bulunma gücüne sahip olması ise, onun sorumluluğun alınmasına yol açan şu ya da bu özelliklere –ahlaki benlikle bir kan bağına sahip olması, onun dostu olması, onunla aynı ilgileri paylaşması, onun kimi beklentilerine yanıt vermesi, çıkarlarını karşılayacak ekonomik, siyasal bir güce sahip olması– aşkın olmasıdır.

Ahlaki benlik, sorumluluğu yüzün bir buyruğu olarak sınırsız bir özgürlükle alır. Bu yüzden yüzün buyurmasını sağlayan, onun buyruğuna öncülük eden ahlaki öznedir. Ahlâki ilişki yüzde okunan “bana karşı sorumlusun” buyruğuyla başladığından, öteki, ahlâki ilişkinin içine çekilir. Ahlak, başlangıcı, süreci ve akıbetiyle tamamen ahlaki benliğin seçimidir. Ötekinin bu buyruğu vermesini sağlayan, ona buyurma hakkını sunan, onu konuşturan ahlaki benlik olduğu için, ahlaki benlik tamamen “öteki içindir.” Öteki için olmak, kendimi bir rehine olarak ötekine vermek, kendini öteki için sorumluluk almaya adamaktır. Peki öteki için sorumluluk almak niçin “öteki için olmak” anlamına gelsin? Cevap çok nettir; çünkü “ötekine ilgi bakımımı değildir.”¹¹ Ötekine duyulan sorumluluk karşılıklı değildir; ahlaki benliğin öteki için yaptıklarını, ötekinin de onun için aynı şeyleri yapmasını gerektirmez.

¹⁰ Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 93-94.

¹¹ Levinas, Emmanuel, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, s.100.

Çok kapsamlı ve sert bir sorumluluk, ama ahlaki gerçeklik budur. Ahlaki sorumluluk, ötekine ilişkin bilgiye bağlı değildir, hiçbir ilgili amaca sahip değildir, karşılıklı yarar hesaplarıyla hiçbir ortak yanı yoktur, bir sözleşme gereği değildir. Ahlaki sorumluluk, başkasının ona karşılık verme beklentisi içinde değildir. Bu sorumluluk herhangi bir korkudan –cehennem, hapis korkusu– dolayı değildir. Bu sorumluluk, her türlü nedeni ve temeli reddeden bir sorumluluktur. Bu sorumluluk, koşulsuz bir sorumluluktur; ne ötekinin kazanmayı hak ettiği bir sorumluluktur ne de ona ödenmesi gereken bir borçtur. Bu sorumluluk, bir şeyin karşılığı ya da bedeli değildir. Bu sorumluluk tamamen ahlaki benliğin denetimindedir. Ötekinden herhangi bir beklenti içinde olmadan ondan sorumlu olmak, kendimi ona adamak anlamına gelir. Öyle ki, “öteki için ölmek, bütün ahlâkın ölçüsü olan, bütün ahlâkın alegorisi olan bir edimdir.”¹² Ahlaki benlik, sorumluluk almakla, başkasının yaşam olanaklarını zenginleştirir kendisini de bir özne olarak kurar.

Ancak, bu bitmeyen ve sınırsız sorumluluk, aynı zamanda kendi içinde karşıtını barındırır. Zira neden olduğu yakınlık ahlaki özneyi bir çatışma ortamına sürükler. Kendini ötekine adamanın ağırlığı altında debelenen ahlaki özne ne kadar dayanabilir? Hem almak ya da reddetmek tamamen ahlaki öznenin seçimi hem de fazlasıyla ağır ve sert olan bu sorumluluk basit bir hamleyle sürgüne gönderilebilir. Dolayısıyla geniş ve hesapsız bir sorumluluğa dayanan ahlak tamamen tehlike içindedir. Bu, ahlakın hiçbir şekilde kaçınılmaz olmadığını gösterir. Bu, ahlaka ilişkin korkunç bir hakikattir. Sadece faile ait olan bir sorumluluk kabul da edilebilir, red de edilebilir. Bu nedenle ahlaki olmak kaçınılmaz bir şey değildir. Zira “ahlak için ne bir neden ne de bir sebep vardır; ahlaklı olma gerekliliği ve ahlaklı olmanın anlamı ne gösterilebilir ne de mantıksal olarak çıkarılabilir.”¹³ Ahlak, kaygan bir zeminde hareket etmektir. Adımlarını sağlam atıp atmamak tamamen failin iradesine bağlıdır. Bu, ahlakın tamamen muğlâk olduğunu gösterir. İnsan ahlaki sorumluluk durumuyla karşı karşıyadır. Yaşam durumunda bu sorumluluğu alabilir, reddedebilir. Yapmak ister yapamaz, kaçınmak ister yapmak zorunda kalır. Kafası karışır, canı sıkılır, bunalır, çatışmalar yaşar. Ama bu durumdan kurtulmanın hiçbir mutlak çaresi yoktur. İnsan olmak, ahlaki durum içinde sürekli debelenmek demektir.

Kapsamı ve dayanakları bakımında uzun erimli ve fazlasıyla fedakarlık gerektiren bir sorumluluğa dayanan ahlak, en nihayetinde gerçekleşebilir gerçekleşmesine, ama ahlaki sorumluluğun alınmasının önünü açıp kolaylaştıran veya tıkayıp zorlaştıran çok sayıda dış koşul vardır. Ahlak, sorumluluk bağlamında tamamen ahlaki öznenin denetimindedir; ama ahlaki özne, toplumun içinde, toplumsal ilişkiler karşısında sorumlulukla yüz yüze gelir. Bu nedenle toplum, tarzı nasıl olursa olsun, doğru ya da yanlış, kendisine maruz kalan bireyleri sadece yapı, dolayısıyla yaşamın öznesi olma bağlamında değil, aynı

¹²Bauman, Zygmunt. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. California: Stanford University Press, Stanford, 1992, s. 200.

¹³Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, (Oxford UK & Cambridge, Blackwell, 1995), 18.

zamanda değer yargıları aracılığıyla eylemlerine, dolayısıyla etik özne olmasına bir şekilde müdahale eder. Belirli bir yaşam tarzına hapsedmekle bireyin kişiselliğini fazlasıyla etkileyen toplum, eylemlerin içinde gerçekleştikleri koşulları barındırmakla da bireyin ahlaki kararlarını etkiler.

Toplumun ahlaka tesirleri, belirli bir alana hapsedilmeyecek denli çok yönlü ve çok boyutludur; ahlaka dair toplulukçu yaklaşımlar, değerler ve değer yargıları bakımında fikirler ve inançlar, kişinin yapısını etkileyen kültürel unsurlar, yasal ya da sosyal kabullerle eylemlere çizdiği sınırlar... Bütün bu toplumsal yapılar bir şekilde ahlakın varlığına, sürecine ve sonucuna müdahale eder. Bunlar önemli ve fazlaca dile getirilen etkilerdir, ancak toplumun ahlaka, hakkında fazla konuşulmayan, önemli bir etkisi daha vardır. Toplumsal mekân düzenlemeleri..., Sorumluluğun *neliğini*, sınırlarını, koşullarını, alınıp alınmamasını önemli ölçüde etkileyen toplumsal bir unsur... *Toplumsal mekân*; çünkü insandaki yer –ya da mekân– duygusu nesnel olarak verili değildir, bizzat insani olarak yapılandırılır.

Bu nedenle farklı alanlar, kasabalar, tarımsal bölgeler, yeni ticaret alanları, alışveriş merkezleri, ana ulaşım yolları vb., sadece belirli bir mekânsal yapının öğeleri ve insan etkinliğinin dışarıdan belirleyicileri değildir. Daha ziyade, bizzat bunlar toplumsaldır, toplumsal olarak üretilmiştir ve toplumsal olarak yeniden üretirler. Bu nedenle belirli bir toplum içinde hazır bulunan anlamlı toplumsal nesnelere ve bu tür nesnelere karşılıklı bağlı oldukları karakteristik biçimlerden ayrılmazlar.¹⁴

Dolayısıyla her tarihsel dönüşümle birlikte, her kültürel yapıda mekân düzenlemeleri de dönüşüm geçirir. Toplumsal yapıların düzeninde zamana eşlik eden dönüşümleri, mekânsal düzenlemelerdeki dönüşümler izler. Mekân sadece şeylerin şeylerle, insanların şeylerle ya da insanların insanlarla iş bölümünün gereklerine göre girdikleri toplumsal ilişkilerin niteliğini değil, aynı zamanda ahlaki varlıklar olarak kişilerin birbirine karşı vicdani ilişkilerini de belirler. Modern dönemden, postmodern döneme zamansal geçişe paralel olarak farklı biçimlerde görünüm kazanan toplumsal mekân düzenlemelerinin ahlaki sorumluluğa etkileri de özce farklıdır. Modern dönemin toplum tarzı olan toplumsallaşmanın toplumsal mekân düzenlemesi bilişsel nitelikteyken, postmodern dönemin toplum tarzı olan toplumsallığın toplumsal mekân düzenlemeleri estetik niteliktedir.

Toplumsal mekân düzenlemesi... Evet, ama bu kavramla ne kastedilir ve bunun ahlaka nasıl bir etkisi olabilir? Mekân, en genel biçimiyle yer, şeylerin ve insanların hareketlerinin fiziksel manada bağlı olduğu sınır anlamına gelir. Şeylerin ve insanların birbirine karşı fiziksel konumuna, dolayısıyla birbirlerine olan mesafelerine göndermede bulunmakla fiziksel bağlamda nesnelliğe karşılık gelen mekân, uzaklık ve yakınlık bildirir. Ahlaki anlamda mekân, fiziksel anlamda mekâna paralellik gösterdiğinden, toplumsal mekân insanlar arası

¹⁴ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999), s. 97.

uzaklık ve yakınlık demektir. Bu nedenle insanlar arası ilişkide “uzaklık [ve yakınlık] nesnel, kişisellikten arınmış, fiziksel bir ‘veri’ olmaktan çok, toplumsal bir üründür.”¹⁵ İnsanın kendisini içinde bulduğu değil, inşa ettiği mekân... İnsanlararası ilişkilerle ölçülen bir uzaklık ve yakınlık...

İnsanlararası uzaklık ve yakınlık... Yakın, el altında olan, her zaman rastlanılan, her zaman görülen, kendisiyle bir şekilde etkileşime girilen, dolayısıyla bilinen demekken; uzak, rastlanılmayan, görülmeyen, etkileşime girilmeyen, yabancı, dolayısıyla bilinmeyen anlamına gelir. Yakın insan, kendisiyle ilişkiye girilen, uzak insan ise, kendisiyle ilişkiye girilmeyen, en azından doğrudan ilişkiye girilmeyen kimsedir. Dolayısıyla insanlararası ilişki bağlamında uzaklık ve yakınlık, insanlara dair bilgiye dayanan, bu bilgiyle ölçülen mesafedir. Bu nedenle toplumsal mekân oluşturma süreci ötekilere dair bilgiyle yönetilir. Ötekilere ilişkin bilgi, “temel bilgi” veya “asıl bilgi” ile “bilinçli bilgi” olarak ayrılır. “Temel bilgi” diğer insanlara ilişkin en basit bilgidir. Burada öteki el altındadır. Bauman “temel bilgiyi” Husserl’in izinden giderek “doğal tutum içindeki bilgi” olarak adlandırır. Husserl’in¹⁶ “doğal bakış” dünyası dediği dünya, uzamsal olarak sonsuz, zamanda olan ve oluşan bir dünyanın farkındalığıdır. Bu dünyanın farkında olmak, onu dolaysız olarak keşfetmek, deneyimlemek demektir. Görme, dokunma, duyma gibi duyu algılarıyla şeyler benim için yalnızca orada, vardır. Fakat salt algısal nesnelere değil, aynı zamanda canlılar ve diğer insanlar da benim için oradalar; onları görüyor, dokunuyorum, onlarla konuşuyorum, ne düşündüklerini, ne hissettiklerini ne istediklerini dolaysız bir şekilde anlıyorum. Onlara dikkat etmesem de algı dünyamın alanındaki gerçeklikler olarak vardılar. Şeylere ve insanlara dair bu bilgi, kavramsal düşünmeyle ilgili bir bilgi değildir. Nesnelere ve insanlara ilişkin bu bilgimin olması için onların benim algı alanımın içinde olmaları gerekmiyor. Onlar, benim için oradalar, belirliler, az ya da çok biliniyorlar, edimsel olarak algılanmasalar da vardılar. Bu bilgi naif bilgidir; hiçbir kanıtı intiyâç duyulmadan, üzerinde fazla kafa yormadan doğru kabul edilir. Bu yüzden doğal tutum içindeki bilgi bakımından insanlar hemfikirdirler, söylenen şeyler konusunda anlaşılır. Birinin söylediklerini bir diğerinin anlamama olasılığı yoktur; söylenenler üzerinde uzun uzadıya tartışmaya ihtiyaç duyulmaz. Anlamak ve anlaşmak doğaldır, doğal olmayan yanlış anlamak ve anlaşmamaktır.

Doğal olmayan bu durumla birlikte “asıl bilgi”, “bilinçli bilgi” oluşturma süreci başlar; çünkü yanlış anlama, anlamama durumu, açıklamayı, oturup yeniden düşünmeyi, ayırımlar yapmayı gerektirir. Ve “toplumsal dünyanın inşası, naif beklentiler hedeflerine ulaşmadığı ve bu nedenle naifliğini kaybettiği zaman başlar.”¹⁷ “Doğal tutum içindeki bilgi” durumunda her şey

¹⁵ Bauman, Zygmunt, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, S. 20.

¹⁶ Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Çeviren W.R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1962, s.91.

¹⁷ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 147.

naiftir, insanlar birbirleriyle anlaşır, eylemler, tutumlar, olaylar ve meseleler üzerinde durup düşünme ihtiyacı hissetmez. Doğal tutum içinde her bir insan, başkalarıyla birlikte olduğunu ve onların da kendisi gibi insanlar olduğunu apaçık bir hakikat olarak alır. Bilgi, insanların elinin altındaki şeylere ilişkindir. Fakat anlaşmazlıklar, yanlış anlaşmalar, farklılıklar, gedikler çıkar çıkmaz, kendilerine ilişkin bilgiye ulaşılmaya çalışılan insanlar el altından kayıp uzaklaşırlar. Bilgi, mesafenin kapanmasıyla elde edilmez, aksine mesafenin açılmasını gerektirir. Özne, bilgi nesnesinin işleyiş yasalarının, tarihsel gelişiminin dışında olduğu sürece bilgi öznesi olarak kanumlanır. Ontolojik olarak söz konusu yasalara, gelişim seyrine tabi olmamak değil, onların menziline dışına çıkmak... Özne, bilmek istediğini karşısına almadığı, seyre dalmadığı sürece onunla epistemolojik bir temas kuramaz. Bilginin yeniden devreye girmesiyle, insanlar arasına yeni bir mesafe girer. İnsanların yakınlığı ve uzaklığı onlar hakkındaki bilginin azlığı ya da çokluğuyla belirlenir. Bu nedenle “[bilinçli] bilgi bu mesafenin yönetilmesidir.”¹⁸ Ve toplumsal mekân düzenlenmesi, söz konusu mesafenin yönetilmesi amacını taşır. Mesafenin yönetilmesi, insanlararası uzaklık ve yakınlığın yönlendirilmesi demektir. Mesafe yönetimi sıradan mekân düzenleme sanatı değildir, bir tür toplum mühendisliğidir. Zira insanlararası uzaklık ve yakınlığın yönlendirilmesi, insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi anlamına gelir.

Toplumsal mekân düzenlenmesi ilişkilerin niteliği açısından önemlidir önemli olmasına, fakat başlangıç değildir. Toplumsal mekânların düzenlenme tarzının gerisinde de toplum tarzları yatar. Her toplum tarzı, kendine uygun bir mekân düzenlemesine gider. Ve modern dönemin başlangıçlarından bu yana geçen sürede insanlık, biri modernliği, diğeri postmodernliği temsil eden iki tür toplum tarzıyla örgütlendi. Modern toplum tarzı toplumsallaşma (*socialization*), postmodern toplum tarzı ise toplumsallık (*sociality*) olarak adlandırılır. Modern dünya görüşünün egemen olmasıyla birlikte toplumun tekrarlanabilir olaylardan ibaret bir yapı teşkil ettiğini ve bu olayların önceden bilinebileceğini varsayan toplumsallaşma, insan ilişkilerini, söz konusu yapıyı ayakta tutacak ve sağlamlaştıracak kurallarla yönlendirmek ve yönetmek amacını taşır. Özünde ulusalcı olan bu toplum tarzı, ulus devlet anlayışının çökmesiyle yerini cemaat ya da kabile anlayışına dayalı postmodern toplumsallığa terk eder. Toplumların bundan böyle ani biraraya gelmelerle şekillendiğini ve hiçbir kalıcı yapıya dayanmadığını varsayan toplumsallık, insanlar arası ilişkilerin kalabalıkların denetiminde olmasına olanak sağlamak ister. Modern zamanların başlangıcından bu yana mekân düzenlemelerinin temelinde söz konusu bu iki toplum tarzı bulunur. Benzer ve evrensel kurallar peşinde olan toplumsallaşma mekânı bilişsel, cemaatçi ve yerelci olan toplumsallık ise estetik olarak düzenler.

Bilişsel mekân düzenlenmesi “bilginin edinilmesi ve paylaşılmasıyla düşünsel olarak yaratılır.”¹⁹ Mekâna dair her türden planlama, örgütleme, düzenleme ötekilere ilişkin bilgi miktarına bağlı olarak kurulur. Bu nedenle

¹⁸ a.g.e., s. 148.

¹⁹ a.g.e., s.146.

bilişsel mekân düzenlenmesi, belirli türden bir toplumsal yapının *neliğine*, dayanaklarına, işleyişine dair epistemik temeller üzerinde iş gören bir politika gerektirir. Bilişsel/toplumsal mekân, insanları bilginin azlığı ve çokluğuna karşılık gelen insanlararası uzaklık ve yakınlık bakımından farklı iki kutuba yerleştirir. Mahremiyet ve anonimlik kutupları... Yakınlık mahremiyetle, uzaklık anonimlikle tanımlanır. Mahremiyet kutubuna dahil bireyler birbirlerinin hayatlarının her alanına grime serbestisine ve güvenine sahip olduklarından, birbiri hakkında her şeyi bilir ya da bildiğini varsayar. Kişiler hemen hemen her durumda, her tür ruhsal ve fiziksel durumda birbirini gözlemlemişlerdir. Ama elbette toplumsallaşma herkesin herkesi kişisel olarak bildiği bir toplum tarzı değildir. Postmodern toplum tarzına nazaran çok daha geniş olan toplumsallığın herkesin herkesi tanıdık ilan etmesinin gerisinde evrensel olduğu iddia edilen kurallar yatar. Burada bir tür kişiler arası önerme aktarımından ziyade, belirli ilkeler sayesinde kişiler arasında eylem, tutum ve yaşam biçimi bakımında kurulan benzerliktir. Modernizmin içedönük bakışı, evrensel kural arayışı, farklılık gerçeğini kabul etmeyi olanaksız kılar. Bütünüyle benzer olan ya da olma çabasında olan modernler için farklılık tehlikeden başka bir şey değildir. Buna karşılık anonimlik kutbunda olanlar, bir mesafeden söz edilmeyecek kadar toplumsal mekânın ötesinde olduğundan, hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmeyen ötekidir. Bu nedenle bu kutupta öteki bir bilgi nesnesi değildir, hatta insan bile değildir. Zira tanıdık olan, daima belli niteliklerle donanmış biriyken, anonimlik kutbunda yer alanların bir kimlikleri yoktur. Anonimlik kutbunun mensupları kimliklerini ait oldukları sınıftan alırlar. Haliyle onlar hakkında bütün bilinenler, ait oldukları sınıf hakkında orda burda bir araya getirilmiş malumatlarla sınırlıdır.

Bu keskin ayırım, insanları, bütün toplumsal ve kişiler arası ilişkilerin rengini belirleyen iki genel sınıfa kategorize eder; mahremiyet kutbunda olanlar “biz”, anonimlik kutbunda olanlar “onlar” olarak adlandırılır. Bu, “yalnızca iki ayrı insan grubunu değil, tümüyle farklı iki tutum arasındaki duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayırımı temsil eder.”²⁰ İlişkileri, kuralları ve mekânlarıyla “onlar” “biz”den olmayanlardır. “Biz”im olan onların değildir, “onlar”ın olan “biz”im... “Biz”in “onlar”la zihinsel ve fiziksel hiçbir yakınlık durumu yoktur, olmaz. Bu anlamda toplumsal ve fiziksel mekânlar örtüşür; “onlar” “biz”e sadece zihinsel olarak değil, fiziksel olarak da uzaktırlar. “Biz”in paylaştığı fiziksel mekânın dışında olmaları gerekenlerdir; “biz”in bulunduğu ülkelerin, şehirlerin ve mahallelerin dışındadırlar. Modernizmde “olumlu ve olumsuz imgelerin kutuplaşmasının bir coğrafyası vardır.”²¹ Söz konusu coğrafya iyilik ve kötülük tarafından sınırlanmış değildir, aksine iyilik ve kötülük bu sınırlara hapsedilmiştir; çünkü olumlu ve olumsuz imgeler modernizmin tahayyül ettiği coğrafyanın yapısal

²⁰ Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 5

²¹ Harvey, David, *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s. 194.

gereçleridir. Şehir planlamacılarının ve mimarların şehri planlama ve kurma tarzını belirleyen şey, sadece ellerindeki nesnel fiziksel mekân, somut araç ve gereçler ile halihazırda ulaşılan tekniğin seviyesi değildir, aynı zamanda içinde yaşanan gelenek ve genel kabul görmüş değer yargılarıdır. Bir yandan özgürlüğün, yaratıcılığın, güvenilirliğin, diğer yandan yabancıların, alt sınıfların, tehlikeli ötekilerin mekânı olarak şehir, bu coğrafyanın bizzat kendisini temsil eder. Şehir, ilişkilerin, her türden ilişkinin nesnelleşmiş biçimidir. Bu nedenle söz konusu coğrafya, sadece ahlaki normlar rehberliğinde inşa edilmez, aynı zamanda yeni ahlaki normların formüle edilmesine yol açar. Modern şehir “biz” ile “onlar” arasındaki değer ayırımı üzerine kuruludur, ama aynı zamanda barındırdığı ilişkiler dolayısıyla halihazırda bağlı kalınan “değerlerin” yeniden değerlendirilmesine, eleştiriden geçirilmesine ve gerekliyse yeni değerlerin yaratılmasına ön ayak olur. Modern kent farklılıkları bir araya getirmek için değil, birbirinden uzak tutmak için dizayn edilir. Haliyle modernizmde mimari yapıdaki bütünlük öylesine güçlü bir değer olarak görüldü ki, “Aydınlanma bize antisosyal inşaatı miras bıraktı, onun görsel değerleri kullanılmayı ve gereksinimlerin değişimini bekledi.”²² Modern yaklaşımın kökleri tarihsel olarak çok derinlerde yeşerir. Sennett’in, *Ten ve Taş*’ta 16. yüzyıl Venedik’inin şehir planlamasına dair tespitleri, bütünüyle bu ayırım üzerinde iş gördüğünün kanıtıdır. Yüzyıllarca ticari kuralların sınırları içinde ticaret gereksinimleri dışında şehirle her türden açık ilişkileri tehlikeli ilan edilen Yahudileri Getto’ya kapatan Venedik yönetimi, Hıristiyan cemaatini ötekilerin bulaştıracağı olası toplumsal, ahlaki ve bedensel hastalıklardan koruduklarına inanmıştır.

Mahremiyet kutbu ve anonimlik kutbu, biz ve onlar... Ne oldukları, nasıl davranacakları, hangi kurullarla eyledikleri bilinen ile ne oldukları, nasıl davranacakları, hangi kurullarla eyledikleri bilinmeyenler... Kendileriyle güvenle ilişkiye girilenler ile ilişkiye girmekten kaçınılanlar... Güvenilir ilişkilerin taraflarıyla mekânsal yakınlık, buna karşılık tehlikeli olanlarla mekânsal uzaklık... Görüldüğü kadarıyla durum gayet açık ve net. Ancak her şey bununla bitmiyor, zira mahremiyet kutbunda uzak olan, ama anonimlik kutbuna da dahil olmayanlar; yani yabancılar var. Yabancılar mahremiyet kutbundan uzaktırlar, ancak anonimlik kutbuna dahil olacak kadar uzak da değiller. Yabancı, üstündeki örtü kaldırılmış, hakkında bilgi edinilmiş, dolayısıyla gizemi ifşa edilmiş insandır. Yabancılık tanımayı varsayar. “Bir kişiyi yabancı olarak kabul etmem için öncelikle onun hakkında hiç olmazsa bir kaç şey bilmem gerekir.”²³ Ne ki bu öyle dışı dokunur bir bilgi değildir; çünkü sadece onların yabancı olduklarıyla sınırlıdır. Bu yüzden tıpkı “onlar” gibi yabancılar da ne yapacakları, nasıl davranacakları bilinmeyen insanlardır. Velhasıl yabancılar, sınıflandırmanın, tipleştirilmenin, düzenin, dolayısıyla toplumsal mekân düzenlemesi, toplumsal mekânı yönlendirmenin önünde daima bir tehdit oluştururlar. “Belli insanları yabancı ve bu nedenle can sıkıcı, sinir

²² Sennett, Richard, *Gözün Vicadı*, çev. Suha Sertabiboğlu ve Can Kurultay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 120.

²³ Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 66.

bozucu, rahatsız edici kılan başka bir deyişle, bir problem haline getiren şey, açık bir şekilde görülmesi gereken sınırları bulanıklaştırmaları ve bu sınırların ortadan kaybolmalarına neden olmalarıdır.”²⁴

“Onlar” grubuna dahil olanlar hakkında bir şey bilinmese de “biz” için fazla bir tehlike oluşturmazlar; çünkü “biz”le karşılaşma olanağını ortadan kaldıran bir fiziksel mekânda yaşarlar. Ancak yabancılar bu güveni tamamen sarsan bir gruptur; “biz”in toplumsal mekânının dışında olsalar da, fiziksel mekânlarının sınırları içinde gezinirler. Bu nedenle yabancıların en belirgin özelliği, “komşuya benzer yaratıklar. Yaratık komşular. Başka bir deyişle yabancılar yani toplumsal olarak uzak, fiziksel olarak yakın [olanlar], fiziksel olarak ulaşılabilir yaratıklar”²⁵ olmalarıdır. Yabancılar, sadece yabancı oldukları bilinen ve bu nedenle ne yaptıkları, hangi kurallarla eyledikleri bilinmeyen, dolayısıyla tehlikeli ve uyumsuz ilişkilerin failleridir. Toplum, yabancıları yabancı olarak belirlemekle, onları mümkün olduğunca kendileriyle hiç ilişkiye girilmemesi gereken bir kesim olarak konumlandırmayı amaçlar. Venedik Getto’su bu amaca hizmet eden ilk ve en önemli örnektir. Ticari ve askeri olarak büyük bozgunlar yaşayan Venedik ileri gelenleri, bu kayıpları şehrin bozulan ahlakına ve artık sahip olmadıkları paranın yarattığı kötülöklere bağlayarak, Getto’yu ahlaki bir kampanyayla meşru kıldılar. “Şehir ileri gelenleri farklı olanları tecrit edince, artık onları görmek ve onlara dokunmak zorunda kalmayınca şehirlerine huzur ve haysiyetin geri döneceğini umuyorlardı.”²⁶ Mekân düzenlemesinin toplumsal ilişkiler bağlamında nedenleri toplumsal gerekçeler –adil gelir dağılımı, iş imkanları, sağlık hizmetlerine ulaşma kolaylığı– olabilir, ama tek neden bu değildir. Bireylerin ait olduğu topluluğun sınırların dışına çıkıp çıkmayacakları, çıkacaklarsa ne maksatla çıkacakları, onlarla ilişkiler yaşayan diğer toplulukların üyelerine nasıl yaklaşacakları da bunda etkilidir. Bu yüzden, toplumsal mekânlar, hem toplumsal hem de bireysel eylemlerin niteliğinde belirleyici bir etkidir.

Yeni kapitalizmin ticari beklentileri ve uygulamaları, yeni teknolojik olanaklar, yeni coğrafi keşifler, yeni ulaşım imkanları zamanla hem bu ayırımın mümkünüğünü daha kolaylaştırmakta hem de daha derinleştirmektedir. Irk, milliyet, inanç gibi geleneksel unsurlara hiper-modern yaşam tarzı temelli ayırım unsurları eklenmekte. Gün geçtikçe büyüyen şehirler, yaşam yerleri bağlamında yabancıları uzak tutmayı başarır başarmasına, ancak modern toplumsal gereksinimler vesilesiyle neredeyse bağımsız birer ülke kadar büyüyen coğrafyaları işlerin yürümesi için yabancıları geçici de olsa günün belirli saatleri için merkezlere taşımayı zorunlu kılar. Evet, yabancılarla ilişkiye girmemek için yapılacak en iyi şey, mümkün olduğunca onlarla karşılaşmamaktır, fakat hiper-şehirlerde bu mümkün olmuyor. Onlarla her an

²⁴Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*. Çeviren Suha Sertabipoğlu. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997, s. 25.

²⁵Bauman Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 153.

²⁶Sennett, Richard, *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s. 193.

caddelerde, sokaklarda, eğlence ve alış-veriş merkezlerinde karşılaşılabilecektir. Pekala, ama bu büyük sorun nasıl çözülür? Bilişsel/toplumsal mekân düzenlemesi şu anlayış üzerinde kurulur: “onların [yabancıların] işgal ettiği ve paylaştığı mekânlardan tamamen uzak durulamayacağı için, sonraki en iyi çözüm, onlarla pek de karşılaşma sayılmayan bir karşılaşma, karşılaşma olmayan bir karşılaşma, bir sahte karşılaşma içine girmektir.”²⁷ Yabancılarla, uyumsuz ve tehlikeli ilişkilerin failleriyle ilişkiye girmemek için sahte karşılaşma sanatında usta olmak gerekir. Sahte karşılaşmanın en önemli tekniği, göz temasından kaçınmaktır. Zira temas eden göz ilişkiye çıkarılan davetiyedir. Kişiyi ilişkiye girmekten kaçınmak, ama yine de kalabalıklar içinde bir yer bulmak için, kaçamak bakışlarla, alttan bakışlarla bakmak gerekir. Yapılacak şey, “bakmıyormuş gibi yaparken görmektir. Yanıt vermeye teşvik etmeden, karşılık vermeye davet etmeden tehlikesiz bir şekilde bakmaktır; ilgisiz görünürken dikkat etmektir.”²⁸ Basit bir hamleyle arka plana itilmiş olan yabancıların, eylemlerin gelişim çizgisi ve sonuçları üzerinde etkide bulunma imkanı bertaraf edilir. Arka plana itilmekle yabancı, ilgisiz, tanınmayan, kabul edilmeyen, varlık olmayan bir varlık haline gelir; çünkü artık tüm bilinçli ilişkilerden soyutlanmış bir alandır ve bu alan her tür sempati ve antipatiden yoksun bir duygusal boşluk alanıdır. Modern dünyada tüm çaba sahte karşılaşma sanatına uygun bir fiziksel mekânın yaratılmasıdır. Şehir, bu amaç çerçevesinde ayrıntılı bir şekilde planlanır; yerleşim yerleri bu amaç çerçevesinde homojen, tek tip ve yeniden üretilebilecek bir şekilde düzenlenir. Şehrin mekânsal düzenlenmesi, sınıfları, etnik grupları, kuşakları ayırmaya uygun bir hale getirilir. Semtler, mahalleler, barınma yerleri, eğlence yerleri mümkün olduğunca bu ayırımı ayakta tutma ve derinleştirme amacıyla düzenlenir.

Şehrin ortak mekânları ise, sadece içinden geçilecek yer işlevi görür. Caddeleri, yolları, metrolarıyla şehirler bir yerden bir yere geçmenin imkanları olarak görülebilir. Şehrin bu mimarisinin gerisinde İngilizce kökenli *city* sözcüğünün anlamına gösterilen sadakat bulunur. “[*city*nin anlamını gösteren] kaynaklardan biri *urbs*, yani kentin taş yapısıdır. Kentin taş yapısı korunma, ticaret ve savaş gibi pratik nedenlerle kurulmuştu. ‘City’nin diğer kökü *civitas*tır ve bu sözcüğün anlamı, kentte biçim bulan duygular, ritüeller ve inançlardır.”²⁹ Buna göre 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 arzusu yatar. Bu ikili yapı, Harvey’in ısrarla vurguladığı adaletsizliğin coğrafyalaştığına dair söyleminin gerisindeki temel gerekçedir. Bu, ilişkilerin rotasının çizilmesinden tahmin edilenin ötesinde bir anlam taşır;

...toplumsal mekân, bireylerin etrafını çevreleyen mekânsal simgeciliğe tepkilerinin, duygu ve tasavvurlarının oluşturduğu bütündür. Her kişi, öyle görünüyor ki, kendi geometrik sisteminde

²⁷ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 153.

²⁸ a.g.e., s. 155.

²⁹ Sennett, Richard, *Gözün Vicdanı*, s. 27.

ördüğü mekânsal ilişkiler ağında yaşamaktadır. Bütün bunlar, analitik bakış açısından moral bozucu bir manzara oluşturabilirdi, ama kişi ve gruplar kendilerini çevreleyen mekân karşısında büyük ölçüde benzer tasavvurlar oluşturmakta, yaptıkları değerlendirmede ve mekân içindeki davranışlarında benzer yollar tutmaktadır.³⁰

Böylece sahte karşılaşma, fiziksel olarak yakın olanları toplumsal mekândan çıkartmak, onları tamamen ilgisiz insanlar haline getiren modern uygarlığın sonucu yüzün silinmesidir. Modern kent bireyselliğin yok olduğu biçimsiz bir yığından ibarettir. Bireylerin varlıkları ya da yoklukları bir fark yaratmaz, her birey bir diğerinin benzeridir, her biri bir diğerinin yerine geçebilir; çünkü insanlar şehir mekânında rastgele karşılaşır. Modern dünya, insanları bizden olanlar ile yabancılar olarak ayırmakla modern yaşam tarzını güvence altına almamışsa da, belli bir endişeden kendini kurtarmıştır. Çünkü yabancıları ayırmakla artık tehlikenin ne olduğunu, nereden geldiğini ve kimler tarafından yaratıldığını tespit etmiş oluyordu. Tehlike, düzenin bulanıklığına neden olan kirliliğe yabancılar geliyordu. Onlar, kuralların bilinmesini sağlayan hesapları boşa çıkararak, kararsız davranışları sergileyen, ahlâki olarak zayıf, iş ortamında erdemsiz, aşırı duygusal, dengeli yargılama yeteneğinden yoksun, tepkilerinde düzensiz ve tahmin edilmez ve bu nedenle ilişkileri belirsiz, kısaca bilişsel mekânı oluşturmaya karşı gelen tüm riskleri barındıran insanlardır. Bu tehlikelere sahip olduklarını bilmek, en azından denetim altında tutulmalarını sağlayacaktı.

Toplumsal/bilişsel mekân oluşturma süreci insanları belli sınıflara sokar, sınıflar arasında belli ayırım noktaları belirler ve bir kesimi –yabancıları– belli bir toplumsal ve fiziksel mekâna uygun olmayan ilan eder. Bu nedenle belirli bir kesimi mekânların dışında tutmak için çeşitli düzenlemeler üretir ve uygulamaya koyar. Ne ki sonuçta yabancı olarak adlandırılan ve belli mekânizmalara tabi tutulan kesim olmadan toplumsal/bilişsel mekân varlığını sürdüremez. İşte bu duruma; yani bir yandan yabancıları kurtulma isteği, diğer yandan yabancılar olmaksızın yapamama durumuna *proteophobia* denir. “*Proteophobia*, insanın içinde kaybolmuş, kafası karışmış, kendini güçsüz hissettiği durumlardan hoşlanmamayı ifade eder.”³¹

Modern dönem miadını doldurunca, ona karşılık gelen toplum tarzının mekân düzenleme biçimine postmodern tepki sesini yükseltir. Farklılıkla barışma süreci olan postmodernlik, modern dönemin ilişki tasarlama biçimlerine bağlı kalmaya yanaşmaz. Baudelaire'nin tavrı, mekân düzenleme konusunda postmodern kopuşu temsil eder. “Modern kent, insanları içe değil, dışa döndürebilirdi; kent onlara bütünlüğün değil, başkılığın deneyimlerini yaşatabilirdi.”³² Sadece Sennet için değil, Benjamin için de, dahası genel olarak, hatta kendisi için bile Baudelaire modern kentin şairidir, ama beklentisi

³⁰Harvey, David, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 38.

³¹Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 164.

³²Sennett, Richard, *Gözün Vicdadi*, s. 145.

postmodern beklentiyle tamamen örtüşür. Postmodernizm, Baudelaire'nin sözlerinin altına sevinçle imza atar. Sennett'in *Gözün Vicdanı*'nda belirttiği gibi, mekânın farklılıkları barındırması gerekliliğinin teorik filizleri olan bu yaklaşım, şehri, farklılıkları yaşamaya yönelik bir tür kültür olarak gören Chicagolu bir grup kentbilimci tarafından "haritada bir yer" olarak şehir ile "ahlaksal düzen" arasında ilişki kurmaya götürür; "yani bu kent görüşüne göre kişinin kendini geliştirmenin yolu Aydınlanma'nın bütünlüğü ve tutarlılığı değildi; bu yol daha karmaşık ve parçalı bir deneyim gerektirir."³³

Farklılıkla karşılaşmak, ama farklılığa benzemeden, farklılık içinde erimeden... Toplumsallık bu kabulle işe koyulur. Bu yüzden söz konusu döneme denk gelen mekânsal düzenleme, estetik/toplumsal mekân düzenlemesi olarak adlandırılır. Bu mekân düzenlenmesinin temelinde hareket halindeki insan vardır. "Estetik mekân, merak ve deneysel yoğunluk arayışı tarafından yönlendirilen ilgi aracılığıyla duygusal olarak çizilir."³⁴ Estetik mekân düzenlenmesinde amaç, modern dönem mekân düzenlemesinin aksine, işlevsellik değil, haz ve heyecandır. Burada belli bir düşünce dünyasının pratik olanaklarını nesnelleştirmekten ziyade, farklılık deneyimlerinin miktarını artırma, mümkün oldukça daha çok artırma eğilimi hakimdir. Fakat bu, yabancıya yabancılaşma sonsuz güven duyulmaya başlandığının ilanı değildir. Estetik mekân düzenlemesi de, tıpkı bilişsel mekân düzenlemesi gibi, temel olarak yabancı sorununa karşı bir düzenlemedir. Yabancıların toplumdaki konumunu, toplumsal yaşam içindeki yerini belirleyen ve böylece tarafı oldukları ilişkilerin çerçevesini çizen bir mekânsal düzenleme... Yabancıya ne olduğu, nasıl davrandığı, ne tür ilkeleri takip ettiği postmodern dünya için de belirsizdir. Bu yüzden, estetik mekân yaratma süreci, yabancıya yabancılaşma ile birlikte nasıl bir ilişkinin fâili olabileceğini belirlemeye yönelik bir süreçtir. Yabancı ilişkilerden yoksun bırakılmaz, ama ilişkilerin belirleyicisi de değildir. Yabancı, ilişkiler için bir taraftır, ama bir özne değildir. Aktör değil, figürandır. Bir ilişki yaşar, ama ilişkinin kontrolü elinden alınmıştır. Yabancı bütün yabancılaşma ile yaşar, fakat yaşamın özsel niteliğini belirleme konusunda etkisizdir. Ne ki bu mekân düzenlemesinin belirleyici özelliği, bilişsel mekân düzenlemesinin aksine, yabancıyı gözden uzaklaştırmaya çalışması değil, yabancıyı göze hitap eden biri haline getirmesidir. Bu mekânda yabancı artık yabancılaşma ile bir haz objesi olarak sahneye çıkar. Yabancılar bilinmeyen davranışları, eylemlerinin çeşitliliği ve şaşırtıcı kapasitesiyle, tahmin edilmeyen tarzları, alışıldık olmayan ilginç kıyafetleriyle ilgi odağı haline gelirler. Yabancılar bu yönleriyle kendilerini seyreden hazları için birer zengin kaynaktırlar. Bu anlamda bilişsel mekânı harekete geçiren *proteophobia*, yani yabancılardan her yönüyle duyulan bir korku iken, estetik mekânı harekete geçiren *proteophilia*, yani yabancılara duyulan merak ve bundan kaynaklanan hazdır.

Mekânları Tüketmek'te, John Urry yerlerin, malların ve hizmetlerin alındığı ve tüketildiği, yerlerin görsel açıdan tüketildiği, yerlerin kelimenin

³³ a.g.e., s. 150.

³⁴ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 146.

gerçek anlamıyla –endüstri, tarih, binalar ve çevre bakımından– tüketildiği, yerlerin bazı kimliklerin tüketildiği mekânlar olarak iş gördüğünü iddia ederek, mekânları hem şeylerin tüketim merkezi hem de bizzat kendilerinin tüketildiği anlamda tüketimi olanaklı kılan, artıran, hızlandıran bir zeminden başka bir anlam ifade etmeyecek ölçüde dönüştüğüne vurgu yapar. Tüketim toplumlarında tüketimin sınırlarının tamamen erimesiyle, mekânlar, aynı zamanda bizzat insanların görsel olarak tüketilmesine ve “yüzlerinin silinmesine” aracılık eder. Turist, aylak mekânın bizzat kendisini tüketir, ama kendisi de bulunduğu mekânların sakinleri tarafından görsel tüketim nesnesi, mekân tüketimi karşılığında görsel ve ekonomik bağlamda tüketilen nesnelere dönüşür. “Cinsellikten sosyal mevkiye kadar, arzu duyulabilecek her şey insanların gerçekten sahip olmaları açısından ulaşabileceklerinin çok ötesinde olsa bile, kalabalıkları büyüleyici vitrin fetişleri olarak metalara dönüştürülebilir.”³⁵

Estetik/toplumsal mekânda yabancıyla bir ilişki yaşanır, ancak bu ilişki yabancıya dışsallığıyla sınırlıdır. Postmodern dünyada yabancıyla girilen ilişki, otantik tavırlarıyla, farklı kıyafetiyle yabancıya seyredildiği bir ilişki olarak varlık kazanır. Yabancıyla girilen ilişki, yalnızca bir seyir ilişkisidir. *Ten ve Taş*'ta belli başlı şehirlerden hareketle Batı uygarlığında şehir kültürünün tarihsel seyrini yazan Sennett'in çok kültürlülük kenti olarak New York'u “farklılık ve kayıtsızlık” başlığıyla incelemesi ilginçtir. Farklı ırklardan, uluslardan ve milletlerden insanların yan yana yaşadığı New York caddelerinde geçen turistlerin “neredeyse yaptıkları tek şey birbirlerine bakmaktır.” Ancak yabancılar her yönüyle ve saf bir şekilde haz nesnesi değildir. Yabancıya yabancılaşmadan, fiziksel ilginçliğinden, ticari değerinden bile koşulsuz olarak yararlanılmaz. Ancak güven vermiş yabancılar haz nesnesi olarak atanır. Bu güvenin dışında kalan yabancı yalnızca korku uyandırır. Dolayısıyla estetik mekân oluşturma, güven getirilmiş bir ortamda yabancılarla ilişki kurma sürecinin devamıdır. Bu nedenle estetik mekân oluşturma sürecinde ortaya çıkan ilişki bir tür oyun ilişkisidir.

Pekala, ama neden? Günümüz ilişkileri ile oyunu benzer kılacak ortak özellikler nelerdir? İnsanı oyun oynayan bir varlık olarak tanımlayan John Huizinga *Homo Ludens* adlı çalışmasında oyunun temel niteliklerini inceler. “Oyun fikri, düşünce tarzımızda ciddiyet fikrinin karşıtıdır...Oyun ciddi-olmayandır.”³⁶ Ancak bu oyunun sadece komiklik ya da aptallık olduğu anlamına gelmez. Oyun ciddi olarak oynanabilir, ama oyunun kendisi ciddi olmayandır. Bu, Bauman'ın da tespit ettiği gibi, oyun, hiçbir akılcı amaca hizmet etmez. Oyun para kazandırabilir, sağlıklı kılabilir, ancak bunlardan hiçbiri bir oyunun içkin amacı değildir. “Her oyun, her şeyden önce gönüllü bir eylemdir.”³⁷ Oyuncu oyuna kendi rızası ile girer; hiç kimse birini bir oyun

³⁵Buck-Morss, Susan, *Görmenin Diyalektiği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 101.

³⁶Huizinga, Johan, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. M.A.Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 22.

³⁷ a.g.e., s. 24.

oynamaya zorlayamaz. Bu anlamda oyun tamamen özgürlüktür. Ancak oyunun özgürlüğü oyuna girdikten sonra sona erer. Zira oyun, ihlali oyunun ihlali anlamına gelen çeşitli kurallardan ibarettir. Bu yüzden hiç kimse başladıktan sonra oyunun kurallarına uymama özgürlüğüne sahip değildir. Oyun hiçbir yükümlülük taşımaz, ama oynanmaya başladıktan sonra kurallarına uymayı yükümlü kılar. “Oyun, başlar ve belli bir anda biter.”³⁸ Bu, oyunun zaman ve mekânla sınırlı olduğunu gösterir. Oyun belli bir mekân içinde belirli bir zamanda başlar ve sona erer. Bu nedenle her oyun aktarılabılır ve tekrarlanabilir. Oyun sadece belirli bir zamanda kendisine ait mekânların sınırları içinde oynanır ve buradan taşıdığı zaman mekânı kirletir. Dolayısıyla oyunda hiçbir mutlak zafer ve yenilgi yoktur. Her oyunun, rövanşıyla eski oyunun sonucunu ters çevirme olanağı vardır. Dolayısıyla her oyun daima yeni bir başlangıç olarak ortaya çıkar. “Oyun düzen yaratır, oyun düzenin ta kendisidir.”³⁹ Düzenlilik oyunun mükemmelliği anlamına gelir. Her oyun kendi içinde kuralları çerçevesinde düzenli işleyen bir işleyiş biçimine sahiptir ve bu işleyiş oyunun estetik boyutunu ortaya çıkarır. Bu nedenle oyun mutlak başlangıçtır. Oyunun bu zamansal ve mekânsal sınırlılığı, özgürlüğü ve gereksizliği, onu, normal, sıradan, asıl ve gerçek yaşamdan ayıran şeydir. “Oyun ciddi olabilir, fakat bu durumda bile gerçek için değildir, gerçekmiş gibi oynanır, bu ‘...mış gibilik’ onu ‘gerçek gerçeklikten’ ayıran şeydir.”⁴⁰

Oyuna dair bütün bu tespitler yaşam açısından ne demeye gelir? Postmodern dünyada yaşam, belirli bir zaman ve mekân içinde, ciddi olmayan bir tarzda, sabit, belirlenmiş içkin bir amacı olmayan, ama yine de belirli kurallar taşıyan, belirli bir düzenlilikle devam eden, gelip-geçici, yaşanıyormuş havası yaratılan bir yaşamdır. Bu yüzden neredeyse bir oyun yaşamıdır.

Günümüzde insanlar sabit bir mekân içinde durmayan oyunculardır. Walter Benjamin’in modern şehirli insan tiplmesi olan *flaneur* şehirli oyuncu insanın en belirgin temsilidir. Hiçbir yere bağlı olmayan, yeri-yurdu olan, ama ona sahip çıkmayıp aylak aylak dolanan bir insan. *Flaneur*, Urry’nin söylemiş olduğu gibi, zamanın satın alınabilir bir nesne olduğunun göstergesidir. Çalışmaktan ısrarla kaçınan ya da modern çalışma kavramı lehine zamanı sınırlamayan, tam aksine çalışmayı boş zaman aracılığıyla sınırlayan ya da boş zamanı tamamen çalışma zamanının önüne koyan bir tiptir. Mekân içinde bedensel hareketin özgürlüğü anlamına gelen gezinti devrim Paris’inin, dolayısıyla kodernizmin mirası olsa da, postmodern insanın hareketliliğinin kendine özgüllüğü söz konusudur. Bu günlerde çoğumuz durmadan yer değiştiririz değiştirmesine, ancak hiçbir yer günümüz insanı için kalıcı değildir. Gidilen her yer bir süreliğine konaklanan bir mekândan öte bir anlam taşımaz; şehrin bütün yapısal unsurları, caddeleri, sokakları, binaları, tarihi yapıları, sanat mekânları, sanat eserlerinin bizzat kendileri, kuleleri, insanların giyimleri, inanç biçimlerinin ritüelleri, yaşam tarzları, insanlar arası ilişkileri ve nihayet

³⁸ a.g.e., s. 26.

³⁹ a.g.e., s. 27.

⁴⁰ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 170.

insanların bizzat kendileri rastlantısal olarak, geçiş süreci içinde göze hitap eden nesnelere ve şeylerdir. Mekân, mekânın sınırları içindeki her türlü coğrafik ve doğal figürle birlikte insan ve insan ilişkileri geçici olarak, bir daha geri dönüp bakma beklentisi olmaksızın tüketime tabi tutulur. Tüketilmek istenen her şeyin yegane anlamı, daha önce tüketmemiş olanların da söz konusu şeyleri tüketmelerine dair bir bakış yaratmasıdır. Bu bakış, elbette nesnel bir bakış değildir, mekânları tüketmek üzere hareket halinde olanların hareketliliğinden doğan bir yapay ihtiyaç, belki de bir beklentidir. Gidilen her yerde yeni deneyimler yaşanır, ancak bu deneyimlerden hiçbiri sürekli yer değiştiren insanın yaşamının bir parçası haline gelmez. Göçebe bir yaşam... Bu yaşam içinde ilişkiler tesadüfi ve geçicidir. Gidilen her yerde bilinmeyen, tanınmayan insanlara merak duyulur, onlardan haz alınmaya çalışılır. Ne ki her şey burada biter; ilişkiler bununla sınırlıdır, yani yabancıların görüntüsü ve şekliyle... Bu ilişkiler olsa olsa seyir ilişkileri olarak tanımlanabilir. Seyir ilişkisinde, seyredilenle girilen ilişkinin niteliği seyredene bağlıdır. Seyreden, seyredilene istediği gibi yorumlar, kim olduğunu, ne yaptığını istediği gibi şekillendirir. Artık kişinin kişiselliğinin hiçbir nesnel temeli yoktur. Daha doğrusu kişinin kişiselliğinin her türden ontik ve epistemolojik dayanağı, yaşam tarzı tarafından silinir. Tüketmek maksadıyla yapılan seyahatlerde kişi amaçsızca oradan buraya dolaşır durur. Postmodern dünyanın şehirli insanı aylak aylak dolanırken oyun oynar. “Şehirli *flaneur* seyahat eden oyuncudur.”⁴¹ Ancak şehirli *flaneur*’ün oynadığı oyun “*solitaire*”, yani tek kişilik oyundur. Bu nedenle bu oyunun en büyük özelliği rakibin de, hakemin de olmamasıdır. *Flaneur*’ün oynadığı oyunun en büyük özelliği, oyuna ilişkin bir oyun olmasıdır, bu oyun ötekileri oynatan bir oyundur. Oyuncu aynı zamanda yönetmen ve seyircidir. Oyuncunun rolü seyirci-yönetmen tarafından yazılır, oyuncu sokakta gezen bir oyuncudur. Oyunculara kimlik veren, nereden geldiklerini ve nereye gideceklerini, ne yapacaklarını, nasıl rol yapacaklarını belirleyen seyirci-yönetmendir. Ancak bu oyunda her yönetmenin kendisi de başka bir yönetmen tarafından bir oyunun içine çekilen bir oyuncudur. Böylece tüm şehir insanı, hem senarist, hem yönetmen, hem seyirci ve hem de eleştirmen olduğu bir hayat-oyunu oynar. *Flaneur*’ün oyununun oynandığı sahne şehirlerin mekânlarıdır. Şehir mekânı *flaneur*’ün oyununu rahatlıkla oynayacağı bir sahnedir. Bunun böyle olması doğaldır; çünkü Benjamin *flaneur* kavramını modern şehir yaşamını tasvir ederken kullanır. Benjamin, *Pasajlar*⁴²’da belirttiği kadarıyla, modern şehir geniş caddeleri ve pasajlarıyla insanı başıboş gezen bir yaşam bağlamına sürükler. Şehirli insan gezinir, ama niçin gezindiğini bilmez. Geniş caddeleri, pasajlarıyla şehir *flaneur* için asıl mekândır. Şehrin caddeleri, geniş kaldırımları avare avare dolanmak ve arada bir etrafa bakınmak için yeterince ilgi çekicidir. Bu caddelerde şeyler kaçış halindedir. Şehrin caddelerinde keşif için gezen *flaneur* yabancıları kaçış halinde görür, onları rahatlıkla oynatır ve zevk almaya

⁴¹ a.g.e., s. 172.

⁴² Benjamin, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 2004, s. 114-115.

çalışır. Ve pasajlar caddeleri süsleyen mekânlardır. Pasajlar herkesin kalabalık içinde işini yaptığı, herkesin *flaneurler* arasından bir *flaneur* olduğu uygun mekânlardır ve bu nedenle doğru, oyunu bozmayan eylemlerin olduğu yerlerdir. Caddeler, lüks kaldırımlar ve pasajlar *flaneurün* göz zevkine hitap eden yerlerdir; kimse kimseyle ilgilenmek zorunda değildir, her şey akıp gitmektedir.

Benjamin'in tespitlerini takip eden Bauman, *flaneurün* oyununun devam ettiğini, ama sahnenin değiştiğini düşünür. Pasajlar artık bulunmuyor, caddeler ise ölü mekânlardır. Kalan pasaj varsa eğer, ancak nostaljik bir mekân olarak iş görür. Dahası caddelerde ve kaldırımlarda artık yayalar yoktur, daha önceleri bu mekânları mesken edinenler şimdi lüks arabaları içinde geziniyorlar. Kaldırımlarda kalan insanlar bundan böyle sadece evsizler, uyuşturucu satıcıları, yankesiciler, saldırganlar, kısacası tehlikeli insanlardır. Artık sadece bir yerden bir yere gitmek için, dışarıdan içeriye geçmek için kullanılan caddeler ve kaldırımlar mecbur kalınmadıkça gidilmeyecek yerlerdir.

Dışarıyı işlevsizleştirip içeriye merkezileştiren postmodern mekân tasarımı, tehlikeyle yüz yüze kalmadan yabancıları kontrol etmenin en radikal mekân tasarımı olarak iskeleti çelikten, duvarları tamamen camdan olan modern yapıları hükümsüz kılar. İçerden dışarıyı kontrol eden modern mekânın yerine dışarıyı teknikle içeriye taşıyan bir mekân ikame eder. Bauman aylıklık konusunda fazlasıyla Benjamincidir, ancak Benjamin için modern bir karakter olan *flaneurü* postmodern bir karakter olarak betimler. Urry bu konuda Benjamin'in çizgisinden ayrılmayarak *flaneurü* modern dünya içinde değerlendirmeye devam eder, ama Benjamin'den farklı olarak, teknolojik gelişim sayesinde hız kazanan ulaşım araçlarındaki dönüşüm nedeniyle modernliği yaya *flaneur* değil, tren, otomobil ve jet uçakların yolcusu *flaneur* simgeler. Son dönemlerin kuramsal tartışmaları vesilesiyle 1960 ya da 70'li yıllar postmodern dönemin başlangıcı olarak alındığında, bu konuda Baumancı ve Urryci yaklaşımın sentezi bir konum benimsemek daha doğru görünüyor. Benjamin, her ne kadar *flaneuru* modern bir tip olarak betimlemişse de, modern dönemden postmodern döneme önemli değişikliklerle devam eden aylıklık ciddi dönüşümler geçirir. Seyahatin doğasındaki değişimleri hesaba katan Urry'nin izinden giderek seyahat sınırlarını bir hayli genişletmiş, ama Bauman'ın izinden giderek postmodern bir karakter olarak konumlanmış bir *flaneur* betimini benimsemek gerekir. Böylece artık şehir değil, belirsiz sınırlı bir mekân aylıklığın seyahat biçimini belirler. Sınırları dar bir mekân aylıklığın sonunu getirir. Ne ki geçicilik de, dışarıyı geleneksel anlamında edince, dışarı anlamsız bir kategoriye dönüşür.

Bauman'ın artık asıl mekânın "içerisi" olduğuna dair iddiası da ancak böyle sağlam bir gerekçe bulur. Mekânlar artık caddelerden uzak, sıkıca kapatılmış, fire vermez bir şekilde elektronik aletlerle güvenlik altına alınmış ve her ziyaretçiyi kabul etmeyen içerisi olmuştur. Artık şehrin işlek alış-veriş merkezleri asıl mekândır. Oyun sona ermiş değildir, ama oyunun sahnesi, niteliği ve *flaneurün* işi değişmiştir. İçerde yabancı yabancılığıyla yine zevk konusudur, yine zevk aracıdır, ancak bundan böyle *flaneur* ne senaristtir ne de yönetmen. Senaryolar artık alış-veriş merkezlerini düzenleyen uzmanlar,

tasarımcılar ve alış-veriş merkezlerinin sahipleri, turist tüketim hizmetlerini görenler yazar ve yönetir. *Flaneur* bu mekânlarda malların düzenlenmesine göre oynayan bir oyuncu ve yine bu mekânlar ve mallarının düzenlenmesiyle rolü yazılmış olan yabancıların seyircisidir. Turist, gezgin ya da aylak, hiçbir risk almadan, ama konumundan da hiçbir feragatta bulunmadan yapmak istediğini yapmaya devam eder. Dünya genişledikçe, insan dünyanın genişliğini keşfettikçe, içeriye sığınmak için çırpınır. Sokak kalabalıktır, merak uyandırır, fakat tehlikelidir, suçlularla doludur. Meraktan da, korkudan da vazgeçmeyen insan, bu iki duyguyu içeriye sığınarak yaşar. İnsan içeride gözlerini en keskin biçimiyle kullanmaya devam eder, ama burada gönlünü tamamen içeriye hapseder. Tam da bu nedenle senaryolar artık sipariş edilebilir, satın alınabilir *ready-made* şeylerdirler. Zira yeni tarz mekânlar televizyonlar, videolar ve bilgisayarlarla rahatlıkla kaydedilmektedir. Dolayısıyla “*flaneur*ün bu paketlenmiş malları aracılığıyla, *flaneur*ün av alanı olarak şehir, teleşehire dönüşmüştür.”⁴³

Ve seyircinin seyrettiği yabancı, *ready-made* senaryolarla hazırlanan video kasetlerle alınıp eve götürülebilen yabancıdır. Yabancılar artık yaşamları cam bir ekranla sınırlı olan teledolayımıldır. Yabancılar tam bir güvenilirlik çemberinin içindedirler; artık onlardan korkmak, onları uzun uzun seyretmekten kaçınmak için hiçbir neden yoktur. TV filimlerinde birbirini yiyen, boğan ya da hayvani tutkulara kapılmış, ancak “biz”e hiçbir zararı dokunamayacak olan insanlar olarak konumlandırılırlar. “Onlar [haz] objeleri olarak sınırsızca yakındırlar, ama eylem objeleri olarak sınırsızca uzaktırlar.”⁴⁴

Bütün tartışmadan anlaşıldığı üzere toplumsallaşma da, toplumsallık da; mekânı bilişsel olarak yönetme de, estetik olarak yönetme de yabancılara karşı alınması gerektiğine inanılan önlemleri merkeze alır. Bu nedenle bilişsel ve estetik mekânları, en iyi *anthropophagic* ve *anthropoemic* stratejileri tanımlar. İlki asimilasyon, ikincisi ise dışlama stratejisidir. Asimilasyon, yabancıları kendi içinde eritme ve tamamen kendine benzetme yoluyla yok etme stratejisidir, buna karşılık dışlama, yabancıları yaratılan düzenli dünyanın sınırları dışına atma ve onlarla her türlü iletişimlerini kesme stratejisidir. Buna göre söz konusu iki toplumsal mekân oluşturma da yabancıları, ya tamamen kendi istedikleri insan tipine sokmaya çalışır ya da onları tamamen dışlayıp uzaklaştırmaya...

Ahlak, görüldüğü gibi, bilişsel ve estetik mekân düzenlemeleriyle tehdit altındadır. Modern ve postmodern mekân düzenleme stratejileri “öteki için olma” ilişkisini yerinden eder. Modern ve postmodern mekânlarda insanlar bir arada olabilirler, yan yana gelebilirler, ancak bu birliktelik türleri olsa olsa “ile olma” ya da “yan yana olma” ilişkisi olarak tanımlanabilir. Bu birliktelik türlerinde “karşılaşmalar, ya gelip geçici, ya bölük pörçük ya da her ikisidir.”⁴⁵ Bu birlikteliklerde insanlar yüzler olarak değil, beden, görüntü olarak

⁴³ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, 177.

⁴⁴ ag.e., s. 178.

⁴⁵ Bauman, Zygmunt. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, s. 49.

karşılaşırlar. Modern ve postmodern şehirde insanlar ilgi alanının dışında olan fiziksel varlıklardır. Her iki mekân düzenlemesi de bireyin ahlâki sorumluluğu yüklenmesini engeller.

Modern mekân düzenlenmesinde ahlaki sorumluluk ontolojiye indirgenir. Sorumluluk yakın olana, benzer olana, hakkında her türden bilginin el altında olduğuna karşı duyulur. Sorumluluk yüzden, “biz”e kayar. Bu nedenle toplumsallaşmanın mekân düzenlenmesi, ahlaki sorumluluğun önünü tıkayan, yönünü değiştiren, sonunda çoraklaştıran bir düzenlemedir. Modern mekân düzenlenmesi ahlaki aile, millet, ulus, ırk ile sınırlar. Fakat bu bir ahlaki dünyanın önünü açmak değildir, tam aksine farklılıkları tehlike ilan ederek onlara karşı tetikte olmayı, savaş teyyakuzunda olmayı meşrulaştırmaktır. Bilişsel/toplumsal mekânın oluşturulmasında duygular ya bastırılır ya da hizmetçi rolüne indirgenir. Bütün kaygı genel olarak bilişselliktir. Her şey bilişsel bir yolda belirlenerek kodlaştırılıp kontrol altında tutulur. Kesin kuralların yokluğu nasıl davranılacağına ilişkin bilgi eksikliği olarak sıkıntılı bulunur ve kurallar yaratılmaya çalışılır. Tüm bunların sonucu insan ilişkilerinin “ile olma” ilişkisine dönüştürülmesidir.

Estetik/toplumsal mekân, farklılıkları yaşama deneyimlerini artırma kabulüyle hareket eder etmesine, ancak o da ahlâki duyguları etkisizleştirme konusunda bilişsel mekândan geri kalmaz. Zira farklılıkları ahlaki birer uyarıcı, ilişkiye davet eden birer motif olarak konumlandırılan bir iş görmez, kayıtsızlık yaratır. Akışkan mekânların içinde yüzen farklılık, mekânın kendisi gibi akışkan bir hal alır. Burada “duygularımı imajların seli basar, ama bir imajla diğeri arasındaki değer farkı benim kendi hareketim gibi geçip gidici hale gelir; farklılık, bir değişiklikler resmi geçidi haline gelir sadece.”⁴⁶ Yabancı, öteki ne sempati ne de empatinin nesnesidir, sadece heyecanı, farklılığın içsel deneyimini yaşama nesnesidir. Sempati de, empati de elbette kalplerden silinmiş değildir. Ne ki ikisinin de sınırları ötekini kapsayacak kadar geniş değil, benzer olanı kapsayacak kadar daralmıştır. Zira estetik mekân eğlencenin ölçüsüyle yaratılır. Bilginin miktarı estetik mesafeye ters orantılıdır; en az tanınan ve en az tanınabilenler en yüksek eğlence değerine sahiptirler. Yayılan meta fetişizm insanın görüntüsünü de içermeye başlar; nesnelere birlikte insana dair olan her şey eğlence ve haz bağlamında sahip olunması gereken birer “şeye” dönüşür. Yeni ve değişik olan estetik yakınlığa sokulur, eski alışıldık olan uzağa sürülür. Bu nedenle “ahlâki bağlılık onda [estetik mekânda] nefret uyandıran şeydir”⁴⁷ Kişisel bir iç deneyim olan haz arayışı sayesinde aşırı bireyleşen bir dünyada her insan dış görünümü sayesinde ilgi uyandırır, ama ahlaki anlamda kayıtsızlık karşılık gören tek ilişki haline gelir. Postmodern çağda geçiş yeri olarak mekânlar anlamını, insan ise değerini yitirir. Sadece eylemlerin pasif ucu değil, aynı zamanda aktif ucu da... Mekânsal düzenlemeler bireysel ilişkilerde belirleyici olunca, kişisel yaşantıların önüne geçerek, deneyimin yaşamsal anlamını bertaraf eder. Kişiler yaşantılarını değil, toplumsal mühendislerin

⁴⁶ Sennett, Richard, *Gözün Vicdanı*, s. 152.

⁴⁷ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, s. 180.

yönlendirmelerini yaşamın belirleyicisi mertebesine çıkarırlar. Eylemin faili hala eylemin taşıyıcısıdır, ama öznesi değildir. Bilinç düşünme edimi sayesinde ulaşılmış bilgiyle değil, dayatılmış kolektif beklentilerle iş görür. Haliyle her zamansal akışla birlikte deneyimleriyle biraz daha bağı kesilen kişinin hafızası kişisellikten uzaklaşır.

KAYNAKÇA

- Bauman, Zygmunt. *Mortality, İmmortality and Other Life Strategies*. California: Stanford University Pres, Stanford, 1992.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell,1993.
- Bauman, Zygmunt. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford UK & Cambridge: Blackwell, 1995.
- Bauman, Zygmunt. *Yasa Koyucular ve Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*. Çeviren Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*. Çeviren Suha Sertabipoğlu. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Bauman, Zygmunt. *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*. Çeviren Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.
- Benjamin, Walter. *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 2004.
- Buck-Morss, Susan. *Görmenin Diyalektiği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.
- Harvey, David. *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- Harvey, David. *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
- Husserl, Edmund. *İdeas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Çeviren W.R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1962.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. M.A.Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *The Levinas Reader*, (ed. By Sean Hand), Cambridge USA: Blackwell Publisher, 1996.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise Than Being or Beyond Esence*. Çeviren Alphonso Lingis. Boston: Kluwer Academic Publisher, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Extraority*. Çeviren Alphonso Lingis. Pittsburg, Pennsylvania: Duguesne University Press, 1998.
- Levinas, Emmanuel. “Felsefe, Adalet ve Aşk”, (çev. Medar Atıcı), *Felsefelogos*, Sayı: 2, s. 1999.
- Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, (çev. Medar Atıcı ve diğerleri), İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Sennett, Richard. *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.

Sennett, Richard. *Gözün Vicadı*, çev. Suha Sertabiboğlu ve Can Kurultay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

Urry, John. *Mekânları Tüketmek*, Çev. Tahmi G. Öđdül, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.