

T.C.
İSTANBUL TİCARET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MEDYA VE İLETİŞİM SİSTEMLERİ YÜKSEKLİSANS PROGRAMI

MEKAN VE İKTİDAR İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
'MAKAM ODALARI'

Yüksek Lisans Tezi

Atahan YERSEL

1150Y21205

İstanbul, 2015

T.C.

İSTANBUL TİCARET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ONAY SAYFASI

Yüksek lisans öğrencisi "Atahan YERSEL'in "Mekan ve İktidar İlişkisi Bağlamında "Makam Odaları" konulu tez çalışması jürimiz tarafından Med. To. ve İkt. Bilim. Enst. Yüksek Lisans tezi olarak (oybirliği / oyçokluğu) ile başarılı bulunmuştur.

Adı Soyadı

İmza

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mete ÇAMDERELİ

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Zeliha HEPKON

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Celalettin Aktaş

Etik Kurallarına Uygunluk Yazısı

Hazırlamış olduğum tez özgün bir çalışma olup YÖK ve İTÜCÜ Lisansüstü yönetmeliklerine uygun olarak hazırlanmıştır. Ayrıca, bu çalışmayı yaparken bilimsel etik kurallarına tamamiyle uyduğumu; yararlandığım tüm kaynakları gösterdiğimi ve hiçbir kaynaktan yaptığım ayrıntılı alıntı olmadığını beyan ederim. Bu tezin ihtiva ettiği tüm hususlar şahsi görüşüm olup İstanbul Ticaret Üniversitesinin resmi görüşünü yansıtmamaktadır.

T.C.
İSTANBUL TİCARET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MEDYA VE İLETİŞİM SİSTEMLERİ YÜKSEKLİSANS PROGRAMI

MEKAN VE İKTİDAR İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
'MAKAM ODALARI'

Yüksek Lisans Tezi

Atahan YERSEL

1150Y21205

Danışman: Prof. Dr. Mete ÇAMDERELİ

İstanbul, 2015

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ	1
1. FELSEFİ BİR SORUN OLARAK "MEKAN".....	3
1.1. Platon ve Aristoteles'in "Mekan" Anlayışı	4
1.2. Heidegger'in Mekan Anlayışı ve Kartezyen Mekan Eleştirisi.....	8
1.2.1. İnşa Etmek ve İskan Etmek.....	12
2. MEKAN VE İKTİDAR İLİŞKİSİ.....	14
2.1. Lefebvre ve 'Mekanın Üretimi'	14
2.2. Foucault'da Mekan ve İktidar	18
2.2.1. Mekanın Tarihi.....	18
2.2.2. Ütopyalar ve Heteropyalar	20
2.2.3. İktidar Biçimleri ve <i>Disiplinci Toplum</i> Tezi.....	22
2.2.4. Hıristiyan Pastoralliği ya da Çoban-İktidar	25
3. KAMU - ÖZEL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İKTİDAR MEKANI OLARAK MAKAM ODALARI	27
3.1. Kamu-Özel Ayrımı ve Kamusal Alan, Özel Alan.....	27

3.2. Habermas ve Kamusal Alan	32
3.3. Özel Alan ve Makam Odaları	36
3.4. Makam Odalarında İktidar, İletişim ve Demokrasi	39
3.4.1. Pazarlama Söyleminin Standardizasyonu: 'Eviniz Gibi'	42
3.4.2. Eşyalar, Dekorasyon ve İktidar	44
SONUÇ	58
KAYNAKÇA	61

ÖZET

Bu çalışmada makam odalarındaki iktidar örüntüsü incelenmektedir. Bu çerçevede öncelikle mekan ve iktidar ilişkisi ele alınarak, bu bütünsel ilişkinin bir parçası olarak makam odalarında üretilen iktidar tartışmaya açılmaktadır. Çalışmada ele alınan konu, esas olarak, gündelik yaşamda herkesin yolunun düştüğü bu mekanlar ile insanların ilişkisi üzerine fikir yürütmeyi amaçlamaktadır.

Çalışma kapsamında makam odalarının fotoğraf üzerinden bir okuması yapılırken; bu mekanlara içsel veya özgü olan nesnelerin (koltuk, masa, plaket vs.) sahip olduğu yananamlara odaklanılmaktadır. Bu açıdan kamu-özel ayrımı göz önüne alınarak, makam odalarındaki nesnel dizgesinin yol açtığı hiyerarşik ayrım ile buna bağlı olarak beliren iletişim ve demokrasi imkanları değerlendirilmektedir. Çalışma, makam odalarındaki eşyalar üzerinden üretilen bir iktidar olduğunu ve makam odalarının iletişim ve demokrasiye kapalı iktidar mekanları olduğunu söylemektedir.

Anahtar Sözcükler: Mekan, iktidar, kamu, özel alan, kamusal alan, makam odası

ABSTRACT

This study aims to investigate the relationship between power dynamics within the executive offices in relation to the environmental factors and decor within these offices. In this context, we aim to open the space and power relationship into discussion. We propose to dissect the components of everyday interactions between people and such locations.

Still pictures of the executive offices have been obtained and analysed. Analysis focused on subjective, subcontextual meanings of personal furniture and organisation of items in an office setting (such as arm chairs, tables, trophies). Civic-Private sector differences have been included in the analysis to evaluate how the orientation and placement of items affects communication and democratic interaction.

Results show that there is a certain power assertion through the items used in executive offices and such placement causes executive offices to be devoid of democratic interaction and commonly seen as a barrier to two-way communication.

Keywords: Space, power, leadership, private space, public space, executive office

GİRİŞ

Mekanı ve onun iktidarla olan ilişkisini anlama sorunu, iki kavrama yönelik bütünsel bir bakış gerektirmektedir. Örneğin Michael Foucault, mekanın aynı zamanda iktidar mücadelesinin bir alanı olduğunu belirterek, mekanın, "yaşayan ve kendiliğinden olanın çatışma alanı" olduğunu savunmaktadır (Süalp, 2004, s. 99).

Bu çalışmada, iktidarın mekanla olan bağı göz önüne alınarak, mekan, öncelikle felsefi anlamıyla tartışmaya açılmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, mekanın, Antik Yunan filozoflarının ele aldığı biçiminden, dönüşen ve değişen anlamına dek bir hat çizilirken; Kartezyen mekan anlayışı ile beraber "nesneleşen" mekan kavrayışına değinilmektedir. Devamla, Martin Heidegger'in Kartezyen mekan anlayışına karşı getirdiği eleştirilere yer verilerek, "yer" ve "mekan" ayrımı açıklanmaktadır. *Felsefi Bir Sorun Olarak "Mekan"* başlıklı bu ilk bölümde; konvansiyonel anlatıda mekanın belirli koordinatlar üzerine inşa edilen, matematiksel olarak ölçülebilen ve soyut formlarla temsil edilen sabit/statik bir terim olarak karşımıza çıktığına dikkat çeken Umut Şumnu'nun (2012) belirttiği haliyle; yeniden üretilen, yeniden anlamlandırılan ve yeniden adlandırılan, dinamik ve edimsel bir terim olmaktan uzak olan mekan için yapılan "Nesnel değeriyle ortaya koyulan 'mekân' olgusunun karşısında 'yer' olgusu daha öznel bir gerçekliğin altını çizer; yer sessiz, sakin, suskun mekânın dillenmesidir," değerlendirmesi (Şumnu, 2012) çerçevesinde inşa ile iskan arasında sıkı bir bağ olduğunu söyleyen ve "Yeryüzü varoluşun yeridir" diyen Heidegger'in görüşlerine başvurulmaktadır (Sharr, 2013, s. 38-45). Çalışmada makam odalarına doğru giden yol, bu "yer" ve "mekan" ayrımına da değinilerek ele alınmaktadır.

Çalışmanın *Mekan ve İktidar İlişkisi* başlıklı ikinci bölümünde, mekanın toplumsal olarak üretildiğini belirten Henri Lefebvre'nin "*Mekanın Üretimi*" isimli çalışması üzerinde durularak, onun mekan anlayışı ele alınmaktadır. Yine bu bölümde Michael Foucault'nun disiplinci toplum teziyle ilişkili olarak eğildiği "disiplin mekanları" üzerinden, onun mekan ve iktidar ilişkisine dair görüşleri aktarılmıştır.

Çalışmanın *Kamu-Özel Ayrımı Çerçevesinde İktidar Mekanı Olarak Makam Odaları* başlıklı son bölümünde ise ilkin kavramsal çerçeve açıklanmaktadır. "Kamu", "özel", "kamusallık", "kamusal alan" ve "özel alan" gibi kavramlar ve bunların farklılıklarının ortaya konulduğu bölümde; "kamusal alan" kavramı deyince akla gelen ilk isim olan Jürgen Habermas'ın görüşlerine başvurulmaktadır. Habermas ve Hannah Arendt gibi düşünürlerin ortaya koyduğu "kamu", "özel", "kamusal-özel alan" ayrımları tartışmaya açılarak, kavramlar netleştirilmeye çalışılmaktadır.

Özel bir alan olarak makam odalarında üretilen iktidara bakılan son bölümde, makam odaları, fotoğraflar üzerinden bir okumaya tabii tutulmaktadır. Fotoğrafların düz anlamsal ve yananlamsal çözümlemeleri ile, mekanlardaki iktidar örüntüleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Ayrıca makam odası mobilyaları pazarlayan firmaların satış için ön gördüğü sloganlar, tanıtım metinleri de eleştirel söylem analizine tabii tutulmaktadır. Bu doğrultuda bir makam odasındaki eşyalar, bu eşyaların dizilişi gibi ayrıntılara da odaklanılarak, makam odalarının demokrasi ve iletişim açısından nasıl bir mesken olduğu açıklanmaya çalışılmaktadır.

1. FELSEFİ BİR SORUN OLARAK "MEKAN"

Mekan nedir? İçinde bulunulan ya da üzerinde konuşlanılan bir 'yer' mi? Yoksa boş bir yüzey mi? Durağan mıdır, yoksa devingen mi? Ya da Henri Lefebvre'nin sorusuyla; "Mekan, pasif bir toplumsal ilişki yeri, bu ilişkilerin istikrar kazanmış birleşme ortamı mıdır, yoksa ilişkilerin sürdürülme yöntemlerinin toplamı mıdır? (Lefebvre, 2014, s. 42)" Mekan, tartışmalı bir kavramdır; ne boş bir yüzeyden ibarettir ne de durağandır; içinde hareketin, devingenliğin olduğu bir niteliğe sahiptir. Öztürk (2012, s. 11-12), dünya merkezli bir genellik düzeyinde bakıldığında; gerçekte boş olan bir yer ya da mekandan söz edilemeyeceğini söyler ve "her yer çıplak gözlerle görebildiğimiz veya göremediğimiz, anlam yüklediğimiz ya da yüklediğimiz cisimlerle, varlıklarla ve enerjilerle doludur," der (Öztürk, 2012, s. 11-12).

Peki, iktidar nedir? Salt bir olgu mudur? Bir çok iktidar tanımı söz konusudur. Siyaset biliminde iktidar kavramı, siyasal olayların dinamiğini oluştururken, politika sürecinin anlaşılmasında ve açıklanmasında anahtar rol oynamaktadır. İktidar, en genel anlamıyla, "başkalarının davranışlarını etkileyebilme, kontrol edebilme olanağı" olarak tanımlanmaktadır. Yani bir kimse, başka kimseleri kendi istediği yönde davranmaya sevk edebildiği takdirde onun üzerinde bir iktidara sahip bulunuyor demektir (Kapani, 2011, s. 49). Yine bu kavram, toplumsal tabakalaşmanın merkezinde yer almaktadır. İktidar tanımları içinde en çok bilinen ise Max Weber'inkidir. Weber, iktidarı tabakalaşmanın temel kavramı olarak görmektedir. Weber'e göre, iktidar genel anlamda, kişilerin ya da grupların, başkaları karşı çıktığında bile kendi istedikleri şeyleri gerçekleştirebilecek olmalarıdır. Yani, iktidar toplumsal bir ilişkidir (Marshall, 1999, s. 328). İktidar kavramını tanımlarken bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiye vurgu yapan Michael Foucault ise iktidarın ne istençlerden ne de çıkarılardan türediğini söyler; ona göre "İktidar, iktidarlardan, iktidarın çok sayıdaki sorun ve etkisinden yola çıkarak oluşur ve işlev görür." (Foucault, 2012, s. 111).

Bu çalışmada önce "mekan" kavramı, sonra da "iktidar" kavramı tartışmaya açılacaktır. Devamla da mekanın iktidarı ve iktidarın mekanı üzerine bir tartışma yürütülecektir. Öncelikle; mekan kavramını daha iyi anlamak için bu kavramın felsefede nasıl tartışıldığı üzerinde durmak gerektiğinden, felsefî bir sorun olarak mekan nedir, ne doğrultuda tartışılmıştır, buna bakmak yerinde olacaktır. Ardından da iktidar kavramı tartışmaya açılacaktır.

1.1. Platon ve Aristoteles'in "Mekan" Anlayışı

Platon'un *İdealar Kuramı*'nda *İdealar*, "gözle görülür nesnelere kendilerinin soluk kopya ya da suretleri olduğu değişmez, maddi olmayan, ezeli ve ebedi özler veya örüntülerdir (Cevizci, 2009, s. 93)." Platonik idealizmde mekan'ın bu idealar kuramından payına düşeni aldığı görülür. Platonik idealizmde mekan, 'parçacı' bir anlayışta değerlendirilir. Hisarlıgil (2008, s. 24), Platon'un zamansallığı ya da tarihselliği ifade eden, bir başka deyişle zaman ya da tarih içinde ard arda gelişen işaret eden *Chora* anlayışına dikkat çekerek, "Mekan varsa, bir başka mekan içerisinde yer almalıdır ve bu mekan da bir başkasında..." şeklindeki varsayımı dile getirerek, Platon'daki mekan kavrayışını aktarmaya çalışır.

Aristoteles ise mekanı, "bir şeyin etrafının bir başka şeyle sarılması, çevrelenmesi" anlamında tanımlar (Hisarlıgil, 2008, s. 24). *Fizik* adlı eserinde "yer" kavramı ile mekan meselini tartışmaya açan Aristoteles (2001, s. 135), "bir kap su" örneğini verir. Bu örneğe göre; suyun bir kaptan dökülmesi durumunda havanın varlığı karşımıza çıkacaktır. Yani su kaptan döküldüğü anda onun yerini başka bir cisim dolduracaktır; bir başka deyişle suyun olduğu yerde artık hava olacaktır. Bu örnekten yola çıkan Aristoteles, yer için, "değişmenin ona doğru ve ondan olduğu uzam" tanımına yol alır. Cisimlerin dışında bir yer'in olduğuna dikkat çeken düşünür, her duyulur cismin bir yerde olduğunun da buradan çıkarsanabileceğini öne sürer (Aristoteles, 2001, s. 135-139). Yer'in varlığı ile beraber onun cinsini incelemenin zorunlu olduğunu belirten Aristoteles, yer'in bir cisim olmasının olanaksızlığından bahsederek de şu çıkmazı dile getirir:

"(Yer) öyle bir doğa taşıyor ki, ne bir öge ne de bir cisimsel ya da cisimden bağımsız öğelerden oluşması olanaklı; bir büyüklüğü var ama hiçbir cisimsellik taşıyor. Oysa duyulur nesnelerin öğeleri cisimsel; düşünülür cisimlerden ise hiçbir büyüklük oluşmaz. Ayrıca varolanlar için yer, neyin nedeni diye kabul edilebilir? Onda dört nedenden hiçbiri yok: ne varolanların maddesi olarak (çünkü hiçbir şey ondan kurulu değil) ne nesnelerin biçimi, kavramı olarak ne bir amaç olarak anlaşılabilir, varolanları da devindirmiyor. Yine kendisi bir varolan olsa bir yerde olacak (Aristoteles, 2001, s. 139)."

Buradan hareketle Aristoteles (2001, s. 141), yerin varlığı konusunu "genel yer" ve "özel yer" ayrımı ile ortaya koymaya çalışır. *Topos koinos*¹ olarak adlandırdığı "bütün nesnelerin içinde bulunduğu genel, ortak yer" ile *idios topos* dediği "doğrudan nesnenin bulunduğu özel yer" ayrımından bahseden filozof, nitekim, yer'in bir "ara nesne" olduğunu söyler. Ona göre yer, "ne biçim ne madde ne de yer değiştiren nesnedir". Baştaki "bir kap su" örneğine dönen Aristoteles, yer'in devinimsiz olması gerektiğini savunarak, "Nasıl, kap taşınabilen bir yer ise aynı şekilde yer de taşınamayan bir kaptır," der (Aristoteles, 2001, s. 141-155) ve özetle mekanın tanımını, "bir şeyin bir yerde bulunuşu" olarak ortaya koyar (Hisarlıgil, 2008, s. 24).

Aristoteles'in yer meselesinde en çok üzerinde durduğu ve mekan görüşünü dayandırdığı şey, "yer değiştirme hareketi"dir. Yani filozof şu soruya yönelir ve yanıt arar: "Hareket mekanda cereyan ettiği halde, mekanın kendisi hareketli midir?" Nihayetinde Aristoteles'in bu soruya yanıtı, mekanın hareketsiz olduğu yönündedir. Ona göre, mekan bir yüzeydir ve tıpkı bir kap gibi kuşatmadır ve nesne ile birlikte bulunmaktadır. Bolay (1976, s. 79), Aristoteles'in, mekanı, 'kuşatanın sınırı' olarak tarif ettiğini, sonlu bir mekan kavramına sahip olduğunu belirtir; o, mutlak bir mekan anlayışına sahip değildir (Bolay, 1976, s. 76-79).

Lefebvre (2014, s. 33) ise Aristotelesçi gelenekteki mekan anlayışını şöyle özetlemektedir:

"Aristotelesçi geleneğe göre, hissedilir olguları adlandırmayı ve sınıflandırmayı mekan ve zaman sağlıyordu, fakat statüleri belirsiz kalıyordu; bu anlamda, bunlar,

¹ Aristoteles'te "topos" sözcüğü bir cismin bir yerde bulunuşunu ifade etmektedir (Hisarlıgil, 2008, s. 24).

ya bu hissedilir olguları sınıflandırmanın ampirik tarzları olarak ya da bedendeki organların verilerinden üstün, yüksek genellemeler olarak kabul ediliyordu (Lefebvre, 2014, s. 33)."

Mekanın ve zamanın, kategorilerin parçası olduğunu ileri süren Aristotelesçi bu geleneğe son veren ismin ise Descartes olduğu belirtilmektedir (Lefebvre, 2014, s. 33). Zihni bedenden ayrı bir töz olarak ele alan Descartes, gerçek bilginin kaynağının zihnin dolaysız algısı aracılığıyla ortaya çıkan kavramlarla oluşturulabileceğini savunur. Cevizci (2009, s. 483), Descartes'ın "aklı ve bilimi her şeyin nihai yargıcı yaptığını" belirtir. O, felsefede öznenen veya birinci şahsın bakış açısından yola çıkıp, modern dünyanın inşasını da özne eliyle gerçekleştirir. Descartes'a göre, doğal dünya tek bir şeyden, mekanın her yerine yayılmış olan maddeden meydana gelir; yani, "sadece tek bir maddi töz vardır ve farklı nesnelere olarak gördüğümüz şeyler arasında gerçek ya da tözsel hiçbir farklılık yoktur" görüşünü öne sürer (Cevizci, 2009, s. 483-484).

Özetle, "düşünüyorum o halde varım" savı ile düşünen varlık olarak insanı yücelten ve onu 'özne' olarak konumlandıran Descartesçi felsefe, mekana bakışı da bu algı çerçevesinde şekillendirmiştir. Temellerini Descartes'tan alan özne ile nesnenin birbirinden ayrılması düşüncesi ise insan-mekan birlikteliğinin de parçalanmasına vesile olmuştur (Hisarlıgil, 2008, s. 24). Bu Kartezyen akılla beraber, mekan artık mutlak olanın alanına girmiştir ve özne karşısında bir nesne konumuna sürüklenmiştir (Lefebvre, 2014, s. 33).

Kantçı felsefeye geldiğimizde ise, mekanın, diğer kategoriler arasında bir kategori olarak ele alındığı görülmektedir -Kantçılar buna "*a priori*" demektedir: Hissedilir olguları yerleştirmenin bir tarzı- (Lefebvre, 2014, s. 21). Kant, neden mekan'ı diğer kategorilerden ayırır ve ayrı bir kategori olarak ele alır? Bu soruya Gilles Deleuze yanıt verir. Ancak, Deleuze'ün açıklamalarına geçmeden önce, Kant'ın *a priori* ve *a posteriori* ile neyi kastettiğine kısaca değinmek yerinde olacaktır. *A priori*, deneyimden bağımsız, deneye dayanmayan demektir; ancak, evrensel ve zorunlu olan, bir deneyimde verilebilir değildir. Bu da 'deneyden bağımsız olan' *a priori*'nin, evrensel ve zorunlu olduğunu da göstermektedir. *A*

posteriori ise karşıt bir biçimde, deneyimde verilmiş ya da verilebilir anlamına gelmektedir. (Deleuze, 2000, s. 13-14).

Kant'a göre 12 kategori vardır: Birlik, Çokluk, Bütünlük; Gerçeklik, Hiçlik, Sınırlama; Töz, Neden, Karşılıklılık; Olanak-Olanaksızlık, Varolma-Varolmama, Zorunluluk-Rastlantı. İşte Kant bu 12 kategorinin arasına mekan'ı (ve zamanı) dahil etmez. Yani, zaman ve mekan, bu kategorilerin dışında *a priori* olarak karşımıza çıkar. Peki, Kant neden mekan ve zamanı kategoriler arasına eklemiyor? Deleuze, bu durumu şöyle ifade eder: "Kategoriler mümkün deneyimin yüklemeleri olarak kavramlardır. Oysa ki Kant temelinden bunların *a priori* tasarımlar olduklarını, *apriori* temsil ve kavramlar olduklarını, mekân ile zamanın ise sunuluşlar olduğunu savunur (Deleuze, 2000, s. 18)."

Fenomeni, görünüş olarak değil, beliriş olarak tanımlayan Kant, görünüş-öz çiftinin yerine beliriş-koşullar ya da beliriş-belirişin anlamı çiftlerini getirir ve ona göre, beliren her şey zaman ve mekanın koşulları altında ve kategorilerin koşulları altında belirir. Yani zaman ve mekan ile kategoriler, Kant'ın "transandantal özne" dediği öznenin boyutlarıdır (Deleuze, 2000, s. 19-23). Ancak Kant, mekan ile zamanın kategorilere indirgenemeyeceğini söyler; bunu ise her ikisinin de kavramların düzenine indirgenememesine bağlar:

"Zaman ile mekânın indirgenemezliği işte budur. Sağ, sol. Burada, şimdi. Önce, sonra. Kavramı kesin olarak aynı olan iki nesne kavrayabilirsiniz, nesnelere yine iki olarak kalırlar çünkü biri buradadır, öteki orada. Biri sağdadır, Öteki soldadır. Biri öndedir, öteki sonradır. Kavramsal düzene indirgenemeyecek mekânsal zamansal bir düzen vardır (Deleuze, 2000, s. 34)."

Nihayetinde Kant, mekan ve zamanının kavramsal özdeşliğinin mümkün olduğu kadar ileri götürüldüğünde bile yine de mekansal-zamansal belirlenimlerin kavramsal belirlenimlere indirgenemeyeceğini savunur. Kavramın düzeni ile mekansal-zamansal düzen arasındaki farkı ortaya koyan Kant, mekan ile zamanın belirişin biçimleri veya belirişin kendi sunduğu biçimler olduğunu belirtir: "Mekan ile zaman dolaysızlığın biçimleridirler. Kavram ise her zaman dolayım denilen şeylerdendir." Kant, "mekan ile zaman alıcı olma halimizin biçimleridir," der ve

devam eder: "Oysa ki kavram bizim dolaysızlığımızın, bizim kendiliğindenliğimizin veya faallığımızın biçimidir." (Deleuze, 2000, s. 36).

Özetle; bilginin aracı, fenomenlerin sınıflanması olan nispi mekan (zaman ile birlikte), ampirik olandan ayrıdır; Kant'a göre, özne'nin bilincinin *a priori*'sine, içsel ve ideal, dolayısıyla da aşkın ve kendi içinde kavranılamaz yapısına bağlıdır (Lefebvre, 2014, s. 34). Kant'ta mekan (zaman'la birlikte), dış deneyimlerden soyutlanmış ampirik bir kavram olarak değil; dış algıların temelinde olan zorunlu *a priori* bir sunum olarak karşımıza çıkar. Onda mekan, duyarlılığın dış biçimidir. Ne mekan ne de zaman birer kavram değildir; onlar salt birer sezgidirler (Sezer, 1999).

1.2. Heidegger'in Mekan Anlayışı ve Kartezyen Mekan Eleştirisi

Kartezyen düşüncenin mekan anlayışına karşı çıkan Martin Heidegger, mekanı tanımlamadan önce onu anlamının gerekliliğine vurgu yapar. Heidegger'e göre mekan, insanın yer ile olan ilişkisini anlamada bize yardımcı olur; mekan, bir etkileşim ve deneyim yeridir. Heidegger'in mekan anlayışını daha iyi anlayabilmek için, onun mekan anlayışında kurucu rol oynayan fenomenolojik felsefesine ve bunun için de *Varlık ve Zaman*'ına göz atmak gerekir.

Heidegger, Husserl'in fenomenolojik yöntemini Varlık problemine uygulamıştır, yani kullandığı yöntemini Husserl'den devralmıştır; onu, özgün kılan nokta da budur. Onun felsefesi temel olarak, "Varlık nedir, 'Varlık nedir' ne demektir?" sorusunu yöneltmeyi amaçlamaktadır. Ancak o, Husserl gibi tek tek varlıklar (masa, ağaç, kapı vb.) yerine, genel olarak varlığın kendisiyle ilgilenmiştir (Cevizci, 2009, s. 1124):

"Husserl'in fenomenolojisiyle Heidegger'in fenomenolojisi arasındaki en önemli farklılık, onda araştırılacak, ele alınacak konunun ne olduğuyla ilgili bir farklılık olmak durumundadır. Fenomenolojinin konusu Husserl'de, bireysel, saf bilincin varlığı da dahil olmak üzere , tek tek varlıklar iken, Heidegger'de varlığın kendisidir."

Diğer taraftan Husserl'in yöntemi şöyle de özetlenebilir: Dünyayı parantez içine almak ve dünyanın bilincini bağlantısızlaştırmak, dikkati mutlak deneyimler

dünyasının aksine içeriye yönelmek, bilincin yapısını özün sezgisi içinde araştırmak ve tanımlamak, anlamlar ve nesnelere yapısını bulmak (Blackham, 2005, s. 93). İşte Heidegger, Husserl'in bu fenomenolojik yöntemini varlık problemine uygular.

Peki, Heidegger Varlık'ı nasıl ele alır? Heidegger'e göre, felsefe tarihinde, "Varlık nedir?" sorusu "nesne ya da şeyler nedir?" sorusuyla katıştırılmıştır. Bu yüzden o, ilkin, Varlık'ın bir nesne ya da bir şey olmadığını belirtir. Çünkü nesnelere ya da şeyler var olan cisimlerden (ağaçlar, evler, masalar gibi) oluşur; oysa Varlık bir ağaç değildir. Onun bu düşünme tarzı, Varlık ve nesne ayırımına yol açmıştır. O, genel metafiziğin Varlık'ı, gerçeklik ve edimsel kavramlarıyla özdeş saydığını hatırlatarak; Varlık'ın varlık bilimsel anlamı çerçevesinde incelenmesi gerektiğini savunur (Çüçen, 2003, s. 103).

Nihayetinde Heidegger, "Varlık nedir?" sorusunun ancak ve ancak "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusu ile cevaplanabileceğini öne sürer; ona göre, Varlık'ın anlamı da "zaman" kavramı içinde ve *Dasein* (orada-varlık) olarak adlandırdığı kavramının çözümsel ve varoluşçu yaklaşımıyla açıklanabilir. Bu noktada da "Varlık'ın anlamını sorgulama" yetisine sahip tek varlık olan *Dasein*'in özünü açıklamaya girişir.

Heidegger varlık sorusunun kendi varlığımızın bir şekilde ihtiva olunduğu bir soru olduğunu ifade eder. Yani ona göre, varlığa ilişkin soruyu soran, sorgulamayı yapan, bir şekilde sürece dahil olur. Varlık hayatla iç içe girmiştir ve Varlık sorusu kişinin kendi varlığını da içeren bir sorudur. Heidegger'e göre bu Varlık sorusu, önce anlayıp sonra yanıtlamaya kalkışacağımız bir soru değildir; zaten onu yanıtlayabilecek durumda olmadan anlamaya başlamamızın da olanağı yoktur (Cevizci, 2009, s. 1125). Ona göre insan her ne kadar anlamları inşa edebilir durumda olsa da, inşa edemeyeceği bir varoluş ile karşı karşıyadır. Heidegger, başlangıç noktası olarak özellikle insan varoluşunu belirtir. Çünkü onunla olan ilişkimizde bizlerin ayrıcalıklı olduğunu ve varlığa dair herhangi bir metafiziğin bizzat bu insan varoluşunun ürünü olması gerektiğini savunur. Bu yüzden de Heidegger'e göre ilk görev, insan varlığının yapısını açığa çıkartmaktır. O, varlığın

anlamı sorusunu ise bir birlik ve bütünlük içinde yöneltmeyi arzular (Blackham, 2005, s. 93).

İnsan varlıkları, kendilerini başka yaratıklardan ayıran şeyin ne olduğu sorusu üzerine düşünmüş ve tarihsel süreçte de buna farklı yanıtlar vermiştir: "İnsan Tanrı'nın suretidir", "İnsan ölümsüz bir ruha sahiptir", "İnsan akıllı bir hayvandır"... gibi. Heidegger ise bu soruya yanıt olarak şunu vermektedir: "İnsanı tüm diğer canlılardan ayıran şey, onun varlık sorusunu sorması, varlığı anlamaya çalışması, varlığın anlamını araştırması, varlıkla ilgili olarak kaygılanmasıdır. Dünya üzerinde bunu yapan tek varlık, insandır." (Cevizci, 2009, s. 1126). Heidegger, işte bu varlık sorusunu soran, varlığı anlamaya çalışan insan varlığına, "orada-olma", "orada-varlık" anlamına gelecek şekilde *Dasein* adını verir (Cevizci, 2009, s. 1126). Kelime anlamı "orada-varlık" olan *Dasein*, insanoğlunun varoluş şeklini ifade eder. Az önce de belirtildiği üzere, *Dasein*, "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunu sorabilen tek varlıktır. Heidegger'e göre *Dasein*'in özü onun varoluşundadır. Ona göre insanoğlunun varoluş şeklinin bir yapısı vardır; bu, dünyada olmaktır (Blackham, 2005, s. 93):

"İnsanın varlığını oluşturan dünyada-olmak, kişi-olmayan ile, yani nesnelere dünyası ve kişinin kendini daima içinde hissettiği başkaları ile olan ayrılmaz ilişkilerinde bir kişi olmaktır. Bu varoluş şekli yalnızca tesadüfi değildir; onu gördüğüm sekliyle dünyanın varoluşunun özü olduğu, yalnızca içinde varolduğum bir mekân olmadığı düşüncesidir. Hiçbir olası ayırım yoktur. Dünyadaki uğraşlarım, görevlerim, kaygılarım, önemsediklerim, işlerim varoluş şeklimi örneklendirir: Kendimi şu ya da bu görev ya da kaygıdan kurtarabilirim ama bu tür uğraşılardan asla kurtaramam. Mevcut dünyam (şu an içinde yaşadığım dünya), uğraşılarımın, kaygılarımın dünyasıdır; mevcut nesnelere dünyası değil..."

Heidegger'e göre *Dasein*, projelerin gerçekleştirilmesi olarak dünyaya bir anlaşılabilirlik katar; varoluşsalıdır. Heidegger için *Dasein*'in ya da insanın en temel özelliği, "bir dünyaya sahip olmaktır." Yani insan olmak bir dünyası olmaktır. Ona göre, varlık sorusunu soran ve bir dünyası olan *Dasein*, kendisini dünyadaki şeylere taşır; karşılık verir. *Dasein*'in üç ontolojik özelliği vardır: *Varoluş*, *Olgusalılık* (ya da *Fırlatılmışlık*) ve *Düşmüşlük*. Varoluş, geleceği temsil eder; Fırlatılmışlık geçmişe tekabül eder; Düşmüşlük ise *Dasein*'in kendisini varolanların ortasında bulmasını ifade eder (Cevizci, 2009, s. 1127).

Heidegger'de *Dasein*, çevresel dünyadaki varlıkları, teorik ve pratik olmak üzere iki şekilde görür. Heidegger'e göre, dünyadaki şeyler *Dasein*'in belirli şekillerde kullanılabilceği aletler ya da gereçler olarak varolur. O, buna "el-altında-olmaklık" adını verir. Onun için, şeylerin "elde mevcut olan" olarak değil de "el altında olan" şeyler olarak deneyimlenmesi, varoluşun, yani *Dasein*'in temel bir özelliği olarak belirir. Ona göre bu durum ise onun dünya ile olan ilişkisinin teorik değil, tamamen pratik olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Kartezyen görüş, bizim dünyadaki şeyleri "el altında olan", kullanılmaya hazır şeyler olarak değil, "elde mevcut şeyler" olarak görmemize yol açar ve bizler de bu görüşün tesiri altındayızdır. Heidegger buradan hareketle insanın doğayla ilişkisinin de "elde mevcut olma" olarak anlaşılmadığını belirtir (Cevizci, 2009, s. 1128). Ancak Heidegger şu vurguyu da yapar: "Anlamak, sadece teorik bir zemin üzerinde gerçekleşmez. Biz bir şeyi ancak o şeyle bir şekilde ilgilendiğimizde veya meşgul olduğumuzda anlayabiliriz." Bu da, biz insanların, bir şeyi ancak faydalı, işe yarayan, özetle "el altında olan", kullanılmaya hazır bir şey olarak gördüğümüz ölçüde anladığımız anlamına gelir (2009, s. 1130).

Heidegger, bu fikirlerden hareketle, *Dasein*'in dünya içindeki varlıklarla yakın ilişki içerisinde olduğunu belirtir ve onun araçlarla kurduğu ilişkiye odaklanır. Bu düşünceler Heidegger'i yavaş yavaş Varlık'ın mekanla ilişkisine ya da Varlık'ın mekansallığına doğru götürür. Çünkü varlıklar çevresel dünyada "el-altında-olan" olan araçlar ya da kullanılmaya hazır araçlar gibi "araçsal-göndermeler sistemi" içerisinde bulunmaktadırlar (Hisarlıgil, 2008, s. 28-29).

Heidegger, Descartes'ın aksine, varoluşsal anlamda mekanı içi boş ve içi şeylerle doldurulabilir bir şey olarak düşünmez. Heidegger için mekan, dünyadaki varlıklarla da sınırlı değildir, ancak *Dasein*'le ilişkilidir. Mekanın *Dasein*'le olan bu ilişkiselliği, onun, "el-altında-olan" varlıkların kavranabildiği bir mekansallık taşıdığı anlamına gelir. Yani Heidegger, mekanın analizinde, varlıkların ve *Dasein*'in mekansallığına bakar (Hisarlıgil, 2008, s. 29).

1.2.1. İnşa Etmek ve İskan Etmek

Unutmamak gerekir ki Heidegger'in mekan anlayışının şekillenmesinde, kendi bulunduğu mekansal koşulların etkisi olmuştur. Heidegger'in mekan üzerine düşünceler ürettiği üç temel metni ("Şey" -1950-, "İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek" -1951- ve "...şiiirsel biçimde, insan mesken tutar..." -1951-) Almanya'nın 2. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda, büyük toplumsal ve siyasal kırılmaların yaşandığı bir dönemde yazmıştır. Bu yüzden Heidegger için mekan ya da "konut sorunu", sadece düşüncel bir mesele değil, kişisel bir meseledir de. Adam Sharr (2013, s. 22), *Mimarlar İçin Heidegger* kitabında, onun içinde olduğu bu durumu şöyle anlatmaktadır:

"Savaşın hemen ardından, Freiburg'daki işgalci kuvvetler ile akademik meslektaşları da dahil olmak üzere pek çok kişi, filozofun Nazi rejimiyle bağlantılı olduğunu düşünür. 1945 yılında savaşta evleri bombalananlar ile işgalci kuvvetler için acil konut ihtiyacı doğar; çözüm olarak da Nazi taraftarlarının evlerinin müsadere edilmesi yoluna gidilir. Bu plan uyarınca Heidegger'in Freiburg banliyösündeki evinin bir 'parti konutu' olduğu bilinir. Sonuç olarak filozof ve ailesi evlerini 'birkaç yıllığına' bir ya da iki aileyle paylaşmak zorunda bırakılır (Ott, H.'den aktaran: Sharr, 2013, s. 22)."

Eğer bu somut koşulları da göz önünde bulundurarak Heidegger'in mekan anlayışına tekrardan dönecek olursak, o, üç farklı mekandan bahseder: dünya-mekanı (fiziksel mekan), alanlar ve Dasein'in mekansallığı. Hisarlıgil'in (2008, s. 29) *Martin Heidegger'de "Mekan" Düşüncesi: Hermeneutik-Fenomenolojik Bir Yaklaşım* başlıklı çalışması üzerinden bu üç mekan şöyle özetlenebilir (2008, s. 29-32):

Dünya Mekanı: Mutlak ve fiziksel bir mekandır. Bu mutlaklıkta masa, sandalye, koltuk, sehpa, halı bir mekanın içinde bulunurlar ve 'dünya-mekanı' içindeki bu nesnelere bağımsızdır. Bir kap olarak mutlak mekan düşüncesi, Dasein'in gündelik mekansal davranışlarından bağımsızdır. Dasein'in ilgilendiği araçlar, fiziksel olarak onun yakınında ya da uzağında olabilirler. Şeylerin yakınlık veya uzaklığı, Dasein'in ilk olarak aşına olduğu, sonrasında da kendilerini ona 'mekan' olarak gösterdiği bir durumla ilişkilidir. Bu aşinalık mekanı 'bir kap olarak' anlamamıza yol açmıştır. Çünkü dünya mekanı, "el-altında-olmak" olarak kavranmaktadır. Oysa elimizde-kullanıma-hazır-varlık olarak mekan, "eylemin

mekanı" olarak nesnelleştirilmemiş bir mekan demektir. Eylemin mekanının ise iki yönü vardır: "el-altında-kullanıma-hazır-varlık" olarak "alanlar" ve varoluşsal mekan olarak da *Dasein*'in mekansallığı.

Alanlar: Heidegger, gündelik yaşamımızda fonksiyonel ya da elimizde-kullanıma-hazır-varlığın mekanına "alan" der. Bu alanlar: çalışma ve yaşam alanlarımız, ofis, mutfak, park, oturma odası gibi gündelik faaliyetlerimizin geçtiği yerlerdir. "Alanlar", eylemlerimizle bağlantılıdır ve bir göndermeler sistemi içerisindedir; "kap" biçimindeki mutlak mekandan da farklıdır. Mekan, algılanan ya da kavranan bir şey değil, insanın varolma biçimidir. *Dasein*'in ontolojik durumu, dünya-içinde-olmaktır. "İçinde-olmak" ise iki şeyin birbiri içinde olması ve bunun için de bir mekanın gerekliliği anlamına gelir.

***Dasein*'in mekansallığı:** Heidegger *Dasein*'in mekansallığını 'zamansallık'la birlikte düşünür. Bu bağlantı aracılığıyla da mekansallığın bir süreç olduğunu belirtir. O, "*Dasein*'in mekansallığı" der, "mekan" demez. *Dasein*'in dünya-içinde-olması bir konum olarak değil, "dünya içinde 'yer'leşme" olarak belirir. Kısaca; mekansallık bir varoluş kipidir, bir sonuç ya da bir ürün değil.

Lefebvre de Heidegger için zamanın mekandan daha önemli olduğuna dikkat çeker. O, "Mesken tutmak, varlığın temel özelliğidir, faniler bu sayede vardır" diyen Heidegger'in mekan anlayışını ise şöyle özetler (Lefebvre, 2014, s. 143)

"Onun Düşünme'ye yakın olan İnşa Etme fikri, dolanıp durmayla çelişen ve Varlığı kabul etmek için günün birinde belki de bu dolanıp durmayla ittifak yapan Konut projesi, bu ontoloji, Doğa'ya yakın oldukları için biraz uzakta olan şeylere ve şey olmayanlara gönderme yapar... Mekan, orman, yol, 'orada-varlıklar'dan, varolanlar'dan, *Dasein*'dan ne daha fazlasıdır ne başkası... Heidegger için zaman mekandan daha önemlidir; Varlığın bir tarihi vardır ve tarih Varlığın Tarihi'nden başka bir şey değildir."

Heidegger için yeryüzü, varoluş yeridir; gökyüzü ise insan varoluşunu sarar. O, insanların inşa ettiği binaların, insanın varoluşunu konumlandığını belirtir. Ona göre, binanın kendisi insan varlığının yerini tutar. İnşa ile iskan arasındaki ilişkiye dikkat çeken Heidegger'in mekan felsefesinde, inşaat ve toprağı işleme olarak inşa

etmek ile iskan etmek insan varoluşunun dildeki her ikrarında hayati önem taşır. O, inşa ve iskan ilişkisini açıklayıcı şu örneği verir:

"Kamyon şoförü otoyolda evindedir, ama barınağı orası değildir; işçi kadın iplik fabrikasında evindedir (!), ama orası meskeni değildir; başmühendis elektrik santralinde evindedir, ama orayı mesken edinmez. Bu binalar insanı barındırır. İnsan onların içinde yaşar, ama ikamet etmez. Bugünkü konut darlığında bu kadarı bile epey güven vericidir, iyi ki de öyledir; konut binaları gerçekten de barınak sunar; günümüz konutları iyi planlanmış olabilir; bakımı kolay, cazip fiyatlı, havadar, ışık alıyor, güneş görüyor olabilir; ancak konutlar iskânın onlarda meydana gelmesi için başlı başına bir güvence oluşturabilir mi? (aktaran: Sharr, 2013, s. 40)"

İskânın kişiler ile dünya arasında barışçıl bir uzlaşma olduğunu; bu uzlaşmanın da varoluşun koşulları sayesinde inşayla ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu (2013, s. 38) belirten Heidegger'e göre, iskân etmek inşa etmeyi gerektirir, inşa etmek de iskân etmenin gereklerine yanıt verir (2013, s. 43), ama çıkar grupları el ele verip inşa etmeyi iskân etmekten ayırmıştır (2013, s. 44).

2. MEKAN VE İKTİDAR İLİŞKİSİ

2.1. Lefebvre ve 'Mekanın Üretimi'

Henri Lefebvre'nin mekan tartışmasında temel kuramsal vurgu, 'yeniden üretimin rolü' üzerinedir. Kapitalizmin mekanı kullanma biçimine dikkat çeken Lefebvre, kapitalizmin kendisi için farklı bir mekan yaratarak yeniden üretim yoluyla egemenliğini gerçekleştirdiğini belirtir (Gottdiener, 2002, s. 253). O, mekanın iki biçimde üretildiğini savunur: Mekanın *toplumsal üretimi* ve mekanın *zihinsel üretimi*. Mekanı bir 'ürün' olarak gören ve öyle nitelendiren Lefebvre, onun, etki ya da tepki yoluyla bizzat üretime müdahale ettiğini savunur; kendince üretken ve üretici olan mekanın, üretim ilişkilerine ve üretici güçlere dahil olduğunu öne sürer. Ona göre ürün-üretici olan mekan, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin dayanağıdır (Lefebvre, 2014, s. 24).

Lefebvre (2014, s. 45), *Mekanın Üretimi* isimli çalışmasında, mekanın hangi disiplinler aracılığıyla tartışılmasının daha iyi olacağı konusunu gündeme getirir.

Felsefedeki mekan kavrayışına eleştiriler getiren Lefebvre, Kartezyen bakışın yanlışlığına dikkat çeker ve şu soruları sorar: "Fiziksel, zihinsel, toplumsal, çeşitli mekanları, uzakta, birbirleri dışında tutan ayrımı nasıl adlandırmalıyız? Uyumsuzluk, farklılık, kopma, kırılma olarak mı?". Yanıtı şu olur: "Önemli olan, zihinsel (mantıksal-matematiksel) kategorilerle alakalı bulunan 'ideal' mekan, toplumsal pratiğe ait olan 'gerçek' mekandan ayıran mesafedir. Bunların her biri diğerini içerir, ortaya koyar ve varsayar." Ona göre bu durumu aydınlatacak ve teorik bir araştırma için çıkış alanı sağlayacak şey felsefe değildir. Çünkü, onun deyişiyile, "felsefe, 'tarafli' ve 'kararlı' konumdadır" ve bu yüzden de kendisinden yola çıkmayı engeller (Lefebvre, 2014, s. 45). Konuya şöyle açıklık getirir:

"Filozoflar, soyut (metafizik) mekan temsillerini, diğerlerinin yanı sıra Kartezyen mekan, mutlak, sonsuz, homojen (izotrop) olduğu için sadece sezgiyle kavranan tanrısal öznelik olan 'res extensa'yı oluşturarak, uçurumun derinleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Başlangıç dönemindeki felsefe 'gerçek' mekanla -Yunan sitesi- sıkı ilişkiler kurmuş olduğundan ve sonra da bu bağ koptuğundan, bu duruma üzüntü duyulabilir. Yine de bu saptama, felsefeye, felsefi kavram ve anlayışlara başvurmayı engellemez. Sadece felsefeden yola çıkmayı engeller (Lefebvre, 2014, s. 45)."

Lefebvre, zaman ve mekan konusuna ilişkin olarak da ikisinin ayrılamaz oluşuna vurgu yapar. O, kimileri için mekanın güçsüzlük olduğunu ve "zamanın dışına düşüş" manasını taşıdığını söyler. Felsefede, bu konudaki bölünmüşlüğe dikkat çeken Lefebvre, zaman ve mekanın ayrılamazlığını ise; "Zaman ve mekan, dokuları bakımından birbirinden ayrılmaz: Mekan bir zamanı içerir, zaman da bir mekanı. Bu ağlar hiçbir yerde kapalı değildir," diyerek izah eder. O, tuhaf ya da yabancı olanla, tehditkar ve yararlı olanın, yine düşman ya da dostla her yerde karşılaşılabilceğini belirtir; açık ve kapalı şeklindeki 'sonlanmış' ayrımların bunlara uygun düşmediğini söyler (Lefebvre, 2014, s. 141).

Lefebvre, mekanı bütünlüklü olarak anlama çabası içerisinde. Mekana ilişkin tüm söylem ve ayrımları bir arada görmeyi amaçlayan Lefebvre'nin belirlediği bir mekan üçlüsü vardır: *fiziksel (doğal) mekan*, *zihinsel mekan* ve *toplumsal mekan*. Daha önce de belirtildiği üzere, o, mekanın toplumsal olarak üretildiğini belirtir. Bu toplumsal üretimde ise sınıflararası çatışma, mekanın üretimini belirleyen şeydir (Süalp, 2004, s. 77). O, toplumsal mekanı, *Mekanın Üretimi*'nde şöyle açıklar:

"Mekan asla bir kilo şeker ya da bir metre kumaş gibi üretilmez. Keza, bu ürünlerin -şeker, buğday, bez, demir- bulunduğu yer ve alanların toplamı da değildir. Hayır. Bir üstyapı gibi mi üretilir? Hayır. Daha ziyade üstyapının koşulu ve sonucudur: Devlet ve onu oluşturan kurumların her biri, bir mekan varsayar ve bunu kendi ihtiyaçlarına göre düzenler. Dolayısıyla, mekan, kurumların ve bu kurumların tepesinde bulunan devletin önsel 'koşulu'ndan başka bir şey değildir. Toplumsal ilişki midir? Evet, kuşkusuz; ama mülkiyet ilişkilerine (özellikle toprağın, yerin mülkiyeti) içkin ve diğer yandan, (bu toprağı, bu yeri şekillendiren) üretici güçlere bağlı olan toplumsal mekan hem biçimsel hem maddi çok-değerliliğini, 'gerçekliğini' ortaya koyar. Kullanılan, tüketilen ürün olan mekan, aynı zamanda, üretim aracıdır; mübadele ağları, hammadde ve enerji akışı, hem mekanı şekillendirir hem de mekan tarafından belirlenirler. Bu şekilde üretilmiş olan bu üretim aracı, ne üretici güçlerden, teknik ve bilgiden ayrılabilir, ne onu şekillendiren toplumsal işbölümünden, ne de doğadan, devletten ve üstyapılardan (Lefebvre, 2014, s. 110-111)."

Nihayetinde Lefebvre (2014, s. 173), tek tek noktaların temsilinin değil, genel mekan algısının anlam ve önemine vurgu yapar. Ona göre buluşma yerleri, karelerin kesişimleri, kavşaklar, diğer yerlerden daha önemlidir ve mekan asla bir yokluk yeri değildir:

"Mekanın düzeni ve biçimi, doğuşu, güncelliği, soyut ve somut, doğa ve toplum birbirinden ayrılmaz. Minicik bile olsa, bir bahçesi olmayan ev yoktur. Burası düşünceye dalma ve doğayla temas yeridir. Birkaç çakıl taşı bile doğaldır, yoksa belirgin bir sembol değil. Biz önce nesnelere birbirinden ayıran mesafeyi, bu uzaklığı ölçmeyi düşünmeyiz. Mekan asla boş değildir; daima bir anlamı vardır. Aralıkların algısı, bütün vücudumuzu işin içine katar. Her yer ve nesne grubunun bir merkezi vardır; ev, şehir ve dünya da buna dahildir. Merkez her taraftan algılanır, her yerden ona ulaşılabilir; bir kişi, bulunduğu yerden her şeyi algılar ve ortaya çıkana keşfeder. Anlamlar ona göre belirlenir. Bu merkez yansız ya da boş olabilir mi? Bir yokluk yeri midir? Hayır. (Lefebvre, 2014, s. 173)"

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere, Lefebvre, mekan üzerine olan çalışmasını somut bir noktaya çeker. O, günlük hayatın rutini ile mekanı anlamlandırır. Modern yaşamda sürekli olarak ihlal edilen günlük hayat Lefebvre'nin odağı aldığı şeylerdendir. Lefebvre'ye göre gündelik olan, tekrar tekrar ortaya çıkan, sıradan olan, "tekrar sorununu" gündeme getirdiği için önemlidir. Bu "tekrarlamalı hareket" ise ihlalin önünü açan şeydir.

"Mekân kullanılabilir" der Lefebvre, bunun nedeninin ise onun "hemen hemen boş olması veya öyle görünmesine" bağlar; şirketlerin, üretici birimlerin mekâna yayılımının da onu doldurmadığını söyler. Teknokratların ilk aşamada tüm mekânların ürün olduğunu ve beraberinde bu ürünün dolaysız olarak üretici güç

olmayan kavramsal düşünceden gelmediğini fark etmediğini belirten Lefebvre, "Ürün olarak düşünülen mekân, eylem halindeki bir topluluk tarafından dikkate alınan veya ele alınan üretim ilişkilerinin sonucudur," der. Şehircilerin mekanı yönettiklerini sandığını, ama aslında onu yalnızca uyguladığını dile getiren Lefebvre, "Şu ya da bu nesneye, yahut şu ya da bu ürüne (metaya) değil, toptan bir nesneye, en üst düzeyde ürüne ve mübadele nesnesine, yani mekâna dayanan bir toplumsal komuta tâbi olurlar. Meta dünyasının yayılması, nesnelere kaplayan çeperlere kadar ulaşır," diye belirtir (Lefebvre, 2013).

Lefebvre'ye göre mekan artık yalnızca kayıtsız bir alan, artı-değerin şekillendiği, üretildiği, bölüşüldüğü yerlerin toplamı değildir. Ona göre mekan, toplumsal emeğin, yani üretimin çok genel nesnesinin ve sonuç olarak artı-değerin oluşumunun ürünü haline gelir ve üretimin, bizzat neo-kapitalizmin çerçevesinde toplumsallaşması da bu şekilde gerçekleşir. O, bugün, üretken emeğin, yani üretici güçlerin toplumsal (genel) karakterinin, mekanın toplumsal üretiminde ortaya çıktığına dikkat çeker (Lefebvre, 2013):

"Birkaç yıl önce, tahayyül edilebilen şey, yalnızca, mekânın içinde şu veya bu noktaya yerleşmiş olan bir nesnenin 'üretimi' idi: sıradan bir nesnenin, bir makinanın, bir kitabın, bir tablonun üretimi. Bugün tüm mekân, alım, satım ve mekânın tarafları arasındaki mübadele üzerinden ürün olarak üretime girmektedir. Birkaç yıl önce, belirtilebilir ve sınırlanabilir mekân olan zemin, kutsal bir entite olan toprağa aitti. Feodal dönemlerden gelen, melun ve dolayısıyla kutsal olan kişiliğe, mülkiyet sahibine (üretim araçlarının değil, Ev'in sahibine) aitti. Bugün bu ideoloji ve ona denk düşen pratik ortadan kalkmaktadır. Yeni bir şeyler ortaya çıkmaktadır."

Nihayetinde Lefebvre, mekanın üretiminin yeni bir şey olmadığını belirtir; hakim grupların hemen her zaman özel mekanları, eski şehirleri, kırların mekanını ürettiğini söyler. Ona göre, yeni olan şey ise "toplumsal mekan"ın toptan ve toplam üretimidir. Üretici faaliyetin bu yönlü dağılması da onu icat eden, onu yöneten ve ondan kar sağlayanların çıkarlarına göre gerçekleşir. Lefebvre'ye göre, asıl strateji, mekanın basit bir şekilde parça parça satışa konulması ya da mekanı artı-değer üretimine sokmak değildir. Yapılan şey, bilgi ve karar merkezlerine tabi olan üretimin bir bütün olarak yeniden örgütlenmesinin hedeflenmesidir (Lefebvre, 2013).

2.2. Foucault'da Mekan ve İktidar

Ahmet Cevizci (2009, s. 1250), postyapısalcı düşünce geleneği içinde karşımıza çıkan Michael Foucault'nun, aslında tek bir gelenek içine sıkıştırılmayacak kadar önemli ve etkili bir filozof olduğunu belirtir; onun önemini ve büyüklüğünü göstermek için 20. yüzyıla "Foucault Çağı" denildiğini hatırlatır (Cevizci, 2009, s. 1250-1251). Cevizci, Foucault'nun çalışmalarının tümü dikkate alındığında, onun üç büyük çözümleme alanını birbirinden ayırdığına dikkat çeker ve bu üç alanı şöyle sıralar (Cevizci, 2009, s. 1252-1253):

Arkeolojik bakışlı dönem: 1960'lardaki "bilgi sistemleri" üzerine yoğunlaştığı dönemdir. Buna göre, psikiyatri, klinik tıp ve sosyal bilimler üzerine olan bu ilk dönem çalışmalarında Foucault, düşünce sistemlerini bireylerin inanç ve niyetlerinden bağımsız "söylem oluşumları" olarak değerlendiren bir bilgi arkeolojisi geliştirmiştir.

İktidar tipleri üzerinde yoğunlaştığı dönem: 1970'li yıllardaki bu ikinci dönemde Foucault, iktidar tipleri üzerinde yoğunlaşır. Bu dönemde arkeolojinin yerini "jeneoloji" ya da "soykütüğü yöntemi" alır. Foucault, söylem sistemlerindeki değişimleri, onları toplumsal iktidar sistemlerinin diskürsif olmayan yapılarına bağlamak suretiyle açıklamaya çalışan "soykütüğü yaklaşımı"nı geliştirir.

Benlik teknolojileri ya da etik ve özgürlükler üzerine yoğunlaştığı dönem: Foucault'un bu dönemi 1980'lere denk gelir. Foucault bu son döneminde, kişinin özdenetim ve kendini disipline etme üzerinden gerçekleşen "kendi kendisiyle ilişkisi"ni etik alanı içinde çözümlemeye çalışır.

2.2.1. Mekanın Tarihi

Bu çalışmada Foucault'nun daha çok iktidar tipleri üzerinde yoğunlaştığı döneme değinilecek ve onun iktidar ile mekan arasında kurduğu ilişki ele alınmaya çalışılacaktır. Öncelikle Foucault'nun "ikinci evresi" olarak tanımlanan, iktidar tiplerini açtığı döneminde, onun bilgi ve iktidar ilişkisi üzerinde durduğunu

hatırlatmakta fayda var. Foucault'ya göre bilgi sadece güç ya da iktidar değildir, nitekim bilgiyi elinde tutanlar ona göre zaten bilgiyi de kontrol edebilmektedirler. O, bir bilgi alanının oluşumuyla ilişkili olmayan güç ilişkisi olmadığını ve yine güç ilişkileri gerektirmeyen ve oluşturmayan bilgi de olmadığını belirtir (Cevizci, 2009, s. 1264). Bu bağlamda, Foucault'nun, "Bir bilgi, aynı zamanda bir mekandır, özne bu mekanın içinde konumlanarak, kendi söyleminde geçen nesnelere söz eder," (aktaran: Lefebvre, 2014, s. 35), sözü üzerine düşünecek olursak eğer, onun bu belirlenimini, bilgi ve iktidar arasında kurduğu bağ üzerinden açıklamak gerekir. Nihayetinde, onun, mekanı açıklarken, "bilgi"ye göndermede bulunması ile bilgi/iktidar ilişkisi üzerinden iktidar/meکان ilişkisine göndermede bulunduğu anlamı çıkacaktır.

Foucault'ya göre (2014, s. 292) içinde bulunduğumuz dönem "mekan dönemi"dir (Foucault, 2014, s. 292). O, günümüzün polemiklerini yönlendiren ideolojik çatışmaların zaman ve mekan arasında cereyan ettiğini öne sürer (2014, s. 293). Batı deneyiminde mekanın kendisinin bir tarihi olduğunu söyleyen Foucault, zaman ve mekanın "kesişmesi" ile mekanın tarihini kabaca üç başlığa ayırır ve şöyle açıklar (2014, s. 292-923):

Ortaçağ mekanı: Foucault, Ortaçağ'da mekanın hiyerarşik bir yerler bütünü olduğunu söyleyebileceğimizi belirtir. Bunları şöyle açar: Kutsal ve dünyevi yerler, korunaklı yerler ve tersine açık ve korunmasız yerler, kentsel yerler ve köylük yerler; kozmolojik teoriye göre, göksel yerlerin karşısında yer alan üst-göksel yerler; ve göksel yerler dünyevi yerlere karşıtı; şiddetli bir şekilde yer değiştirmiş şeylerin yerleşmiş buldukları yerler. Yani Ona göre "Ortaçağ mekanı" -ya da bir yere yerleştirilmenin mekanı- bu hiyerarşi, karşıtlık ve kesişmeye dayanır.

Yerleştirmenin yerini alan mekan: Dünya'nın Güneş etrafında döndüğünü (yeniden) keşfeden Galileo'yla beraber sonsuz ve açık bir mekan kurulmuştur. Foucault'ya göre Ortaçağ yeri bu mekanda erirken, bir şeyin yeri artık hareketi içindeki bir noktadan ibaret hale gelmişti; tıpkı bir şeyin duruyor olmasının son derece yavaşlamış hareketinden başka bir şey olmaması gibi. Ona göre, Galileo'dan itibaren -yani 17. yüzyıldan itibaren- uzam yerleştirmenin yerine geçmiştir.

Günümüz mekanları ya da "mevki": Foucault, günümüzde, yerleştirmenin yerini alan uzamın yerine mevkinin geçtiğini belirtir. Ona göre mevki, noktalar ya da unsurlar arasındaki yakınlık ilişkileriyle tanımlanır; biçimsel olarak bu ilişkiler, diziler, ağaçlar, kafesler olarak betimlenebilir.

Nihayetinde Foucault, mekanın bize mevkilendirme ilişkileri biçiminde sunulduğu bir dönemde yaşadığımızı belirtir. O, günümüzdeki kaygının temel nedeninin zamanla ilgili olmadığını söyler ve bunun nedeninin mekan olduğunu dile getirir. Foucault, çağdaş mekanın, onu kuşatan tüm tekniğe rağmen, henüz "pratik kutsallık"tan uzaklaşmadığını da ekler (2014, s. 293-294):

"Ve belki yaşamımız hala dokunulmazlığımızı koruyan, kurumun ve pratiğin dokunmaya cesaret edemediği bazı karşıtlıkların hükmü altındadır: veri olarak kabul ettiğimiz karşıtlıklar: örneğin, özel mekanla kamusal mekan arasında, aile mekanı ile toplumsal mekan arasında, kültürel mekan ile yararlı mekan arasında, boş vakit mekanı ile çalışma mekanı arasındaki karşıtlıklar; bunların hepsi hala açıkça belli olmayan bir kutsallaştırmayla yönetilirler."

2.2.2. Ütopyalar ve Heteropyalar

Foucault, bahsi geçen durumların "iç mekan" için geçerli olduğunu belirtir ve devamla "dış mekan"dan bahseder. Onun "dış mekan" dediği mekan, "içinde yaşadığımız, bizi kendi dışımıza çeken, özellikle yaşamımızın, zamanımızın ve tarihimizin erozyona uğradığı mekan, bizi kemiren ve aşındıran heterojen bir mekandır." Foucault, içinde bireylerin ve şeylerin yerleştirilebileceği bir tür boşluk içinde yaşamadığımızı; birbirine indirgenemeyen ve üst üste konamayan mevkiler tanımlayan bir ilişkiler bütünü içinde yaşadığımızı belirtir. O, birbirini yadsıyan mekanları ise ikiye ayırır: *Ütopyalar* ve *Heteropyalar*. Foucault *Ütopyalar* ile *Heteropyalar*'ı şöyle tanımlar (Foucault, 2014, s. 294-296):

Ütopyalar: Gerçek yeri olmayan, toplumun gerçek mekanıyla doğrudan ya da tersine dönmüş, genel bir analogi ilişkisi sürdüren mevkilerdir. Bu, ya mükemmelleşmiş toplumdur ya da toplumun tersidir; fakat her halükarda, bu ütopyalar özünde, esas olarak gerçekdışı olan mekanlardır.

Heteropyalar: Ütopyalara karşıt olan mekanlardır. Gerçek ve fiili yerlerdir. Foucault'ya göre dünyada heteropya oluşturmayan tek bir kültür bile yoktur.

Foucault, heteropyaları altı ilke olarak açıklar (2014, s. 296-301):

1) Heteropyalar iki büyük tür olarak sınıflandırılır: *kriz heteropyaları* ve *sapma heteropyaları*. Foucault, *kriz heteropyaları* için, "toplum karşısında ve insanların içinde yaşadıkları insani ortamda kriz durumunda bulunan bireylere - bunlar yeniyetmeler, adet dönemindeki kadınlar, hamile kadınlar, yaşlılar vs.dir- ayrılmış ayrıcalıklı, kutsal ya da yasak yerler" tanımlamasını yapar (2014, s. 296). Günümüzde *kriz heteropyalarının* kaybolmaya yüz tuttuğunu belirten Foucault, onların yerini "sapma" diye adlandırılacak heteropyaların aldığını belirtir. *Sapma heteropyalarını* ise şöyle özetler: Davranışı, ortalama ya da istenen norma göre sapma olan insanların içine yerleştirildiği heteropyalardır. Bunlar dinlenme evleri, psikiyatri klinikleri, hapishaneler ve -kriz heteropyası ile sapma heteropyası arasının sınırında yer alan- huzurevleridir.

2) Bir toplum, tarihi boyunca, var olan ve var olmaya devam eden bir heteropyayı çok farklı biçimde işletebilir. Heteropya, içinde bulunduğu kültürün eşzamanlılığına göre bir işlev edinebilir. Örnek olarak; 18. yüzyıl sonuna kadar kentin merkezinde olan mezarlıkların, 19. yüzyıldan itibaren kentlerin dışına taşınması durumu.

3) Heteropyanın, birçok mekanı, birçok mevkiyi kendi içlerinde bağdaşmaz olan birçok mekanı tek bir gerçek yerde yan yana koyma gücü vardır. Örneğin; tiyatro, sinema, bahçeler...

4) Heteropyalar, genellikle, zamanın bölünmesine bağlıdırlar, yani katışıksız simetriyle, heterokroni diye adlandırılacak şeye açılırlar: İnsanlar geleneksel zamanlarıyla bir tür mutlak kopma içinde olduklarında heterokroniler tam olarak işlemeye başlar. Foucault'a göre, mezarlıklar son derece heterokronik mekanlardır. Çünkü mezarlık, bir birey için yaşamı kaybı anlamına gelen ve yok olmaya, silinmeye devam ettiği o ayrı ebedilik olan bu garip heterokroniyle başlar.

5) Heteropyalar her zaman bir açılma ve kapanma sistemi gerektirirler; bu, heteropyaları hem tecrit eder hem de nüfuz edebilir kılar. Genel olarak, heteropik bir mevkiye bir değirmene girilgibi girilmez. Ya orada zorla kalınır -kışlada, hapisanede olduğu gibi- ya da kurallara ve arınmalara boyun eğmek gerekir. oraya ancak belli bir izinle ve belirli davranışları yerine getirdikten sonra girilebilir.

6) Heteropyaların geri kalan mekan açısından da işlevleri vardır. Bu işlev, iki aşırı uç arasında yayılır. Ya bir yanılısma mekanı yaratarak, insan yaşamının bölümlere ayrıldığı tüm mevkileri, tüm gerçek mekanı daha bir yanılısma olarak teşhir ederler ya da tersine, bizim mekanımız ne kadar düzensiz, ne kadar kötü yerleştirilmiş ve karmakarışık ise o kadar mükemmel, o kadar titiz, o kadar düzenli olan öteki bir mekan, öteki bir gerçek mekan yaratırlar.

2.2.3. İktidar Biçimleri ve *Disiplinci Toplum Tezi*

Foucault, "zaman"ın diyalektik olarak nitelendirildiğini, zenginlik ve yaşamla eşdeğer görüldüğünü; "mekan"ın ise diyalektiği olmayan, hareketsiz ve ölü olarak değerlendirildiğini söyler. Buna karşın Foucault'da "mekan", aynı zamanda iktidar mücadelesinin alanıdır; mekan, düzenleyen ve disipline edenle, yaşayan ve kendiliğinden olanın çatışma alanıdır (Süalp, 2004, s. 99).

Görüldüğü üzere Foucault, mekanı tanımlarken onu iktidar ile ilişkisi içinde ele alır. Öyle ki onun için mekan, az önce de belirtildiği üzere, iktidar mücadelesinin alanıdır. Peki, Foucault'da "iktidar" nedir? Gilles Deleuze (Deleuze, 2013, s. 89), onun iktidar kavrayışının çok basit bir tanıma dayandığını belirtir ve "(Foucault'da) iktidar bir kuvvetler ilişkisidir veya daha ziyade, her kuvvet ilişkisi bir 'iktidar ilişkisi'dir," diye açıklar ve Foucault'nun iktidara ilişkin en büyük tezinin şu üç başlık altında geliştiğini belirtir (Deleuze, Foucault, 2013, s. 90):

"İktidar esasen baskıcı değildir (zira "kışkırtır, uyarır, üretir"); sahip olunmadan önce pratik edilir (zira ancak belirlenebilir bir formda, yani sınıf formunda, ve belirlenmiş bir formda, yani Devlet formunda iktidara sahip olunabilir); hükmedenlerden olduğu kadar hükmedilenlerden de geçer (zira ilişki içerisindeki her kuvvetten geçer)."

Yani Foucault, iktidarı sahip olunan bir şey olarak görmez. Ona göre iktidar, uygulanan ve pozitif bir şeydir; iktidar, araçlara ve çıkarlara bağlanmaz; sayısız bir pratikle birleşir. Foucault, iktidarı, belirli bir toplumda ilan edilmemiş, çeşitli toplumsal kurumlarda ekonomik eşitsizliklerde, dilde, bedenlerimizde yaşayan çatışmaları kapsayan sessiz ve gizli bir iç savaş olarak tanımlar (Canpolat, s. 98-101). Foucault, üç tip iktidardan bahseder; mutlak iktidar, disipline edici iktidar ve biyo-iktidar. Foucault, mutlak iktidarın feodal ve monarşik düzenlerde ve bir kişide toplanan iktidar modeli olduğunu belirtir. Bu iktidar uyarınca, kral ya da benzeri başka bir merkezi otoriteye kayıtsız bir itaat söz konusudur. Böylesi sistemlerde her türlü suç monarka yönelik bir tehdit sayılır ve korkunç şekillerde cezalandırılır. Foucault'un dikkati çektiği ikinci bir iktidar tipi ise disipline edici iktidardır. Ona göre bu model 18 ve 19. yüzyılda mutlak iktidarın yerini almıştır. Bu iktidarda söz konusu olan şey insanlara fiziki cezalar uygulanmanın dışında, sürekli bir kontrol durumudur. Foucault'nun dikkati çektiği nokta tam da budur: Modern dünya bir 'gözetleme' ya da 'kontrol' toplumu haline gelmiştir ve yaşamın her alanı mutlak bir kontrol altındadır.

Foucault'nun "disiplinci toplum" tezi onun mekan ve iktidar arasında kurduğu ilişkiyi anlamamıza fırsat verir. Zaten belli başlı mekanların iktidar odakları tarafından nasıl bir "iktidar aracı" olarak kullanıldığı, onun bu yönlü çalışmalarında kendini göstermektedir. Michael Hardt ve Antonio Negri (2012, s. 43) de Foucault'nun çalışmalarının öncelikli olarak *disiplin toplumundan kontrol toplumuna* geçişi anlamamıza imkan verdiğini belirtir. Burada -Hardt ve Negri'nin 'kontrol toplumu' tanımlamasına girmeden- "disiplin toplumu"ndan kasıt ise toplumsal komuta mekanizmasının, adetleri, alışkanlıkları ve üretici pratikleri üreten ve düzenleyen yaygın aygıtlar şebekesi yoluyla kurulan toplum anlaşılır. Bu topluma işlerlik kazandırmak ve içleme veya dışlama mekanizmalarına itaati sağlamak ise toplumsal alanın yapısını belirleyen ve disiplinin "aklı" için uygun mantıkları sunan disiplin kurumları aracılığıyla olur. Bunlar nelerdir? Bu disiplin kurumları arasında; hapisane, fabrika, tımarhane, hastane, üniversite, okul gibi kurumlar vardır (Hardt & Negri, 2012, s. 43-44). Yine "disipliner toplum" kavramsallaştırması şu şekilde de tanımlanabilecek iktidar kategorilerinden geçmektedir: herhangi bir görev dayatmak veya faydalı bir etki üretmek, herhangi bir popülasyonu kontrol etmek veya yaşamı

yönetmek (Deleuze, 2013, s. 102). Özetle "disiplinci iktidar", düşünce ve pratik sonuçlarını ve parametrelerini belirleyerek, normal veya sapkın davranışları tarif eder ve onları yaptırıma tabi kılarak yönetir (Hardt & Negri, 2012, s. 44).

Yine Foucault bu bağlamda iktidar ilişkilerinin maddi olarak bedenlerin derinliğine nüfuz edebilme durumu üzerine odaklanır ve şu tespitite bulunur: "İktidar bedene ulaşıyorsa, bu öncelikle insanların bilincinde içselleştiği için değildir. Bir biyo-iktidar, bedensel-iktidar ağı vardır..." (Foucault, İktidarın Gözü, 2012, s. 109-110). Eğer Foucault'nun biyo-iktidar tanımını biraz daha açacak olursak, biyo-iktidarın tanımını şöyle ortaya koymak gerekir: "Biyo-iktidar, toplumsal hayatı onu izleyerek, yorumlayarak, soğurarak ve yeniden eklemleyerek içeriden düzenleyen bir iktidar biçimidir." (Hardt & Negri, 2012, s. 45). Yani iktidar, bütün nüfusun hayatı üzerinde etkili olan bir komutayı ancak her bireyin kendine göre benimseyip yeniden canlandığı bütünsel, hayati bir işlev haline geldiğinde başarabilir. Burada iktidarın temel motivasyonu, hayatı bütün yönleriyle kuşatmak ve asli görevi de onu yönetmektir. Buradan hareketle biyo-iktidar şu net tanıma kavuşur: İktidar konusunda asıl meselenin bizatihi hayatın üretimi ve yeniden üretimi olduğu bir durumdur.

Biyo-iktidarın temel hedefi doğrudan doğruya insan bedenidir. Bu iktidar tipi, nüfus planlamasına odaklanır ve demografik yapıları kontrol altında tutmayı ve düzenlemeyi amaçlar. Biyo-iktidarın ayırt edici yanı şudur: Geliştirilen söylemler aracılığıyla iktidar ve kontrolü güncel olana, gündelik hayat yaymak. Bu iktidar biçimi ilkin cinselliği ya da cinsel hayatı hedef alır. Bu çerçevede, bir çok disiplin ortaklaşarak tek bir söylem üretir. Örneğin; psikiyatri, tıp gibi disiplinlerin söylemlerinin amacı bireyi iknaya dayanır ve amacı da itaate zorlamaktan başka bir şey değildir.

Foucault'da iktidarın manasının bir başka boyutunu anlayabilmek için, onun Hıristiyanlık deneyimi ile iktidar arasında kurduğu ilişkiye de değinmek yerinde olacaktır. Bu, aynı zamanda modern toplumdaki iktidar ilişkisini anlamak için de gereklidir. Merkezileşmiş ve merkezileştirici olan iktidarın siyasi biçiminin devlet olduğunu söyleyen Foucault, "bireyselleştirici iktidar"a *pastorallik* diyerek bu iktidar

kipini açıklamaya girişir. O, bu iktidar kipinin günümüzdeki devlet iktidarlarıyla nasıl birleştiğini açıklamayı amaçlar (Foucault, 2014, s. 27-28).

2.2.4. Hıristiyan Pastorallığı ya da Çoban-İktidar

Foucault'ya göre, Hıristiyanlık deneyimi yeni bir bireyselleştirici iktidar biçiminin gelişmesini temsil eder. O, bu yeni biçimin, kökleri İbranilerdeki Tanrı ve Tanrının çoban olarak atadığı Kral anlayışına uzanan "pastoral iktidar" olduğunu belirtir. Foucault, bu iktidarın baskısı olmadığını, üretken bir iktidar olduğunu söyler. Buradaki iktidar biçiminde; çobanın görevi, belli bir toprak parçası üzerinde değil, dağınık bireylerden oluşan bir sürü üzerinde otorite sahibidir. Çoban, sürüsünü sürekli gözetlemek, sürüsündeki bireylerin sürekli iyiliğini gözetlemek suretiyle, emanetine verilen sürüyü selamete doğru yönlendirir (Bernauer, 2005, s. 283-284). Foucault, önce Hıristiyan geleneğinden önceki pastorelliğe ilişkin olarak şu örneği verir:

"Firavun Mısırlı bir çobandı. Aslında, taç giyme gününde ritüel olarak çobanın değneğini alırdı; 'insanların çobanı' terimi Babil monarkının unvanlarından da birisiydi. Ancak Tanrı da, insanları otlayacakları çayıra götürme ve onlara yiyecek sağlama bakımından bir çobandı. (...)Ama, bildiğimiz gibi, pastoral temayı geliştirip genişletenler İbranilerdi. Gene de onların inanışlarında oldukça özel bir nitelik vardı: Halkın çobanı Tanrı ve yalnızca Tanrı'dır. Bunun tek bir olumlu istisnası vardır: Monarşinin kurucusu olan Davud, çoban olarak gönderme yapılan tek kişidir. Tanrı Davud'a sürü toplama görevini vermiştir."

Foucault, Hıristiyan pastorallığını ise 4 maddede açıklar (Bernauer, 2005, s. 37-40):

1) *Çobanın sorumluluğu*: Hıristiyan anlayışında çoban hesap vermek zorundadır. Koyunların her türlü eylem, hareket, adıma ilişkin bir hesap vermedir bu. Koyunların günahı çobana da yüklenir.

2) *İtaat sorunu*: Hıristiyanlık çoban-koyun ilişkisini bireysel ve tam bağımlılık ilişkisi olarak düşünür. Hıristiyanlıkta çobanla bağıntı bireysel bir olaydır. Çobana kişisel olarak boyun eğmedir. Çobanın iradesine, yasayla tutarlılık gösterdiği için ve tutarlı olduğu löçüde değil, bizzar çobanın iradesi olduğu için uyulur.

3) *Özel bilgi içerimi*: Hıristiyan pastorallığı, papaz ile koyunlarının her biri arasında özel bir bilgi içerimleri. Bu bilgi özel ve bireyselleştiricidir. Sürünün durumu hakkında bilgi sahibi olmak yetmez, ayrı ayrı her koyun hakkında da bilgi edinilmelidir.

4) *Nefsin körelmesi*: Vicdan muhasebesi, itiraf, vicdan yönetimi, itaat etme gibi Hıristiyan tekniklerinin amacı; bireylerin bu dünyada "kendi nefislerini köreltmeleri" için çalışmasını sağlamaktır. Nefsin körelmesi ölüm demek olmasa da bu dünyadan ve kendinden geçmek anlamına gelmektedir.

Foucault, Hıristiyanlığın, emanetlerine verilen ve davranışları da çobanların kalitesini yansıtan sürüdekilerin başına gelen iyi ve kötü her şeyden çobanlarını sorumlu tutmak yoluyla, bu gözetme ve gözetleme kaygısını iyice yoğunlaştırdığını belirtir. Ona göre, bu "pastoral iktidarın" nihayeti, öznedeki itaat erdemidir. Bu erdem kendisi ise tek başına bir amaçtır. Çünkü, itaat etmek sürekli bir durumdur; koyun sürekli olarak çobanın dediklerine uymak zorundadır (Bernauer, 2005, s. 283-284).

Eğer Foucault'ya göre iktidarın ne demek olduğunu özetleyecek olursak; o, iktidarın basitçe baskılayıcı olmadığını, üretici olduğunu vurgular. İktidarın sadece devlete ait ya da devlet tekelinde bir şey olmadığını da dile getiren Foucault, iktidarın her yerdeliğine dikkati çeker. Ona göre, iktidar, en küçük seviyedeki sosyal ilişkilerde bile vardır. Foucault'ya göre modern iktidar her yerdedir ve kesintisizdir. O iktidar mekanizmalarının insandan bağımsız olduğuna da vurgu yapar ve iktidarın yukarıdan, tepeden uygulanan bir şey olmadığını; aksine toplum içinde uygulanır olduğunu belirtir.

Foucault'nun iktidar konusunda öne sürdüğü bu fikirleri ve onun, mekanın iktidarı ile iktidarın mekanları arasındaki ince ilişkiye dair savları, bu çalışma için önemlidir. Öyle ki; ikinci bölümde incelenecek olan "makam odaları"nda üretilen iktidarın Foucault'nun söyledikleriyle bütünlük içinde düşünmek gerekmektedir. Çünkü tam da Foucault'nun altını çizdiği üzere, iktidar her yerdedir; bir makam odasında da iktidar vardır.

3. KAMU - ÖZEL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İKTİDAR MEKANI OLARAK MAKAM ODALARI

3.1. Kamu-Özel Ayrımı ve Kamusal Alan, Özel Alan

Günümüzde "kamu" ve "kamusal" kavramları, değişik tarihsel evrelerden kaynaklı olarak farklı anlamlara gelmektedir. Bugün, "kamusal ilişkiler" denildiğinde, bundan kasıt, özel/mahrem kabul edilen ev hayatı dışındaki girilen ilişkiler ima edilmektedir. Bu çerçevede, "kamusal hayat", rasyonelleşmiş kapitalist üretim kurumlarından, yine piyasa mübadelesinden ve bürokratik iradeden oluşur (Poole'dan aktaran: Kejanlıoğlu, 2005, s. 256). Ancak devletin kaynaklarının kullanılmadan girilen ekonomik etkinlikler ya da yatırımlar da "özel" diye adlandırılmaktadır. Yani kamusal arazi veya kamusal binadan söz edildiğinde bir devlet arazisine gönderme yapılmaktadır; yine herkese açık toplantılara da "kamusal" denilmektedir (Kejanlıoğlu, 2005, s. 256). Raymon Geuss da (2005, s. 32) "kamusal mekan"ın, "tesadüfen orada bulunan herhangi birileri", yani şahsen tanımadığım ve benimle yakın ilişki içine girmeyi açıkça kabul etmemiş kişiler tarafından görülebileceğim bir yer olduğuna dikkati çekmektedir (Geuss, 2005, s. 32).

Habermas (2003, s. 59), "özel" olanın kullanımının "kamusal" olan ve kamusal olmayanın çok daha öncesine dayandığını belirtmektedir (Habermas, 2003, s. 59). Zaten Yunan felsefesindeki kamusal-özel ayırımına baktığımız zaman da bu ayırımın, siyasetin kamusal dünyası ile aile ve ekonomik ilişkilerin özel dünyasına dayandığını görmekteyiz:

"Yunanlıların bilincinde kamu, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrar alemi olarak yükselir. Her şey ancak kamunun ışığında açığa çıkar, herkesin gözüne orada görünür. Meseleler vatandaşlar arasındaki konuşmalarda dile gelir ve şekillenir; eşitler arasındaki çatışmada en iyi olan ortaya çıkar ve gerçek özüne bürünür - şanın ölümsüzlüğüne. Hayat kavgası ve hayatı ihtiyaçların karşılanması zorunluluğu, oikos'un sınırları içinde utançla saklanırken, polis onur kazanılabilen serbest bir alan sunar: elbette vatandaşlar eşitler olarak ilişki kurarlar (homoioi) , ama hiç kimse temayüz etmeye çalışmaktan (aristoiein) geri kalmaz. Aristoteles'in bir katalog halinde derlediği erdemler yalnızca kamu alanı içinde geçerlidir, orada takdir edilir (Habermas, 2003, s. 60-61)."

Yani Eski Yunan'da *polis* denilen yer (kamusal hayat -şehir ve politikanın alanı) ile *oikos* denilen alan (özel alan -evin, ailenin, çalışmanın ve ekonominin alanı) arasında net bir ayrım olduğu görülmektedir. Burada ev hayatı özgürlük değil, zorunluluk anlamında bir doğallık iken, burada köleler, kadınlar ve çocuklar vardı. Özgürlük alemi ise özgür erkeklerin bölgesi olan *polis*'ti (Kejanlıoğlu, 2005, s. 256). Bu alanda, yurttaşlar kendilerini eşit düzeyde temsil ederken, toplumla ilgili sorunları tartışırlardı. Ancak, Kejanlıoğlu'nun (2005, s. 256) da dikkati çektiği üzere; "*polis*'teki özgür yurttaşların konumu, hayatın yeniden üretiminin, köle ve kadınların hizmetlerinin bölgesi olan *oikos*'taki despotluklarına bağlıydı; yine de yurttaşlar görüşlerini ve kimliklerini *polis*'te kazanırlardı."

Modern sosyolojide ise bu ayrım, ev ile işin ayrılmasına, toplumsal cinsiyetlere göre belirlenmiş bir geleneksel işbölümünün temeli olarak görülen yan yana bulunma durumuna gönderme yapılarak kullanılmaktadır. (Marshall, 1999, s. 380). Benjamin Constant ise muhtelif tarihsel, ekonomik ve toplumsal nedenlerden ötürü "özel" alanın modern dünyada canlı zevklerin kaynağı, özellikle de derin ve önemli insani değerlerin özelliği mekân haline geldiğini belirtmektedir. O, özel ve kamusal varoluş arasındaki bu bölünmeyi ve bu iki alanın her biriyle bağlantılı değerlerin görece konumlarını kavramanın, modern dünyada siyaseti anlayabilmenin de önkoşulu olduğunu belirtmektedir (Constant'tan aktaran: Geuss, 2005, s. 23-24).

"Kamu" sözcüğünün, bazı sözlüklerde şu anlama geldiği belirtilmektedir: Halk hizmeti gören devlet organlarının tümü; bir ülkedeki halkın bütünü, halk, "amme", "kamu kesimi", "Topluluk oluşturucu ortak çıkarlar çevresinde oluşan ve üyeleri bu ortak çıkarlar konusunda karar birliğine ulaşmak için etkileşimde bulunan toplumsal kesim." (2011, s. 18). "Kamu" sözcüğünün anlamını ortaya koymak için bu kavramın karşısına "özel" kavramı konularak, ikili bir karşıtlık yaratılmaya çalışılmaktadır. Çünkü iki kavramın birbirini belirleyici ve ayırt edici olduğu düşünülür. Ancak, tarihsel açıdan bu kavramların tanımsal olarak kesin bir ayrım göstermesini beklemek gereksizdir (Bıyık, 2011, s. 19). Raymond Geuss'un (2005, s. 12) belirttiği üzere; "kamusal" ve "özel" arasındaki modern ayrım, aslında birbirinden tamamıyla farklı öğelerin zamanla birleştirildiği karmaşık bir tarihsel sürecin sonucudur (Geuss, 2005, s. 12).

Yine Raymond Geuss (2005, s. 31), M.Ö. dördüncü yüzyılda yaşayan Sinoplu Diogenes'in "kamu"ya açık yerlerde sergilediği bazı tavırlardan hareketle "kamu", "kamu alanı" ve "özel alan" tanımlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Geuss, Diogenes'in Atina'da pazaryerinde mastürbasyon yapmasını ve ıslık çalarak insanların dikkatini çekmesini esas alarak ortaya koyduğu ilgili kavramları iki ayrı şekilde tanımlayarak, şöyle özetlemektedir:

"(...) 'kamu' alanı, 'herhangi biri'nin bulunabileceği ve dikkat çekmezlik kuralının uygulandığı alandır; 'kamu' ise, benim kendilerine rahatsızlık vermeksizin işlerini yapmalarına izin verdiğim kişilerdir; 'özel alan', dikkat çekmezlik ilkesini ihlal etme kaygısı duymamın gerektiği bir alandır. (...) 'kamu', kendilerini yakinen olmamakla birlikte şahsen tamsam dahi iğrendirme potansiyeline sahip davranışlarla rencide etmemeye özel özen gösterdiğim kişilerden oluşur; 'özel' alan ise çok yakın dostlarımı kapsar (Geuss, 2005, s. 48)."

Günlük konuşmada "kamu" ve "kamusal" dendiğinde akla ilkin devlet gelmektedir. Türkiye'de ilgili kavramların bu yönlü kullanımı devletin bir "kamu otoritesi" olarak tanınması ile ilişkilidir. Meral Özbek (2004, s. 31), "kamusal" kavramının sadece ve öncelikle devlet aygıtı ve erki için kullanılmasının ve toplumun da bu anlamda "özel" sayılmasının, halkın hâlâ tebaa olduğu mutlakiyet dönemindeki kullanımın ötesine geçilemediğine işaret ettiğini belirtir. "Çünkü," der Özbek, "modern toplumda demokratik meşruiyet ilkesi olarak kamusalılık, devlet aygıtları ve onların icraatları için 'örgütlenme ilkesi' olarak gelişmiştir. İdarenin, parlamentonun ve mahkemelerin 'aleniyetinden' yani tüm bu devlet işlerinin halka, onun bilgi ve denetimine açık olması gerektiğinden, bu anlamda sözedilir (Özbek, 2004, s. 31)." Ancak devlet kurumlarının "kamu" sözcüğünü nasıl tanımladığının, daha çok kendi mantıksal yapıları ile ilişkili olduğu unutulmamalıdır. Bu yüzden de devlet kurumları ile bireylerin bilincinde oluşan tanımın, birbirleri ile örtüşmesi de beklenmemelidir (Bıyık, 2011, s. 17).

Günümüzde "özel" ve "kamusal" arasındaki ayırım, mala mülke veya bilgiye erişme, onları denetleme ve onlara sahip olma yollarıyla ilişkilidir. Bu ayırım söz konusu olduğunda üzerinde durulan esas nokta ise bu erişim, denetim ve mülkiyetin herhangi bir şekilde kısıtlandırılmış veya sınırlandırılmış olup olmadığıdır. Örneğin "kamu mülkiyeti", belli bir toplumda herhangi bir kısıtlama olmaksızın bütün insanların ortaklaşa -veya bütün insanların temsilcisi olarak devletin- sahip olduğu

düşünülen mal mülktür; "özel mülkiyet" ise herkesin ortaklaşa sahip olmadığı, sınırlı bir bireyler grubunun, hatta belki de tek bir bireyin sahip olduğu mal mülktür. Yine "kamusal bilgi" de herkesin erişebildiği (veya erişebilmesi gereken) bilgidir; "özel işler" ise herkesin haberdar olmadığı veya olmaması gereken işlerdir (Geuss, 2005, s. 27).

Jeff Weintraub ise "özel" ve kamusal" kavramları üzerine yapılan tartışmalara değinerek, bu kavramların neye göre ayrıştırıldığının anlaşılabilmesi için dört farklı görüşün fikirlerini aktarır. Bu görüşlere göre;

Liberal Ekonomik Model: Bu modele göre, "özel-kamusal" arasındaki ayrım öncelikle "devlet" ve "ekonomi" arasındaki ayırmadan kaynaklanır,

Sivil Demokrasi Geleneği: Bu gelenekte "özel-kamusal" ayrımı "politik cemaatler ve yurttaşlık anlayışı" ile "piyasa ve devletin" analitik düşünüş farklılığından kaynaklanır,

Kültürel ve Sosyal Tarihçiler: Bunlar da "kamusallığı" "sosyalliğin akış mekanı" olarak tanımlar ve onun özel alandan "mahremiyet ve ev hayatı" gibi yaratmış olduğu farklı sosyal organizasyon yapıları ile birbirinden ayrıştığından söz ederler,

Feminist Teori: "Özel-kamusal" ayrımının "aile" ile "ekonomik ve politik düzen" arasındaki ayırmadan kaynaklandığından bahsederler (Weintraub'dan aktaran: Bıyık, 2011, s. 19-20).

Weintraub'un aktardığı teorik görüşlere bakıldığında öne sürülen görüşlerin ortak noktasının "devlet ile bireyi" ve "toplum ile bireyi" temel alan bir ayrım olduğu görülmektedir. Tüm görüşlerde "özel" olan bireye tahsis edilirken, "kamusal" olan ise devletin yada toplumun oluşturduğu yapılara ve sistemlere ayrılmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise "kamusal" olanın bireyden mutlak olarak soyutlandığına işaret etmektedir. Yani bireysel olarak yalnızca "özel" olanlar içerisinde varlığımızı sürdürme imkanına sahibiz; bireysel tüm eylemlerimizi,

düşüncelerimizi ve hatta bedenlerimizi "özel" olanların içine sıkıştırmak durumundayız görüşü hakimdir. Bu bakış açısını takip ettiğimizde, "'kamusal' olanlara göre; her türlü politik ve ekonomik düzenleme mutlak bir kontrol gerektirdiğinden, ortak olan yapı üzerinde gerçekleştirilen her türlü eylem, öncelikle başkaları tarafından meşrulaştırılmalı ve hatta en baştan 'kamusal' olarak düzenlenmelidir." (Bıyık, 2011, s. 20). Yani bu tanımlar uyarınca "kamusal", dar anlamıyla, devlete ilişkin olanla eş anlamlıdır (Habermas, 2003, s. 80). Geuss da kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrıma ve bireyin kamusal alandaki "sınırlılıkları" üzerine şunları söylemektedir:

(...)Kamusal alanda kullanıma uygun olan değerlendirici kavramların, özel alanda kullanıma uygun olanlardan farklı olduğunu düşünmüştür. Kamusal alanda "iyi", "doğru", "değerli" (ve karşılığında "kötü", "yanlış" ve "baş belası") olduğuna hükmedilen şeyler, özel alanda "iyi" olanlardan çok farklı standartlara göre değerlendirilmelidir. Belli bir eylem biçimi veya seçim için geçerli nedenler gösterme standartlarının ve süreçlerinin ve bu nedenlerin geçerliliği konusunda ikna edilmesi gereken izleyicilerin genelde meselenin "özel" mi, (örneğin bireysel tüketim için yiyecek satın alımı) yoksa "kamusal" mı (belediyeye ait metroya yeni trenlerin veya donanmaya yeni denizaltılarının alımı) olduğuna göre farklılık gösterdiği düşünülür. Son olarak, [bu iki alanda] meşru olarak kullanılacak yöntemler ve araçlar arasında da bir dizi karakteristik fark olduğu da sık sık düşünülür: Kamusal alanda gerçekleşen belli eylem türlerinde, gerektiği şekilde tayin edilmiş siyasi otoriteler belli bir talimata uyulmasını sağlamak için, özel bağlamlarda bireyler tarafından yapıldığında asla kabul görmeyecek biçimde doğrudan bedensel baskı (kapatma, hapsetme, idam, vs) uygulayabilir veya uygulamakla tehdit edebilirler (Geuss, 2005, s. 26).

Eric Dacheux (Dacheux, 2012, s. 21) da Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett'in "kamu", "kamusal alan" kavramlarına yönelik çalışmalarını hesaba katarak, bu kavramlara ilişkin olarak bireşimsel bir bakış içinde belli başlı tanımlamalar ortaya konulabileceğini belirtir. Ona göre, kamusal alan her halükarda:

1) Politikanın meşrulaştırılma yeri. Yurttaşlar tartışabilmek, bir fikir sahibi olabilmek ve politik iktidarın uygulayacak olan kişileri seçmek için, politik enformasyona kamusal alan aracılığıyla erişir. Yine kamusal alan aracılığıyla ki kendilerini, sadece yasaya maruz kalan kişiler olarak değil, aynı zamanda bu yasanın yapıcıları olarak hissederler.

2) Politik cemaatin temeli. Kamusal alan, farklı etnik dinsel cemaatlere ait olan bireylerin ortak politik bir topluluk oluşturmak amacıyla kendi aralarında ilişki kurmalarına olanak sağlayan simgesel bir alandır.

3) Politikanın görünürlük kazandığı bir sahne. Kamusal alan, politik aktörlerin sahne aldıkları ve kamusal sorunların görünür ve algılanabilir hale geldiği yerdir (Dacheux, 2012, s. 21).

Bugün kamusal alanın daha çok tartışılır olma nedeni, kamusal yaşamın dokusunu zorlayan genel toplumsal dönüşümler, mücadeleler ve politik meşruiyet tartışmalarıyla yakından bağlantılıdır. Kamusal alan tartışmalarının özellikle 1980 sonlarından başlayarak hem Doğu Avrupa ve eski Sovyetlerde hem de Batılı kapitalist toplumlarda yeniden canlanması ve kavramın eleştirel bir elden geçirmeyle yaygınlık kazanması da bu nedenle ilişkilidir. (2004, s. 24). Demokratik bir ilke olarak kamusal alan, yurttaşların ortak meselelerini, eşit ve özgür katılımıla çözmeye çalıştığı yerdir. Bu nedenle, bir toplumda varolan kamusal alanın genişliğini ve sınırlarını belirleyen unsurları şöyle sıralamak gerekir: Düşünce, ifade, bilgiye erişme, tartışma, toplanma, örgütlenme ve tanınma özgürlüklerinin gelişmişliği ve ayırt etmeksizin herkesi kapsayıcılığı (Özbek, 2004, s. 32).

Kamusal alan kavramını daha iyi anlamlandırmak için, neredeyse bu kavramla beraber ilk akla gelen isim olan Jürgen Habermas'ın görüşlerine başvurmak gerekmektedir.

3.2. Habermas ve Kamusal Alan

Alman düşünür ve sosyolog Jürgen Habermas Frankfurt Okulu'nun son kuşak düşünürlerindedir ve okulun toplumsal düşüncesine bağlıdır.² Frankfurt Okulu, ilk olarak 1920'lerin sonlarında Frankfurt'ta kurulan Toplumsal Araştırma Enstitüsü ile özdeşleşen bir grup felsefecinin toplu adıdır. Üyeleri arasında, uzun yıllar enstitünün yöneticisi olan Max Horkheimer ve önemli bir düşünür olan Theodor Adorno vardır. Giddens (2013, s. 161), Habermas'ın çalışmalarının yönlendirici düşünce tarzını, "20. yüzyıl dünyasında kuram ile pratik arasındaki boşluğu yeniden birleştirmek için gayret etmek" olarak özetlemektedir (Giddens, 2013, s. 160-161).

² Frankfurt Okulu, Marx'dan esinlenen, ancak Marx'ın fikirlerinin güncelleştirilmesi için radikal bir biçimde gözden geçirilip düzeltilmeye ihtiyacı olduğuna inanan yazarlardan oluşmuş bir gruptur. Marx'ın her şeyden önce, kültürün modern kapitalist toplumda yarattığı etkiye yeterince önem vermediği görüşündedirler (Giddens, 2005, s. 459).

Habermas, 18. yüzyıldan günümüze dek, kamusal alanın çöküşünün izini sürerek, medyanın gelişimini analize tabi tutmuştur. O, "kamusallık" üzerine yapmış olduğu çalışmasında³ saray, burjuva, tiyatro ve kent gibi kavramların dönemleri itibari ile kamusal alanın oluşumunda ne gibi etkileri olduğunu ve üstlendiği rolleri incelemektedir. Ayşe Çil (2012, s. 298), Habermas'ın bu eserini ve eserin niteliklerini şöyle özetlemektedir:

"Eser, daha çok burjuva kamu modelini ele alsa da, farklı kamusal alanlar için de fikir veriyor. Ne de olsa artık küreselleşmeden söz ediyoruz. Bazı cümlelerinde adeta kendi hayatımıza dair şeyler buluyoruz. Bunda tüketici kitle toplumu eleştirisini ele almasının yani Marks ve Frankfurt okulunun etkisinin payı oldukça çoktur. Kamuoyu, aleniyet, mahremiyet alanı, kamusal-özel alan ayırımı üzerinde çokça dursa da, Hegel ve Marks'tan kamusal alanın diyalektiği üzerine, siyaset felsefecisi olan J. S. Mill ve Alexis de Tocqueville'in liberal teorideki çatışkılı kamusal alan anlayışları gibi daha spesifik konular üzerinde de duruyor (Çil, 2012, s. 298)."

Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı çalışmasında, 18. yüzyılda Avrupa'da kamunun kendini kamuoyunun taşıyıcısı olarak örgütlediği, düşünce ve kanaatlerin serbestçe dolaşıma girdiği, hem özel ekonomik çıkarlardan hem de devletten bağımsız, 'burjuva kamusal alanı' olarak adlandırdığı bir alanın kurulduğunu savunmaktadır (Kejanlıoğlu, 2005, s. 255).

"(Habermas'a göre) Yunan'dakinin tersine, özel alanda kazanan bireyler, herkes için erişilebilir olan kamusal alanda biraraya gelip bir kamusal birlik oluştururlar ve toplumla ve devletle ilgili herkesi ilgilendiren konularda, devlete karşı, ortak iyilik adına, rasyonel-eleştirel bir biçimde tartışarak karar üretirler (Kejanlıoğlu, 2005, s. 257)."

Kamusal alanın ilk kez, Londra, Paris ve diğer Avrupa şehirlerindeki salon ve kahvehanelerde geliştiğine dikkati çeken Habermas; insanların, o an önemli olan ve sıklıkla yeni ortaya çıkmakta olan gazetelerde ya da haber ilanlarında çıkan konuları tartışmak için buralarda buluştuğunu belirtmektedir. Siyasi tartışma ise önemli bir konu haline gelmiştir. Habermas, nüfusun çok küçük bir kesimini kapsıyor olsa da bu salonların demokrasinin gelişiminde vazgeçilmez olduklarını belirtmektedir. Çünkü ona göre, bu mekanlar, siyasi sorunlara kamusal tartışma yoluyla çözüm arama fikrini ortaya koymaktadır (Giddens, 2005, s. 459).

³ Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İletişim Yayınları (2003)

Mutlakiyetçi dönemden modern topluma geçildiği dönemde yeni bir sınıf olarak ortaya çıkan burjuvazinin istemleri ve sınıfsal çarpışmalar, kazanımlar sonucunda devlet anlayışında da bir değişikliğe yol açmıştır; öyle ki bu değişiklik, kamusal alan anlayışında bir değişimi beraberinde getirmiştir (Hasdemir & Coşkun, 2008, s. 125). Habermas bu durumu göz önüne alarak, eserinde burjuva kamusal alanı üzerine yoğunlaşır. Habermas burjuva kamusal alanının oluşumunu ve gelişimini, sivil toplumu ve anayasal devletin gelişimi ile ilişkilendirerek çözümlemektedir.

Habermas, modern toplumlardaki demokratik tartışmanın kültür endüstrisinin gelişmesiyle beraber engellendiğini savunur. Ona göre, kitle iletişim araçları ve kitlesel eğlence, kamusal alanın büyük ölçüde bir danışıklı dövüş haline gelmesine neden olmuştur. Ticari çıkarlar, kamunun çıkarlarının önüne geçerken, siyasi alan da parlamento ve medya ile yönetilen ve sahneye konulan bir tiyatro oyunu olmuştur (Giddens, 2005, s. 459). İşte, Habermasçı anlamıyla "kamusal alan" fikri, yurttaşların ortak meseleleri hakkında müzakere buldukları kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanına işaret etmektedir. Ona göre bu alan, kavramsal olarak devletten ayrı iken, ilke olarak da devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı bir alandır; yine resmi ekonomiden de kavramsal olarak ayrı olan bu alan, pazar ilişkilerinin değil, söylemsel ilişkilerin alanıdır, "satın alma ve satmak yerine, fikir mücadelesi ve müzakere için bir sahne"dir. Böylece kamusal alan kavramı demokratik kuram için gerekli olan ayrımları, yani devlet aygıtları, ekonomik pazarlar ve demokratik birlikler arasındaki ayrımları gözönünde tutmamıza izin veriyor (Özbek, 2004, s. 28-29). Bu yüzden de Habermas'ın derinleştirdiği "kamusal alan" kavramının, günümüz toplumundaki demokratikleşme sürecinde yaşanan sıkıntıların anlaşılması ve aşılması için, eleştirel bir yaklaşıma rehberlik edebileceği belirtilmektedir.

O, az önce de dikkat çekildiği üzere, meşruluğun kaynağını, kanaat ve irade oluşturan bir süreç olarak müzakere görür. Ona göre, bunu sağlayacak iletişim koşullarının varolması temel önemdedir ve "kamu", "kamusal alan", "kamuoyu" kavramlarının işlevsel olabilmesi de belli tarihsel, toplumsal gelişmelerin gerçekleşmesine bağlıdır. Habermas'ın "müzakereci demokrasi" kavramsallaştırması üç demokrasi görüşü arasındaki sentezi temsil eder:

1) *Liberal* olan ilki, bireysel haklar üzerine temellenir. Tüm düşünceler eşdeğerdedir ve tümüne saygı duyulması gerekir. Dolayısıyla bir düşüncenin diğerlerine dayatılmasından kaçınmak için, kamusal alan nötr olmak zorundadır. Burası kamusal tartışmanın yeri değil, herkes tarafından algılanabilir bir kamuoyu haline gelecek olan bireysel fikirlerin toplamının barındığı yerdir.

2) *Cumhuriyetçi* olan ikincisi, politik katılım ödevi üzerine kuruludur. Her yurttaş, kamusal alana girişyle genel çıkarın tanımlanmasına katılabilir ve katılmak zorundadır. Bu, herkesin demokrasiyi güçlendiren katılımıdır.

3) Üçüncüsü, *sistemiktir*. Karmaşık toplumlarımızın yurttaşlardan bağımsız biçimde kendi kendini düzenleyen alt sistemlere bölünmesine vurgu yapar. Her sistem, *autopietique*'tir (yaratım, yapmak) ve kendisini diğerlerinden ayıran (örneğin kâr mantığı, ekonomik sistemi yönetsel sistemden ayırır), ayırt edici bir mantığa boyun eğer (Dacheux, 2012, s. 18-19).

Dacheux (Dacheux, 2012, s. 19), Habermas'ın, tamamlayıcı olmayan bu üç kuramdan alıntılar yaptığını belirtir ve şunları söyler:

"Kamusal alan özerk alanları (devlet sistemi, ekonomik alan, sivil toplum) birbirine bağlayan bir aracılık mekânıdır ve genel çıkarın tanımlanmasına katılma hakkı korunmuş yurttaşlara olanak sunar. Habermas'a göre politik kamusal alan, "kuşkusuz ne bir kurum, ne bir örgüt olarak kabul edilemez [...] O, bir sistem de oluşturmaz; bazı içsel sınırları kabul eder ama dışarıya karşısında açık, geçirgen ve hareketli görüşler tarafından karakterize edilir." Bu geçirgen sınırların bağrında, "yasamanın demokratik prosedürü, yurttaşların kendi iletişim haklarını kullanmalarını ve diğerleri arasında genel iyiye yönelik olan bir uygulamaya katılmalarını varsayar; ancak sözü edilen teamül hukuk tarafından güç elde edebilmeyi değil, talepte bulunabilmeyi ifade eder." (Dacheux, 2012, s. 19).

Habermas kamusal alanı, "yurttaşlar olarak ideal biçimiyle siyasal yetkeyi 'rasyonel' otoriteye dönüştürmek amacıyla burjuva toplumunun gereksinimlerini devlete ileten bir toplumsal alan" olarak belirlerken, pratik meselelerde karar alma konusunda rasyonalite kavramının önemini vurgulamaya özen gösterir. Nitekim Habermas'a göre liberal kamusal alan, farklılıklarını zorlayıcı olmayan araçlarla çözebilen eşitler arasındaki ussal, bilgili bir söyleşime olanak vermektedir. (Mutlu, 2004, s. 164).

Özetle; Habermas'a göre, kamu, kamusal iyiyi birlikte müzakere eden, kendi aralarında eşit ve özel kişilerden oluşur; onun, özel yaşam/kamusal alan ve kamusal alan/devlet ayrımı tartışmalarına ilişkin görüşlerine bakıldığında da, o, "burjuva kamusal alanının özel kişilerin kamusal sorunları tartıştıkları bir arena"

olduğunu savunur (Dacheux, 2012, s. 16). Ancak unutulmamalıdır ki; Habermas'ın kamusal alan kavramının "kamu" ile özdeşleştirilmemesi gerekir. Çünkü "kamu", daha çok, biraraya gelerek kurgulayan bireylere tekabül eder. Oysa Habermas'ın "kamusal alan" kavramı insanların katılımıyla somutlaşan bir kurumu tanımlamaktadır. Diğer taraftan da kamusal alanı basit bir biçimde "kalabalık" olarak tanımlamak da yanlıştır (Habermas, 1995).

3.3. Özel Alan ve Makam Odaları

Hannah Arendt (1994, s. 86), özel alanı, Antik Yunan'daki anlayışa bağlı olarak değerlendirirken, kavramın göndermede bulunduğu "özel-kişisel" terimleri üzerinden bir açıklama getirir ve "Özel/kişisel[leştirici] terimi, kökündeki mahrum kılıcılık anlamını, kamu alanının bu çoğul anlamıyla olan ilişkisinden almaktadır" der. Özel alanda geçen yaşamın, insani yaşam için gerekli olan birtakım özel şeylerden yoksun kalınan bir yaşam olarak kabul edildiğini söyleyen Arendt, bu yaşamın "hakiki bir insani yaşam olarak değerlendirilemeyeceğini" de söyler:

"Özel/kişisel[deki] yoksunluk, anlamını başkalarının yokluğunda bulur; özel [haldeki] insan başkalarının gözüne görünmez, o nedenle sanki yokmuş gibidir. Yaptıkları kaale alınmaz, başkaları için bir doğurgusu yoktur; onu ilgilendiren başkalarını ilgilendirmez. Başkalarıyla "nesnel" ilişkilerden, onların dolayısıyla sağlanan bir gerçeklikten yoksunluk, modern koşullarda, en uç ve en gayri insani biçimine büründüğü kitlesel yalnızlık görüngüsüne dönüşür[...] (Arendt, 1994, s. 86)"

Arendt, özel alanı, ayrıca, siyasi açıdan da "başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkalarıyla ortak bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı nesnel bir ilişkiden, yaşamın kendisinden daha kalıcı bir şeyler başarma olanağından yoksun kalınan bir alan" olarak değerlendirir (Arendt, 1994, s. 86). Yine Arendt, yaptığı kavramsal çözümleme çerçevesinde özel alanı, kamu alanına çıktığı zaman kendine has özelliğini yitirecek duyguların alanı olarak görmenin yanı sıra, bireyin hayatını ve türün devamını sağlayan, emek ve iş gibi etkinliklerin alanı olarak görür. Bu etkinliklerin özel alanda yer almalarının ise doğalarında taşıdıkları özelliklerden kaynaklandığını söyler (Yılmaz, 2007, s. 28).

Zafer Yılmaz, *Hannah Arendt'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan* başlıklı çalışmasında özel alanın genel özelliklerini özetler. Arendt'in kavrama ilişkin tanımlarına da gönderme yapılan çalışmada, özel alanın;

* mekansal olarak ailenin sahip olduğu mülkiyetle özdeşleştirildiği,

* siyasi olmayan etkinliklerin alanı olarak kabul edildiği,

* bir zorunluluk alanı olarak değerlendirildiği ve bunun da gelip geçen, kalıcı olmayan etkinliklere ev sahipliği yaptığını gösterdiği,

* insanları geçerli yargılara varabilme yetisinden yoksun bıraktığı ve

* baskının ya da şiddetin kaynağını oluşturan bir alan olarak görüldüğü belirtilmektedir (Yılmaz, 2007, s. 29-30).

Peki özel bir alan olarak makam odasını bu tanımlar doğrultusunda nereye oturtmak gerekir? Evet, makam odası özel bir alandır, ancak bir taraftan da "kamu" alanının resmiliğini de taşır gibidir. Mesela özel bir şirketin sahibinin ya da şirket genel müdürünün makam odası, o şirkette çalışan işçiler için bir devlet kurumundan ne kadar farklıdır? Bu makam ve makamın sahibi, işçiden ya da makamını ziyaret eden bir kimseden devlete gösterdiği saygıyı ve mesafeyi talep etmez mi? Tam da Lefebvre'nin dediği gibi, "kamusal" olan -bir tapınak ya da saray- özel olan ile karma olanı içerir; ve "özel" olan da -bir ev veya bir konut- kamusalı ve karmayı içerir (Lefebvre, 2014, s. 173). Bir odanın zaten kendine özgü sınırlılıkları vardır (kapı, pencere vs.), ancak bir makam odası bu sınırlılıkları ikiye katlamaktadır. Bu açıdan makam odasının, diğer özel alanlardan ayrılan bir özelliğe sahip olduğunu söylemek gerekir.

Lefebvre kenti üç düzeye böler. Onun bu bölümlemesi, coğrafi düzeylere değil, bir hiyerarşiye işaretir. Bu hiyerarşi uyarınca, en üstte, en soyut düzey olan "G düzeyi" yer alır; bu, kurumsal iktidarın, devletin düzeyidir. İkinci sırada "M düzeyi",

yani sokaklar, meydanlar, kilise veya okul gibi kamu binaları bulunur. Lefebvre'nin bu dizgesinde en alt düzeyde ise özel alan, "P düzeyi" vardır. Bu düzey, meskendir. Christoph Schafer ve Cathy Skene, bu üçüncü düzeyi önemsiz görmenin çok sık düşülen bir yanlış olduğunu vurgular. Oysa ikiliye göre; "değişimin ve devrimin başlayacağı yer, tam da burasıdır" ve "[...]insanın kendine inşa ettiği veya içinde yaşadığı evde, gündelik hayatın dışına, gündelik hayatın ötesine, yani olanaklara ve hayallere işaret eden bir şeyleri bulundurmaması imkânsızdır." (Schafer & Skene, 2014). Az önce de belirtildiği gibi, bir makam odası özel bir alana işaret eder. Yani Lefebvre'nin belirlediği düzeyler göz önüne alınırsa eğer bu "P düzeyi"dir. Çünkü bir makam odasının "sahibi" olan kişi, orayı evi beller. Bu açıdan makam odası ile evin meskenlik durumu, sahiplik açısından benzerdir. Lefebvre'nin dikkati çektiği ve Arendt'in görüşlerinde de izine rastlandığı üzere, özel alan denilen bu mekan, bu açıdan mülkiyetle-sahiplikle doğrudan ilişkilidir.

Makam odası, bir "iç mekan"dır. İç mekan ise bireyin muhafaza alanıdır. Mekanı insan ruhunun çözümlenme aracı olarak gören Gaston Bachelard (1996, s. 34), *Mekanın Poetikası*'nda, bu iç mekana ve bilhassa eve ilişkin olarak, bu mekanın "düşü barındırdığını ve düş kurmamızı sağladığını" söyler. Bu, ne demektir? Bachelard'a göre, düş kurmada insanı tüm derinlikleriyle ortaya koyan bir şey vardır. İnsan düş durmada kendi varlığından doğrudan yararlanır, yani bir öz değerlendirme yapar. Ona göre, ev, "birleştirici bir güç"tür ve burada birleşmeyi sağlayan ilke de düş kurmadır. "Yaşam güzel başlar; evin kucığında kapalı, korunmuş, sıcacık," diyen Bachelard, ev ve düş kurma arasındaki ilişkiye dair şunları söyler:

"Amacımız: Evin, insanın düşünceleri, anıları ve düşleri için en büyük birleştirici güçlerden biri olduğunu kanıtlamak. Bu birleştirmede bağlayıcı ilke, düş kurmadır. Geçmiş, bugün ve gelecek, eve farklı dinamikler kazandırır; çoğu zaman birbirinin içine giren, kimi zaman birbirine zıt düşen, kimi zaman da birbirini uyaran dinamikler. Ev, insan yaşamında, kazanılmış şeylerin korumasını sağlar, bunları sürekli kılar. Ev olmasaydı, insan dağılıp giderdi. Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı olduğu gibi, yaşamında yaşadığı fırtınalara karşı da ayakta tutar. Aynı zamanda hem beden, hem ruhtur. İnsan varlığının ilk evrenidir (Bachelard, 1996, s. 34-35)."

Makamın sahibi olan kişinin evi olarak bellediği bir makam odası ile düş kurma arasındaki ilişki de bize bu mekanı anlamak ve anlamlandırmak açısından bazı

ipuçları vermektedir. Bu odaya konulan bir tablo, seçilen eşyalar, eşyaların dizgesel bütünlüğü ve diğer ayrıntılar bunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu nedenle makam odalarındaki eşyaların bu anlamsal bütünlüğüne daha ayrıntılı olarak bakmak ve devamla da tüm bu parçaların bir makam odasında iktidar, iletişim ve demokrasi olanağına ne noktada, nasıl etki ettiğine bakmak uygun olacaktır.

3.4. Makam Odalarında İktidar, İletişim ve Demokrasi

Bachelard (1996, s. 36), bir mekanı çözümlemenin, bireyin özel yaşamıyla ilgili mekanların dizgesel ruhsal çözümlemesi olduğunu savunur (Bachelard, 1996, s. 36). Bu açıdan, kişinin evi ile olan ilişkisinde düş kurmanın bağlayıcılığı aracılığıyla eşelenen geçmişte, çocukluğun ve anıların izlerine rastlandığını belirtir. O halde, bir kişinin makam odasıyla olan ilişkisinde geçmişin ne tür bir izine rastlama söz konusudur? Aslında bu iz, çocukluk anılarını da aşan bir tarihselliğe işaret eder. Öyle ki, bu, devletin ve iktidarın görkemli tarihinden başka bir şey de değildir. Makam odasının sahibi olan kişi, bir devlet erkinin ruhunu odaya taşıdığındandır ki oradaki iktidar örüntüsünü daha güçlü bir şekilde kurar ya da kurmaya gayret gösterir. Bu nedenle, "İçinde yaşanmış bir ev, cansız bir dam altı değildir. İçinde oturlan mekan, geometrik mekanı aşar," (1996, s. 72) diyen Bachelard'ın sözleri dikkate alınmak zorundadır. Bir makam odası da ne cansız bir dam altıdır ne de sadece geometrik bir mesken; buralar da iktidarın üretildiği alanlardır.

Foucault, tımarhane ve hapisane gibi mekanlara içkin olan çalışmalarını ya da disipliner iktidarı incelemek için, psikiyatri alanına başvurur. Onun bu yaklaşıma yönelme nedeni, psikiyatrinin tımarhane içindeki işleyişini, kuram ve kurumlara ilişkin soyutlamalar üzerinden değil de bu işleyişe ve pratiklerine içrek bir biçimde ele almasından kaynaklıdır. Foucault'ya göre, bu kurumun mekansal düzenlenişi, psikiyatrinin iradesinin hastaya üstün gelmesini sağlayan taktik bir örgütlenmeyi yansıtır; nihayetinde Foucault, akıl hastanesinde iyileşmeyi sağlayan şeyin, bizzat hastanenin kendisi olduğunu savunur. Ona göre, mimari yerleştirmenin kendisi, mekânın düzenlenişi, bireylerin bu mekan içerisindeki dağılımı, dolaşımı, burada hastaların etrafa bakma biçimi ve hastalara nasıl bakıldığı, terapi rolü gören esas unsurlardır. Fiziksel gerçekliğin bu şekilde düzenlenmesinin psikiyatriyi "gerçekliğin

bir temsilcisi" haline getirdiğini söyleyen Foucault, hapisane ya da tımarhane gibi disiplinler mekanların, genel ya da makro düzeyde geçerli olan normların buralarda bulunan insanlara kabul ettirilmesini sağlayan birer düzenek oluşturduğuna vurgu yapar (Taylan, 2013). Bir makam odası söz konusu olduğunda da Foucault'nun hapisane ve tımarhaneler için dile getirdiği, mekanın fiziksel gerçekliğinin önemi göz önüne alınmak zorundadır. Öyle ki özel bir alan olan makam odasının kendine has bir "resmiliği" vardır. Bu mekan, sahibinin otoritesinin evvelinde, mekana gelen üzerinde bir baskı ve tahakküm oluşturmaktadır. Tam da bir tımarhanenin taşıdığı özellik gibi, mekanın kendisi iktidar kurucu olarak önceldir.

Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi* adlı çalışmasında, nesnelere üzerine kapsamlı bir çalışma yapmıştır. Yazar bu eserinde, tüketim toplumundaki metaların eleştirisini yaparken, modern nesne sistemlerini üçe ayırarak, bunları şöyle sıralamıştır: İşlevsel bir sistem ya da nesnel söylev, işlevsel olmayan sistem ya da öznel söylev, başkalaşmış ve işlevini yitirmiş sistem. Burjuvazi veya modernleşme öncesi nesne sistemine ise simgesel sistem adını verir.

Baudrillard (2011, s. 22) da nesnelere ve insanların birbirlerine yakın bağlarla bağlanmış olup bu dânişıklı dövüş çerçevesinde kendilerine atfedilen duygusal değer sayesinde evde yaşayan bir "kişilik" gibi algılandıklarına dikkati çeker. O, eşyaların yerleştirilme biçiminin belli bir dönemin aile ve toplum yapılarını neredeyse olduğu gibi yansıtılabileceğine vurgu yapar (Baudrillard, 2011, s. 21-22). Baudrillard'a göre, kullandığımız nesnelere hemen hepsi, bir ya da birçok yapısal unsurla bağlantılı olmanın yanı sıra teknik yapısal özelliklerini terk ederek bir an önce ikinci bir anlamlandırma düzeni içinde yer almaya, yani teknolojik sistemden kültürel sisteme geçiş yapmaya çalışmaktadırlar. Yaşadığımız çevrenin "büyük ölçüde 'soyut' bir sisteme benzediğini" söyleyen Baudrillard, insanların da genellikle belli bir işlevle sınırlandırılmış olan nesnelere gereksinimleri doğrultusunda toptan belli bir işlevsel bağlama oturttuklarına dikkati çeker. Her nesnenin bir yandan kendi işlevini yerine getirirken diğer yandan da tüm diğer işlevleri yadsıdığını, hatta bazen kendi işlevini yerine getirirken aynı zamanda bu işleve karşı geldiğini de söyler (Baudrillard, 2011, s. 14).

Eğer Foucault ya da Baudrillard'ın bu çıkarımlarını da göz önüne alacak olursak, bir kez daha bir makam odasındaki eşyaların ve bu eşyaların dizgesel bütünlüğünün tesadüf olmadığını söylememiz gerekecektir. Tam da Baudrillard'ın dediği gibi, "Söz konusu olan şey nesnelere işlevlerine göre bölünmesi ya da çözülmeyi kolaylaştırabilmek amacıyla onları hangi sınıflara ve alt sınıflara bölmemiz gerektiği değildir. Sorun insanların nesnelere ilişkiye geçiş süreçleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan insani ilgiler ve davranışlar sistematığıdır (Baudrillard, 2011, s. 10)." Bu açıdan nasıl ki bir tımarhane ya da hapishanede mekanın ve mimarinin üstünlüğü her şeyin önüne geçiyorsa, bir makam odasında da mekanın sahibinden öne onun makamının kendisi, makamdaki eşyaların dizaynı öncel olmaktadır.

Baudrillard (2011, s. 28), mekanın günümüzde insan ve nesnelere istediği şekilde bir araya getirebildiğini; aralarındaki tüm ilişki ve 'değerlerin' işlevlerini belirleyebildiğini söylemektedir (Baudrillard, 2011, s. 28). Bu çalışma bağlamında bakılan bir mekan olarak makam odasının da böylesi bir belirleyiciliği vardır. Bir makam odasında iktidarın nasıl üretildiğini daha iyi anlayabilmek için bir sıralama yapmak yerinde olacaktır. Bu açıdan, bu mekanlardaki değişmez ya da demirbaş eşyalardan olan koltuk/sandalyeler (ya da Baudrillard'ın deyişiyle 'oturaklar'), masa/sehpalar, tablolar ve yine mekanların dekorasyonu, rengi, kapı/penceresi gibi özellikler bizim için yol gösterici olacaktır. Çünkü tüm bu malzeme, eşya ya da unsurların her biri bir "ortam" oluşturmaya yararmaktadır. Bunun anlamı nedir? Baudrillard, *Nesneler Sistemi* adlı kapsamlı çalışmasında, bu konuya geniş bir yer ayırmaktadır. Eserinin, *Ortam Oluşturmaya Yarayan Belli Başlı Unsurlar* başlıklı 2. bölümüne ise şöyle giriş yapmaktadır:

"İçinde yaşanan çevrenin nasıl düzenlenmesi gerektiğini gösteren eşyaların yerleştirilme biçimi dekorasyon ve ortam karşıtlığı üstüne oturan modern ev içlerinde başka türlü sistemlerle karşılaşılmasını engellemektedir. Reklam metinlerinde teknik bir konu olarak ele alınan dekorasyon, ortam adlı kültürel bir zorunlulukla birlikte işlenmektedir. İkisinin de aynı amaca hizmet ettikleri, aynı işlevsel sistemin iki ayrı görünümü oldukları söylenebilir. Değerler düzeyinde her ikisi de belli bir oyun ve hesaplama anlayışına boyun eğmektedirler başka bir deyişle dekorasyon düzeyinde işlevlere boyun eğerken; ortam düzeyinde mekana özgür renkler, malzemeler, biçimlere boyun eğmektedirler. (Baudrillard, 2011, s. 39)"

Bu bağlamda Baudrillard, bir ortam oluştururken dikkat edilmesi gereken değerlerin başında renklerin geldiğini; ortama özgür bir değer olarak malzemenin önemli olduğunu; ortamla ilişki kurmada da oturma elemanlarının (koltuk, sandalye vs.) temel önemde olduğunu belirtmektedir. Bir mekandaki dekor ve ortamlarla ilgili değerler çözümlemesinde bütün bir sistemin "işlevsellik" kavramı üzerine oturduğuna vurgu yapan Baudrillard, "renkler, biçimler, malzemeler, dekor ve mekan tamamıyla işlevseldir" demektedir (Baudrillard, 2011, s. 80).

Baudrillard'ın "işlevsellik"ten kastı ise, nesnelere/şeyler söz konusu olduğunda, nesnelere "işlevinin", ikinci bir işleve boyun eğerek evrensel bir göstergeler sisteminde oyun, düzenleme ya da değerlendirmenin parçası olabilmeleridir (Baudrillard, 2011, s. 80). Onun nesnelere üzerinden yaptığı bu çözümleme, özel bir alan olan ve kişinin içinde yaşadığı evi kapsamaktadır. Bu çalışma özelinde ise onun çözümlemesindeki tespitlerin, ev ile kıyaslanan (firma tanıtımlarında vs.) ve özdeşleştirilen makam odası için de geçerli olduğu söylenmektedir.

3.4.1. Pazarlama Söyleminin Standardizasyonu: 'Eviniz Gibi'

Bu çalışmada, konunun daha iyi anlaşılması için bakılan "makam odası" örneklerinde, bir standartlaşmayla karşılaşıldığını önceden belirtmek gerekir. Makam odalarını tasarlayan, bu odaları dizayn etmeyi iş edinen şirketlerin satış-pazarlama için tanıtım amacıyla web sitelerine koydukları fotoğraflara bakıldığında çarpıcı bir biçimde benzerlik olduğu göze çarparken; yine bu firmaların makam odaları için tasarladıkları eşyaların (mobilyaların) tanıtımı için hazırladıkları metinlerin de söylemsel açıdan ortak bazı noktalarda bulunduğu görülmektedir.

Örneğin, **mobilyasiparisi.com** isimli adres, "makam, müdür ve personel mobilyaları" siparişleri aldıklarını belirttikleri web sitelerinde, müşterilere tanıtımı şu şekilde yapmaktadır:

"Patron ve yöneticilere yönelik üretilen ürünlerdir. Makam takımları; masa, çekmeceli etajer, sehpa, keson ve dolap modüllerinden oluşmaktadır. Ebat ve renk seçenekleri mevcuttur. İsteğe göre takım halinde veya parça halinde alınabilir.

[...]Makam takımları 'makam odaları' için tasarlandığından genelde standartlaştırılmış ölçü ve özelliklerdedir. Özel ihtiyaçlarınız için firmamızdan destek alabilirsiniz..."⁴

Çağın Ofis Mobilyaları isimli firmanın **caginburo.com** isimli adresinde yapılan "makam odası" tanıtımında ise, bu odalar "ev" ile özdeşleştirilerek tanıtılmaktadır. Tanıtımda şu ifadeler yer verilmektedir:

"Gününüzün nerede ise yarısını geçirdiğiniz ofisinizde kendinizi ödüllendirmek için size harika bir fırsat sunuyoruz. Ofisinizde geçirdiğiniz vakti daha değerli kılacak olan şık tasarımlar sayesinde evinize gitmek istemeyeceksiniz. Zengin renk seçeneği, zarif görünüşü ile Çağın Makam Takımları misafirlerinizi kışkıracak. Sizce de ofisinize yeni bir soluk kazandırmanın zamanı gelmedi mi? Layık olduğunuz iş ortamını oluşturmak için size en yakın showroom'umuzu ziyaret edin."⁵

Özel Ofis isimli bir diğer firma ise **ozelofis.com** adlı web sitesindeki tanıtımında, "VIP Makam Takımları ve Ofis Mobilyaları" başlığı altında, makam odaları için ön görülen takımların tanıtımını şöyle yapmaktadır:

"Çalışma sektörümüz ne olursa olsun, ideallerimizde hep bir makam vardır. Ofis, plaza ve home office'lerde. İşte biz bu ideallerinizi gerçekleştiriyoruz. Ofis mobilyaları kavramı işte şimdi yerini Vip Makam Takım'larına bırakıyor. Malzemesinden işçiliğine kadar tamamen özel olarak üretilen ürünler bu sayfada. Noa Vip Makam Takımı'nı gördünüz mü ? Ya da Dexia Vip Makam Takımı'nın zarifliğini? Ofisinizdeki yenilik işte şimdi başlıyor..."⁶

Firmaların bu tanıtımları, bize bir makam odası için öngörülen eşyaların ilkin "ev" ile özdeşleştirildiğini göstermektedir. "Evinize gitmek istemeyeceksiniz..." sözü tam da böyle bir göndermeye işaret eder. Yine, bu eşyaların "patron" ve "yöneticilere" yönelik olarak üretilen ürünler olduğu vurgusu da makam odasının sahipliğinin değişmez konumuna dikkati çekmektedir. "Makam takımlarının makam odaları için tasarlandığı" söylemi ise, bu eşyaların kullanım alanına dair sınırlılığı göstermektedir. Gerçekten de öyledir; bir makam odası için tasarlanan eşyaları bir "makam odası" dışında başka nereye yerleştirebilir ki kişi? Evine mi, yoksa yazlığına

⁴ Bkz. <https://www.mobilyasiparisi.com/makam-takimlari/>

⁵ Bkz. http://www.caginburo.com/tr/ofismobilya/makam_takimlari/

⁶ Bkz. <http://www.ozelofis.com/makam-takimlari/>

mı? Makam odasında bulunan eşyalar makam odasına içkindir, oraya aittir. Bu noktada mekan ile aidiyet duygusu arasındaki ilişki kendini açığa vurmaktadır. Bu açıdan, mekan ve insan arasındaki ilişki, Bachelard'ın dediği gibi, "ruhsal" bir ilişkidir. Mekanın ruhu insana ve insanın ruhu da bu anlamda mekana içkindir. Özellikle de "iç mekan" dediğimiz alanlar (ev, makam odası) insanın kutsal bir "kutu"su gibidir. Bu açıdan Walter Benjamin'in dediği üzere, "böylesi bir mekanda yaşamak, orada izler bırakmak" demektir (Benjamin, 2002, s. 98). Tüm bu bağlamlar göz önüne alındığında, bir makam odasının, aidiyet ve özdeşleşme duygusunun yaşandığı temel mekanlardan olduğunu söylemek, ancak bu aidiyetin, mülkiyetçi bir aidiyet olduğunu da hatırlatmak gerekir.

3.4.2. Eşyalar, Dekorasyon ve İktidar

Bir mekanın sınırlılıkları ve bu sınırlılıkların makam odasına içsel olan özellikleri göz önüne alınırsa eğer; bir makam odasına özgü olan nesnelerin/eşyaların, yine bu mekanların dekorasyonunun ya da eşyaların dizgesel biçiminin işlevselliğine bakmak gerekmektedir. Öyle ki bunların işlevleri bize bu alanlardaki iktidar örüntüsü hakkında bir şeyler söylemektedir. Nasıl ki bir kamu ya da özel mekana girişin ilk adımı "kapı" aracılığıyla oluyorsa, bir makam odasına girişin de ilk aşaması kapıdır. Bu yüzden, makam odalarında eşyalar ve bunların düzenlenişini açıklarken işe ilkin kapı üzerine fikir yürütmekle başlamak yerinde olacaktır.

Kapı/Pencere: Hapishane tipolojisine göre, eğer bir beden duvarlarla çevrilmişse ve mekansal düzenlemeyi değiştirmesini sağlayacak herhangi bir teknolojiden de mahrumsa, duvarların sınırladığı mekandan kaçış mümkün değildir. Öyle ki bu modele göre, herhangi bir ev ya da bina hemen hemen bir hapishanedir. Léopold Lambert, mimarın, insan bedeninin asgari güç harcayarak mekanın bu düzenleniş üzerinde etkide bulunmasını sağlayacak kapı ve pencere gibi bazı araçlar yarattığına dikkati çeker. Kilit sisteminin de, bir kapı ya da pencerenin, sahibinin arzusuna göre yeniden bir duvara dönüşmesini sağlayan araçlardan biri olduğunu belirtir (Lambert, 2015). Georg Simmel de *Köprü ve Kapı* isimli makalesinde, "Kapı, bireylerin mekanı ve onun dışında kalan her şey arasında bir bağ oluşturduğundan

içerisi ve dışarısi arasındaki ayrımı aşkınlaştırır," der ve kapının kapanmasının -aynı zamanda açılabilir de olduğu için- dışında kalan her şeye karşı duvardan daha güçlü bir yalıtım duygusu sağladığını söyler (Simmel, s. 170-174).

Lefebvre (2014, s. 223), "Kapı, duvarda bir delik midir?" diye sorar ve sorusuna şöyle yanıt verir: "Hayır. Kendini çevreler. Kapı, çerçevesi olmadan, bir işlev yerine getirir: geçmeyi sağlamak; bu işlevi pek iyi yerine getiremez. Bir şeyi eksiktir." Çerçevelemenin kapıyı bir nesne haline getirdiğini söyleyen Lefebvre, kapıların çerçeveleriyle birlikte yapıt olduklarını söyler ve "tablonun ve aynanın yapıt olmasından o kadar da uzak değillerdir" der.

"Geçiş sağlayan, sembolik ve işlevsel nesne olan 'kapı', bir mekanı, bir 'oda'nın ya da sokağın mekanını bitirir; yan 'oda'ya girişi hazırlar, bütün evin (ya da dairenin) habercisidir. Giriş kapısında, eşik, bir basamak, başka bir geçiş nesnesi, geleneksel olarak kısmen ritüel öneme sahiptir (eşiği aşmak, bir 'geçirimsiz bölüm'ü ya da bir 'adım'ı geride bırakmaktır). (Lefebvre, 2014, s. 223)"

Lampert, Simmel ve Lefebvre'nin özellikle kapı konusunda altını çizdikleri bu noktalardan da yola çıkarak, bir makam odasında sınır hattını çizen önemli bir unsur olarak kapı üzerine ne söylenebilir? Öncelikle bir makam odasına açılan kapının tek hakiminin makam sahibinden başkası olmadığını söylemek gerekir. Ondan izinsiz odaya girilemez; kapıya tıklanarak, müsaade alınarak ve hatta kapıya dahi gelmeden sekreterin bir telefonu ile makam sahibinin kapısına gelinip gelinemeyeceği için icazet alınır. Bu, makam sahibinin iktidarının, otoritesinin güzel bir örneğidir. İsteddiği zaman duvarları ören odur. Makam sahibi izin vermediği müddetçe kapı kapalıdır. Giorgio Agamben, Franz Kafka'nın '*Yasanın Önünde*'⁷ metnindeki "kapı" çıkmazı için yaptığı bir değerlendirmede kapının izahını şöyle yapar: "Eğer kapı zaten açıksa nasıl bu kapıyı açma umudu taşıyabiliriz ki? Açık olana girmeyi nasıl umabiliriz? Açık alanda şeyler zaten yerindedir ve biz buraya giremeyiz... Sadece açabileceğimiz yerlere girebiliriz. Zaten açık olan şeyler insanı kımıldayamaz hale getirir. Taşralı adam (Joseph K.) giremiyor; çünkü zaten açık olan bir şeye girmek ontolojik olarak imkânsızdır (Agamben, 2013, s. 66)." Makam

⁷ "Yasanın Önünde" isimli metin, Kafka'nın düz yazı şeklindeki bir eseridir. Bu metinde, 'taşralı adam', bir kapının önündedir -ki bu kapı yasaya açılmaktadır- ve kapı ağzındaki 'kapıcı' ya da görevliyle çıkmaza sürüklenen bir diyaloga girmektedir.

odasının kapısı, tam da 'taşralı adam'ın önünde dikildiği bu kapı gibidir. Kapıdan giriş bir izne bağlıdır ve bu izni verecek kişi makam sahibinden başkası değildir. Makam odası, bir mahkeme duvarı gibidir...

Koltuklar/Oturaklar: Baudrillard, bir ortamla kurulan ilişkiyi en güzel şekilde açıklayanın oturma elemanları olduğunu söyler. Bu eşyaların amacının insanların oturmasını sağlamak olduğunu belirten Baudrillard, bunların önemli bir söylev oluşturma potansiyeline sahip olduğunu belirtir. Modern oturma eşyalarının ön plana çıkarmaya çalıştıkları şeyin "toplumsal ilişki kurmak ve karşılıklı bir konuma sahip olmak" olduğunu dile getiren Baudrillard, "Buradaki sorun karşılıklı oturma biçiminden çok sanki modern toplumsal bireyin her yerde karşımıza çıkan konumunu ön plana çıkarmaktır" der (Baudrillard, 2011, s. 55-56).

Oturaklar üzerine Baudrillard'ın dikkati çektiği bir başka önemli nokta ise bunların genel olarak tek başına her pozisyonu alabilen (ve doğal olarak da her türlü insani ilişkinin kurulmasını sağlayabilen) 'işlevsel' eşyalar olduğudur (Baudrillard, 2011, s. 56). Bu noktada makam odalarındaki oturakların bir ev ya da kafedeki konumlarından ayrıştığını söylemek gerekir. Çünkü makam odalarındaki oturaklar çoğunlukla "tek başına her pozisyonu alabilen" özellikten yoksundur. Örnek fotoğraflara bakıldığında (Bkz. Fotoğraf 1, 3, 5) bu daha iyi anlaşılacaktır. Makam odasının sahibine ait koltuk ya da oturma dışında kalan oturakların sabit ve her pozisyonu almaktan mahrum olduğu görülmektedir.

Makam odalarındaki oturakların dizilimi de bu mekanlardaki iktidar örüntüsüne dair bazı noktaları açığa çıkarmaktadır. Her pozisyonu alabilen oturma muhafaza edeni olan makam odası sahibinin, aynı zamanda herkesi gören (tıpkı bir saat kulesi gibi) konumunda olduğunu da söylemek gerekir. Makam sahibinin bu konumu, diğerlerini karşısına alarak belirginlik kazanmaktadır; yani bu 'karşısına alma' makam sahibine göre bir karşısına almadır. Öyle ki karşıda yer alan oturaklarda oturacak kişilerin (işçi, ziyaretçi vs.) karşılıklı duruşuna müsaade eden bir dizge söz konusuysen, onların direkt olarak makam sahibine bakışları dahi kısmen engellenmiştir. Kısacası, burada iletişimi, iletişimin sınırlarını belirleyen, mutlak bir biçimde makam sahibi ve onun konumu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Herkese yüzünü dönebilme imkanı sadece ona aittir, karşısına geçen değil de karşısına alan konumunda olan da odur ve nihayet oturağının diğer oturaklara göre yüksek olan konumu vesilesiyle "kuş bakışı" atma şansı da makam sahibinin tekelindedir. (Bkz. Fotoğraf: 2, 4, 6)



Fotoğraf: 1 - Modern makam odası örneği

[Kaynak: <http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/>]



Fotoğraf 2 - Modern makam odası örneği

Decofree

[Kaynak: <http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odaları/>]



Fotoğraf: 3 - Klasik makam odası

Decofree

[Kaynak: [http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/#!modal-window\[project-slideshow-5891\]/0/](http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/#!modal-window[project-slideshow-5891]/0/)]



Fotoğraf: 4 - Klasik makam odası

Decofree

[Kaynak: [http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/#!modal-window\[project-slideshow-5891\]/5/](http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/#!modal-window[project-slideshow-5891]/5/)]



Fotoğraf: 5 - Makam Odası

Decofree

[Kaynak: [http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/page/3/#!modal-window\[project-slideshow-3669\]/0/](http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/page/3/#!modal-window[project-slideshow-3669]/0/)]



Fotoğraf: 6 - Makam Odası

Decofree

[Kaynak: [http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/page/3/#!modal-window\[project-slideshow-3669\]/0/](http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/page/3/#!modal-window[project-slideshow-3669]/0/)]

Renk: Renklerin yaşamımız üzerinde nasıl etkileri vardır? Bu soruya psikolojik, ahlaki ve çeşitli boyutlarıyla yanıtlar vermek mümkün kuşkusuz. Baudrillard (2011, s. 39), biçimin renkler üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu söylemektedir. Bunun nedeninin ise, bağımsız bir değere sahip olmayan rengin diğer renkleri çağrıştırmak gibi bir işlevinin olmamasından kaynaklı olduğunu belirtmektedir. Geleneksel anlamda renge belli anlamlar yüklenirken, renk, belli çizgilere hapsedilmektedir. Örneğin; kırmızı tutku ve saldırganlık simgesi olarak kabul edilirken; mavi sakinliği, sarı da iyimserliği sembolize etmektedir. Kısaca renk, bir değer olarak kabul görülmektedir ve aslında bir renk olarak da yadsınmaktadır.

Baudrillard (2011, s. 40), "günahkar" sayılan renklerin artık özgürlüğüne kavuştuğunu da belirterek; kuşaklar boyunca siyahtan başka bir renge sahip olmayan otomobillerdeki renkliliği buna örnek göstermektedir. Yine; canlı kırmızı renkli koltukların, gök mavisi divanların, siyah masaların, rengarenk mutfakların, üç farklı renge boyalı olan oturma odalarının, siyah renkli iç çamaşırlarının vd. bu örnekler arasında sayılabileceğine dikkati çekmektedir. O, bu özgürleşmenin, nesnenin özgürleşmesiyle aynı döneme tekabül ettiğini söylemektedir. Zamanla "duyguları" temsil eden renklerin yerine "doğal" olan renklerin kabul görülmesinin de bu özgürleşmeyle ilişkili olduğunu söyleyen Baudrillard, seri üretim düzeyinde ise canlı renklerin sanki bir özgürleşme göstergesiymiş gibi algılandığını belirtmektedir.

"[...]rengi yadsıyan o geleneksel ahlaki düzene benzememekle birlikte çok kısa bir süre içinde doğayla uzlaşan o püriten ahlak anlayışına, yani pastel bir renk düzenine sığınmıştır. Bu evrene pastel renkler egemendir. Giysiler, arabalar, banyolar, elektrikli mutfak eşyaları, plastik nesnelerin hepsi pastel renklere sahiptir. Hemen hiçbiri resmin özgürleştirip can kattığı ana renkler ve karışımlarından oluşan renklere sahip değildir; onlar canlı bir renge benzemek isterken onun ahlaki göstergesi olabilen pastel bir renge sahiptirler (Baudrillard, 2011, s. 42)."

Makam odalarında kullanılan renklerin ağırlıklı olarak siyah (gri) ve kahve tonlarında olduğunu söylemek gerekir. Bu çalışma için alınan örneklerde de siyah ve kahve tonlarının makam odaları için tercih edildiği ya da önerildiği görülmektedir (Bkz. Fotoğraf: 3, 4, 5, 6, 7, 8). "Bütün pespaye renklere kafa tutan siyah (gri) renk, günümüzde bile bir farklılık, kültürel düzey göstergesi olabilmektedir." (Baudrillard,

2011, s. 42). Bu açıdan bu tonların makam odalarında kullanılıyor olması önem arz etmektedir. Ancak renklerin kullanımı, Baudrillard'ın da dikkati çektiği üzere, biçimden bağımsız değildir. Yani makam odasının mimarisi, eşyalar ve bu eşyalar arasındaki koşutluk ya da ilişki biçimi renk kullanımı üzerinde belirleyici bir etkidir.

Renklerle oluşturulan "ortam", soğuk⁸ ve sıcak⁹ renkler arasında kurulan hassas bir dengeye dayanmaktadır. Baudrillard (2011, s. 46), günümüzde, bütünsel bir görünüm oluşturabilmek için yapı ve biçimle iç içe geçmiş soğuk ve sıcak renklere gerek olduğunu belirtmektedir. Böylece, "Malzemelerdeki sıcaklık bu çok güzel bir şekilde yerleştirilmiş büro eşyalarına huzurlu bir görünüm kazandırabilmektedir."

Genellikle hükümet binalarının, yine kamu konutlarının rengi olarak bilinen siyah (gir) renklerin özel bir alan olan makam odalarında çoğunlukla tercih edilen renk olması, bu mekanlardaki "devletlilik" veya iktidar meselesine ilişkin olarak dikkat çekici bir nokta olarak görülebilir. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki, modern mobilyaların yanı sıra firmaların ağırlık verdiği makam odası mobilyaları, geçmişe gönderme yapan ve "ağır" diye nitelendirilebilecek bir 'moda'yı takip etmektedirler. Bunun için de en çok "ahşap" malzemeler kullanılmaktadır.

Ahşap Ağırlıklı Malzeme: Günümüzde ahşap, eski günleri anımsatması nedeniyle çok aranan bir malzemedir. Baudrillard (2011, s. 47), ahşap için, "ilk bakışta kendisini göstermeyen bir sıcaklığa sahip olan, bu sıcaklığı cam gibi yansıtmaktan başka bir de insanın içini ısıtabilen bir malzeme" demektedir. Gerçekten de "zamana direnen" bu malzeme, "canlı bir malzemedir." Günümüzde, nasıl ki ipek ya da keten yerini naylon ve benzeri çeşitlere bırakmışsa; ahşap da yerini betona veya polistirene bırakabilmektedir (Baudrillard, 2011, s. 47-48). Bugün makam odaları söz konusu olduğunda ahşabın bir önceliğinin olması, bu odaların geçmişle kurduğu ya da koparamadığı bağa da işaretir aynı zamanda.

⁸ Mavi, yeşil ve mor renkler soğuk renkler olarak tanımlanmaktadır.

⁹ Kırmızı, turuncu ve sarı renkler sıcak renklerdir.



Fotoğraf: 7 - Ahşap mobilya ile dizayn edilmiş makam odası

Özel Ofis

[Kaynak: <http://www.ozelofis.com/makam-takimlari/vialand-mazel-vip-makam-takimi.html>]

Dekorasyon: Makam odalarındaki iktidar, iletişim ve bu bağlamda da bu mekanlardaki demokrasi konusuna dair konuyu toparlaması açısından bağlayıcı bir unsur olarak bu mekanlardaki dekorasyona bakmak gerekmektedir. Bir makam odasında bulunan tek tek temel eşyalar ile biçimsel özelliklerin (koltuk/sandalye, masa, renk vs.) önemini bütünleştiren bir unsur olarak dekorasyon temel önemdedir. Çünkü, örneğin bir masanın rengi ya da malzemenin ham maddesinden ziyade, o masanın nasıl konumlandırıldığı, söz konusu makam odası olduğunda daha ayırt edici bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. *Koltuklar/Oturaklar* kısmında bahsedildiği üzere, masa ve sandalyelerin yerleştirilme biçimi, bir makam odasındaki iletişimin sınırlarını belirleyen unsurdur. Makam sahibinin masasının ardında beliren koltuk/sandalyesinin her yana dönen özelliğinin, karşısında duran 'misafir

koltuk/sandalyeleri' için de benzer şekilde olması gayet tabii mümkündür. Ancak bu bir tercih meselesidir. Her yana dönme özgürlüğü, kiminle yüz yüze geleceğini, yani kiminle direkt iletişim kuracağını kararını vereceğini de belirleyen olmak anlamına gelmektedir.

Yine bir makam odasında, masa sahibinin koltuk/sandalyesinin daima mekandaki diğer koltuk/sandalyelere kıyasla daha yüksek bir konumda oluşu da bir başka iktidar belirtisine işaret etmektedir. Eğer, "dikeylik ve yükseklik, şiddete muktedir bir iktidarın mevcudiyetini her zaman mekansal olarak ortaya koyan" (Lefebvre, 2014, s. 122) bir özellik ise bu durum daha da anlaşılır olmaktadır. Makam sahibinin koltuk/sandalyesinin konumunun yükseklik durumu sinema salonlarındaki izleyicinin konumuna işaretler. Sinema salonlarında, öndeki kişinin bir arkadakinin görüş açısını engellememesi için doğru bir eğim vardır. Amaç izleyici ile perde arasında direkt ilişkiyi engelleyecek sorunu ortadan kaldırmaktır. İşte makam sahibinin oturağının konumu buna benzemektedir. O bir seyirci ya da gözetleyen konumundadır. Karşısında (tam karşısında da değildir aslında) olanlar ise onunla aynı açıdan perdeye bakamayan ve görünenle bağı kopan sinema seyircisi gibidirler.



Fotoğraf: 8 - Klasik makam odası

Decofree

[Kaynak: [http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/page/2/#!modal-window\[project-slideshow-5756\]/0/](http://decofree.com.tr/v0/portfolio/makam-odalari/page/2/#!modal-window[project-slideshow-5756]/0/)]

Lefebvre'nin dediği gibi, "Belirli, dolayısıyla sınırları çevrili mekan bir Şeyi kabul edip diğerini reddeder. Olumlar, yadsır, inkar eder." (Lefebvre, 2014, s. 123) Bir makam odası tam da böyledir; sınırları vardır ve hem kabul eder hem de reddeder. Makam odasında iletişimin sınırları, ziyaretçileri kabul eden makam sahibinin hizmetine sunulmuştur. Daha da önemlisi o kabul ettiği ölçüde ziyaretçinin kapıdan girişi mümkündür ve o dakikadan sonra da makamın kendi sınırlılıklarıyla karşılaşır ziyaretçi.

SONUÇ

Gündelik hayatta hemen herkesin yolu resmi kurumlara ve bu kurumlarda "en yetkili" olan kişilerin yer aldığı "makam odaları"na düşer. Vergi dairesi, kaymakamlık, okul, dekanlık vb. kurumlara doğru yol alan bir kişi, sıradan bir "yer"i ziyaret etmediğinin her daim farkında olarak adımlarını atar. Öyle ki yalnız kamu kurumları da değil, örneğin özel bir şirkete yapılacak bir iş başvurusu vesilesiyle "patron" ya da "şirket müdürü" ile yapılacak bir görüşme için ziyaret edilecek "yer" de benzer bir niteliğe sahiptir. Çünkü yetkili olan şahısların ilgili makam odalarının da bir "özellik ağırlığı" söz konusudur. Nedir bu özellik ağırlık? Öncelikle bir müdür, dekan ya da daire başkanının statüsünü taçlandıran şeylerden birinin de makam odası olduğunu söylemek gerekir. Öyle ki bu odalar, bu iddiayı kanıtlayacak birçok göstergesel dizgeyle doludur: Makam odasının sahibinin oturduğu koltuk, masa, onu ziyaret edenlerin kendisine göre konumlanması için koltuk ya da sandalyelerin geometrik dizgesi, renk tercihi vs.

Fransız düşünür Jean Baudrillard'ın belirttiği üzere, "nesnelerin, içinde yer aldıkları çevreyi de kapsayan genel bir yapının oluşturulmasına katkıda bulunabilmeleri için nasıl seçilmiş olduklarını, nasıl düzenlenip, kullanıldıklarını bilmek çok daha önemli bir konudur" ve "bu aynı zamanda davranışları etkilemeye yönelik bir düzenleme" anlamına da gelmektedir (Baudrillard, 2009, s. 11). Ancak burada makam odasında yer alan eşyaların konumlandırılması ya da eşya tercihlerinden ziyade, bir "mekan içinde mekan" veya bir "iç mekan" olarak makam odasına odaklanmak bu çalışma açısından öncelikli olmuştur.

Bir makam odasının dizaynı bir mimarın ellerine verilmemiştir. Makam odası, etrafı duvarlarla çevirili bir "kutu" gibidir ve aslında mimar sadece bu "kutu"dan sorumludur. Ancak buranın içine bir şeyler tıkıştırmak, içeri konulan şeyleri ve bu şeylerin yerlerini belirlemek ya da dizayn etmek o makamın sahibinin inisiyatifine kalmıştır. Yani makam odaları, eşyalar söz konusu olduğunda yalnız kat bir dizgeye ya da bir kurallar bütününe bağlı değildir; fakat bu odalara bakıldığında

neredeysse hepsinin birbirini kopya edermişçesine, tek düze ve standart olduğu görülmektedir.

Öyle ki eşya, mekana içsel olsa da nesne ya da eşya tercihi, bu nesnelere dizilişi ve nihayetinde odanın dekorasyonu mekanın sahibine özgüdür, onun ellerindedir. Bu çalışma boyunca, bu inisiyatifi elinde bulunduran makam sahibinin mekanı olarak "makam odası"nın başlıca özelliklerine odaklanılmıştır. Çalışmada, makam odalarına ve bu odalardaki iktidar örüntüsüne geçilmeden önce, mekan ve iktidar ilişkisine bakılmıştır.

Çalışmanın ilk bölümü olan *Felsefi Bir Sorun Olarak "Mekan"* başlığı altında, "Mekan nedir?" sorusunun yanıtı aranırken, bu bağlamda mekan üzerine fikir yürüten ilk düşünürlerin görüşlerine başvurulmuştur. Mekanı "parçacı" bir anlayışla değerlendiren Platon, yine mekanı "içi boş bir kalıp" olarak nitelendiren Aristoteles'in görüşlerinin aktarıldığı bu ilk bölümde, Descartes'in düalizminden nasibini alan mekanın nasıl "nesne" haline getirildiği görülmüştür. *Heidegger'in Mekan Anlayışı ve Kartezyen Mekan Eleştirisi* alt başlığı altında ise Kartezyen mekan anlayışını eleştiren Heidegger'in inşa ve iskan arasındaki karşılıklı ilişkisi açıklanmış ve inşa etmenin iskân etmekten nasıl ayrıldığı açıklanmıştır.

Mekan ve İktidar İlişkisi başlıklı ikinci bölümde ise Heidegger'in eleştirisine katkı olarak görülebilecek Henri Lefebvre'nin "mekanın üretimi" kavramı açılarak; onun, mekanın yalıtılmış bir şey olmadığı, aksine canlı ve devingen bir şey olduğu savı üzerinde durulmuştur. Devamla, Foucault'nun gözetim ve denetleme toplumdaki mekan konusuna ilişkin fikirleri, makam odalarındaki iktidar ilişkilere de ayna tuttuğundan, derinleştirilmiştir.

Çalışmanın *Kamu-Özel Ayrımı Çerçevesinde İktidar Mekanı Olarak Makam Odaları* başlıklı son bölümünde ise ilk bölümde ortaya konulan mekan ve iktidar ilişkisinin vücut bulduğu bir mekan olarak makam odalarına odaklanılmıştır. Bu çerçevede, bu bölümde ilkin "kamu", "özel", "kamusal", "kamusal alan", "özel alan" gibi kavramların tanımları ortaya konulurken; bu konularda Habermas, Arendt, Bachelard gibi düşünürlerin fikirlerine başvurulmuştur. Nihayetinde "özel alan"

olarak makam odalarındaki iktidar ilişkilerine odaklanmak amacıyla bu odalardaki "nesnel sistem"ne bakılmıştır. Bir makam odasında yer alan eşyalar, bu eşyaların dizilimi, bu odaların dekorasyonu temel alınarak bu mekanlarda iktidarın nasıl üretildiğine odaklanılmıştır.

Çalışma, bir makam odasında yer alan eşyalar ve eşyaların dizaynı ile belli bir iktidarın üretilip üretilmediği sorusuna şu yanıtı vermektedir: "Evet, makam odaları iktidarın üretildiği yerlerdir." Çalışma kapsamında bakılan makam odası mobilya firmalarının satış-pazarlama için kullandıkları sloganlar ve tanıtım metinleri, eleştirel söylem analizine tabii tutularak bunların söylemsel çözümlemesi yapılmıştır. Yapılan bu analizler ile makam odası mobilyalarının belli standartlar çerçevesinde üretildiği ve yine bakılan bazı makam odası görsellerinin de belli standart özellikler taşıdığı ortaya çıkmıştır.

Çalışmada, makam odalarındaki hiyerarşinin ve bunun doğurduğu tahakküm ilişkisinin bu mekanlar aracılığıyla doğallaştırıldığı görülmüştür. Bir makam odasındaki koltuk/sandalyenin yükseklik, dikeylik gibi özelliklerinin; yine makam odalarında tercih edilen renklerin ve bu mekanlardaki dizgesel bütünlüğün iktidar oluşturmada kurucu unsurlar olduğu anlaşılmaktadır. Çalışma, özel bir alan olarak makam odalarının tıpkı bir kamu mekanı gibi kendinde iktidarı barındırdığını ve taşıdığını göstermektedir.

Çalışmadaki temel tartışma odağı, makam odalarında yer alan eşyalar ve bu eşyaların dizilimi ile bunlar üzerinden üretilen iktidardır. Öyle ki; bu mekanlarda belli oranlarda iktidar üretildiği, bu iktidarın normalleştirildiği ve bu mekanlardaki iktidar ve kontrolün gündelik hayata taşındığı anlaşılmaktadır.

Bu tezin, makam odalarındaki dekorasyon ve eşyalar üzerinden üretilen iktidar ilişkilerinin nasıl şekillendiğine dair bir çerçeve sunduğu düşünülmektedir. Çalışma, bir mekan olarak "makam odası" ve "iktidar" konusuna ilişkin yapılacak çalışmalar için yol göstericidir.

KAYNAKÇA

Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles. (2001). *Fizik*. (S. Babür, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bachelard, G. (1996). *Mekanın Poetikası*. (A. Derman, Çev.) İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Baudrillard, J. (2009). *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*. (O. Adanır, & A. Bilgin, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Baudrillard, J. (2011). *Nesneler Sistemi*. (O. Adanır, & A. Karamollaoğlu, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Benjamin, W. (2002). *Pasajlar*. (A. Cemal, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları .

Bernauer, J. W. (2005). *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bıyık, Z. (2011). *Kamusal Mekanın Kent Mekanından Soyutlanması ve Devlet Otoritesi'nin Yaratmış Olduğu Dokunulmazlık Algısının Bu Süreçteki Rolü*. İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Blackham, H. J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. Ankara : Dost Kitabevi Yayınları.

Bolay, S. H. (1976). *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. Ankara : Kültür Bakanlığı Yayınları .

Canpolat, N. (tarih yok). Bilginin Arkeologu: Michael Foucault. R. Nurdoğan, G. Batuş, G. Yücedoğan, & Ç. Barış (Dü) içinde, *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar: Kadife Karanlık* (s. 73-141). İstanbul: Su Yayınları.

Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a* . İstanbul: Say Yayınları.

Çil, A. (2012, Ocak-Haziran). Kamusallığın Yapısal Dönüşümü. *Toplum Bilimleri Dergisi*(6 (11)), 297-299.

Çüçen, A. K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman* . Bursa: Asa Kitabevi Yayınları.

Dacheux, E. (2012). Kamusal Alan: Demokrasinin Anahtar Bir Kavramı. E. Dacheux (Dü.) içinde, *Kamusal Alan* (H. Köse, Çev., s. 13-27). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Deleuze, G. (2000). *Kant Üzerine Dört Ders*. (U. Baker, Çev.) Ankara: Öteki Yayınevi.

Deleuze, G. (2013). *Foucault*. (B. Yalım, & E. Koyuncu, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*. (F. Keskin, Dü., & I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. (F. Keskin, Dü., I. Ergüden, & O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Geuss, R. (2005). *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*. (G. Koçak, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Giddens, A. (2005). *Sosyoloji*. (C. Güzel, Dü., & Ş. Pala, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.

Giddens, A. (2013). Jürgen Habermas. Q. Skinner (Dü.) içinde, *Çağdaş Temel Kuramlar* (A. Demirhan, Çev., s. 159-181). İstanbul: İletişim Yayınları.

Gottdiener, M. (2002). Mekan Kuramı Üzerine Tartışma: Kentsel Praksise Doğru. *Praksis*(2), 248-269.

Habermas, J. (2003). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. (T. Bora, & M. Sancar, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Hardt, M., & Negri, A. (2012). *İmparatorluk*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hasdemir, T. A., & Coşkun, M. K. (2008). Kamusal Alan ve Toplumsal Habereketler. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*(63- 1), 121-148.

Hisarlıgil, B. B. (2008). Martin Heidegger’de “Mekan” Düşüncesi: Hermeneutik-Fenomenolojik Bir Yaklaşım. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(25), 23-34.

Kapani, M. (2011). *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kejanlıoğlu, D. B. (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay, & D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Mutlu, E. (2004). *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Özbek, M. (2004). Giriş: Kamusal Alanın Sınırları. M. Özbek, & M. Özbek (Dü.) içinde, *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayın.

Öztürk, S. (2012). *Mekân ve İktidar: Filmlerle İletişim Mekânlarının Antropolojisi*. Ankara : Phoenix Yayınevi.

Sezer, Y. (1999). Kendinde Şey'in Uzayı ve Zamanı. *Teori ve Politika*(14).

Sharr, A. (2013). *Mimarlar İçin Heidegger*. İstanbul: YEM Yayın.

Süalp, Z. T. (2004). *Zaman Mekan: Kuram ve Sinema* . İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Yılmaz, Z. (2007). *Hannah Arend'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi .

Simmel, George. (2000). "Bridge and Door". *Simmel On Culture (Selected Writings)*. Ed. David Frisby and Mike Featherstone. Wiltshire, The Cromwell Press.

İnternet Kaynakları

Habermas, Jürgen. (1995) *Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale* (N. Erol, Çev.) Birikim: <http://www.birikimdergisi.com/sayi/70/kamusal-alan-ansiklopedik-bir-makale> [Erişim Tarihi: 14.05.2015]

Lampert, Léopold. (2015). *Foucault ve Mimarlık*. (Elçin Gen, Çev.) E-Skop: <http://www.e-skop.com/skopbulten/foucault-ve-mimarlik/2447> [Erişim Tarihi: 18.05.2015]

Lefebvre, H. (2013). *Kentsel Devrim: Şehircilik Yanılsaması*. E-Skop: <http://www.e-skop.com/skopbulten/kentsel-devrim-sehircilik-yanilsamasi/1346> [Erişim Tarihi: 14.05.2015]

Schafer, Christoph & Skene, Cathy, *İsyen ve Devrim Evde(n) Başlar*, (D. Yılmaz, Çev.) E-Skop: <http://www.e-skop.com/skopbulten/isyen-ve-devrim-evde-n-baslar/1985> [Erişim Tarihi: 14.04.2015]

Şumnu, U. (2012). *Sakin Mekanlar, Mekanın Sakinleri*. E-Skop: <http://www.e-skop.com/skopbulten/sakin-mekanlar-mekanin-sakinleri/530> [Erişim Tarihi: 13.05.2015]

Taylan, Ferhat. (2013) *Strateji, Norm, Yönetim: Foucault'nun 1978 Collège de France Dersleri*. E-Skop: <http://www.e-skop.com/skopbulten/strateji-norm-yonetim-foucaultnun-1978-coll%C3%A8ge-de-france-dersleri/1701> [Erişim Tarihi: 15.05.2015]