

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

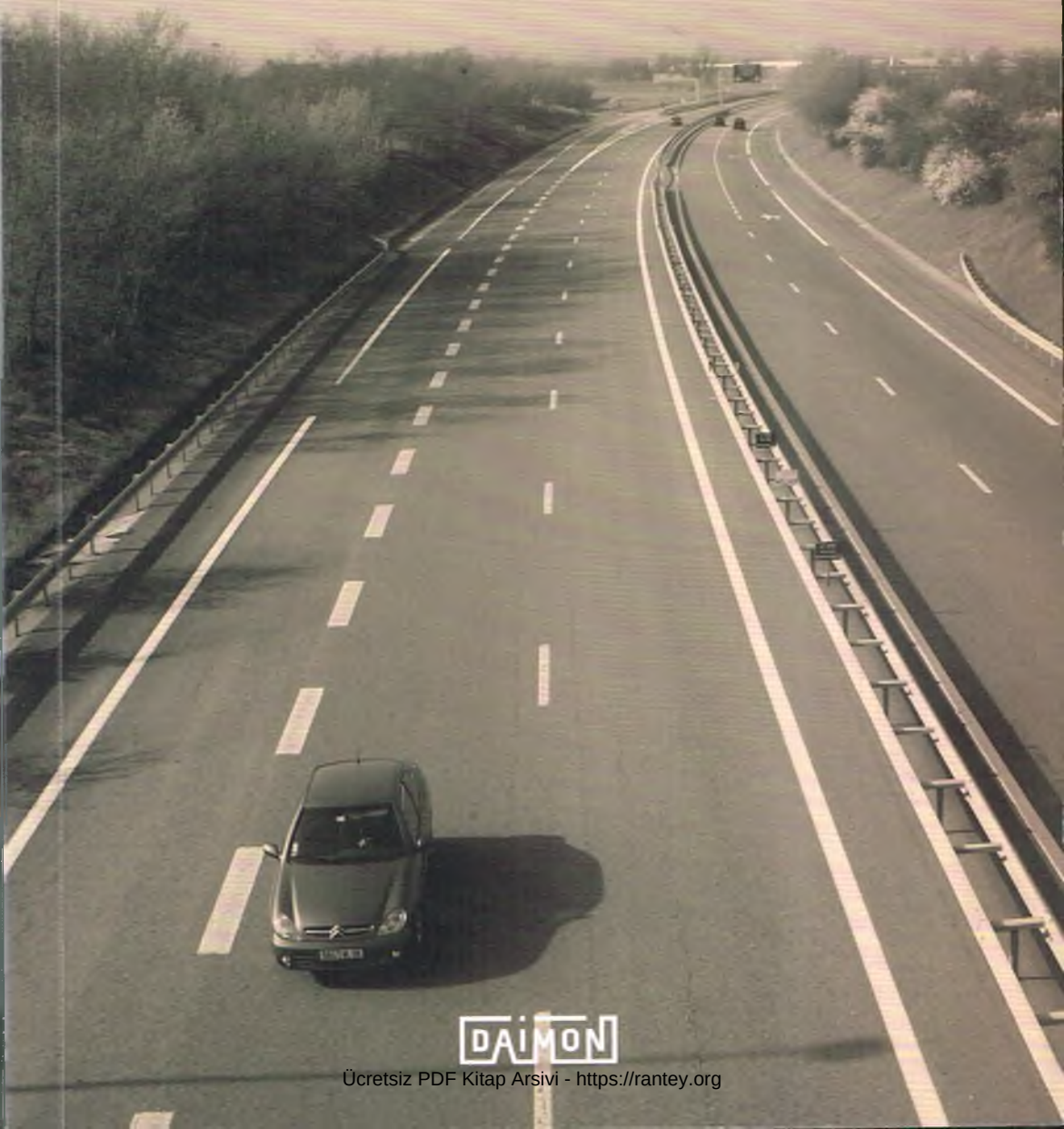
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Marc Augé

Yok-yerler



DAIMON

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Marc Augé

Non-Places

Volume 1

Ucre

Yok-yerler

Daimon Yayınları
Mühürdar Caddesi No: 80 Kadıköy / İstanbul
Tel: + 90 216 348 60 58
E-posta: info@daimon.com.tr
Sertifika No: 14033

© Éditions du Seuil, 1992
Collection La Librairie du XXI e siècle, sous la direction de Maurice Olender.
© Daimon, 2016
Tüm hakları saklıdır.
1. basım: İstanbul, 1997,
Gözden geçirilmiş 2. basım: İstanbul, Aralık 2016

Orijinal Adı: *Non-Lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*

Genel Yayın Yönetmeni / Editör: *Aykut Köksal*
Çeviren: *Turhan Ilgaz*
Çeviri Güncelleme: *Ergün A.Akça, Arbil Ötkünç*
Yayın Koordinatörü: *Deniz Taştan*
Kapak ve Kitap Tasarımı: *M. Sinan Niyazioğlu*
Basım Öncesi Hazırlık: *Mehmet Ali Çelik*

Kapak Fotoğrafı: *Florian Pépellin (Fransa, A49 Otoyolu)*
Baskı ve Cilt: *12.matbaa*
Nato Cad. No: 14/1 34418 Seyrantepe/İstanbul
Tel.: 0212 281 25 80
Sertifika No: 33094

Marc Aug 

Yok-yerler

 stmodernliğin
Antropolojisine Giriş

İçindekiler

7	Antropolojiden Mimarlığa Melez Düşüncenin İmkânları: Yer ve Yok-yer Kavramları Üzerine
25	<i>Yok-yerler, Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş</i>
27	Öndeyiş
31	Yakın ve Öte
53	Antropolojik Yer
73	Yerlerden Yok-yerlere
99	Sondeyiş
103	Kısa Kaynakça

Antropolojiden Mimarlığa Melez Düşüncenin İmkânları: *Yer* ve *Yok-yer* Kavramları Üzerine

Arbil Ötkünç

Prolog

Yok-yerler, Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş (Non-Lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité), Fransız antropolog Marc Augé'nin (1935-), 1992 yılında yayımlanan, günümüzde de önemli bir başvuru kaynağı olan kitabıdır.¹ Kitap kısa sürede kendi disiplininin dışına erişip özellikle mimarlık alanındaki güncel tartışmaların merkezine yerleşmiştir.

Günümüzde *yer* kavramı üzerine düşünce üretmek, tamamlayıcısı kabul edilen *yok-yer* kavramına referans vermeden artık mümkün değildir. Augé'nin kitabı, özellikle mimarlara *yer*'in anlamını, *mekân* kavramından farklılığını, yer-özne ve nesne-özne ilişkilerini tekrar gözden geçirme imkânını vermiştir. Zira *yer* kavramını tanımlamak, anlamak, onun üzerine ve onun aracılığıyla düşünce üretmek için onun yalnızca fiziksel boyutunu analiz etmek yeterli değildir. Zihinsel, sezgisel, algısal, deneyime bağlı pratikleri de dahil eden bakış açıları geliştirmek önemlidir.

Yok-yer kavramının getirdiği ufuk açıcı yeniliği kavrayabilmek için *yer*'in ve içinde bulunduğu kavram ailesinin anlamının zaman içindeki dönüşümünü izlemek düşünsel bir temel oluşturmamızı sağlar. Yer ve onunla ilgili konuları temel alan metinlerin tarih boyunca *mekân-yer* ikiliği arasında gidip geldiği görülür. Çeşitli anlam kaymalarıyla iki kavramın aynı, karşıt veya birbirini kapsayan kullanımları vardır. Kabaca, antik metinlerden aydınlanmaya kadar *yer* kavramının; Rönesans sonrasında ise, *mekân* kavramının daha yaygın olduğu ileri sürülebilir. Modernizm sonrasında iki kavramın ayrışma hali belirginleşir. 1960'lı yılların başında ise yer-

1 İngilizce'ye 1995 yılında John Howe tarafından çevrilmiş ve hızla yankı bulmuştur. Türkçe çevirisi ise Turhan Ilgaz tarafından yapılmış, ilk basımı 1997 yılında Kesit Yayıncılık tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu basım, gözden geçirilmiş ikinci basımdır.

le ilgili kavramların (yerin ruhu, yer hissi vb.) -özellikle mimarlar tarafından- tekrar önemsendiği görülür.

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra *yer* kavramını merkezine alan düşünce üretmek, yeni kutuplar arasında gidip gelmek anlamına gelir: Bir kutupta kimlik ve aidiyet merkezli okumalar sonucu dışlayıcı ve ötekileştirici yaklaşımların kavrama adeta el koyduğunu; diğer kutupta ise -her şeye rağmen- yerin varlık tarafından deneyimlenmesinin birey için öneminin inkâr edilemediği görülür. Yer, bir tarafta belli bir coğrafyaya özgü toplumsallaşmanın beraberinde getirdiği örf, âdet, alışkanlık ve ritüellerin izlerini taşıırken, diğer tarafta kişinin bulunduğu mekânı bireysel deneyimlerle içselleştirmesine, orada güven ve aidiyet duymasına da imkân verir. Faşizan çağrışımlarda bulunanlar, belirli bir yerde yaşayan grupların alışkanlıklarına, ahlaki ve toplumsal bağlılığına dikkat çekerken bu koruyucu bağların ayrıştırıcı ve ötekileştirici öğelerini vurgular.

Yerin en çok tartışılan vasfı kimlik oluşturmastır. Bağlama göre tekrar tekrar kurulabilen kimlik, kendimizi konumlandırdığımız geçici bir platformdur, ama kalıcı bir şekle büründürülmeye çok müsaittir. Kimliğin oluşumunda farklılık temel bir rol oynar, çünkü kimlik ancak başka kimliklerle olumsuzluk ilişkisi içinde kurulabilir. Zira kuruluş ve aidiyet mitleri insanların anlam arayışlarına yanıt verdiği kadar “öteki”ni dışlama riskini de barındırırlar. Birileri doğdukları, yaşadıkları yerle gurur duyup oralı, oraya ait, oranın kimliğine sahip olmayı yüceltebilirler. Ancak aynı zamanda bu, başkalarının o yere ait olamayacaklarının söylenmesine ve dışlanmasına neden olabilir. Bu nedenle *yer* kavramı hâlâ siyasetçilerin retoriğinin önemli bir parçası olmaya devam etmektedir.

Yer üzerine yapılan gelgitli tartışmalar sürerken, özellikle 20. yüzyılın sonlarından itibaren halihazırda kullanılan kavramlar, modern metropoliten dünyayı ve içindeki yeni yaşam biçimlerini kavramakta yetersiz kalmaya başlar. Mimarlık disiplininin içinde kullanılan ölçek, işlev, bağlam, çevre, yerellik, bölgesellik, aidiyet, kimlik, üslup gibi kavramların yaygınlığı yavaş yavaş azalır. Mekânlar artık bulundukları yerle ve kültürel bağlamla bağ kuramayıp transit olarak kullanılıyorsa, geleneksel dünyaya ait nitelikler artan hızla kaybolmaya başlıyorsa, bu durum kavramsal dünyamızı nasıl etkileyecektir? Mimarların bu ve benzeri soruları yöneltmeleri onları Augé'nin kitabına yönlendirir. Zira Augé'nin

antropoloji alanının içinden geliştirdiği *yok-yer* kavramı, daha klasik bir yer anlayışı üzerinden kullandığımız kavramsal araçların sınırını işaret edip ufkumuzu genişletir.

Disiplinlerarası melezliğin verimine mimarlık ve antropoloji arasından bir kanıt olarak da okunabilecek *yok-yer* kavramı, mekân ve yer epistemolojisine önemli bir katkıda bulunur. Augé, kitabında “çağdaş dünyanın olguları, kurumları, (çalışma, eğlenme, ikamet için) toplanma usulleri, kendine özgü dolaşım usulleri antropolojik bir bakışla yargılanabilir mi?” sorusunu yöneltir. Sorusunu yanıtlarken Avrupa merkezli etnografinin Avrupa dışına baktıktan sonra tekrar kendine yönelmesini ve yönteminin sağlamasını yapmasını önerir. Bu “tekrar kendine yönelme” sürecinde, antropoloji disiplininin yola çıkarak yeni kavramın adını koyar. Böylece modern kapitalist toplumun küreselleşen yaşama biçimine, üretim ve tüketim alışkanlıklarına ait bir kavramı mimarlık bilgi alanına dahil eder. Yer ve taşıdığı anlamlar, yıllar içerisinde farklı kutuplar arasında salınırken Augé *yok-yer* kavramıyla bir paradigma değişikliği yaratır: Adeta teorik bir kısırdöngüye dönuşen bu gidip-gelme halinin ötesine geçip yer ve insan ilişkisini çağdaş dünyanın gerçekliğine göre tekrar kavramsallaştırır.

Farklı Bilgi Alanlarında Yer’in Çoğul Anlam ve Kullanımları

Yer kavramıyla tarih boyunca, farklı coğrafya ve disiplinlerde (felsefe, sosyoloji, antropoloji, etnografi, mimarlık vd.) farklı nitelik ve yaygınlıkta karşılaşılır. Kavramın gündelik hayatta da çok yaygın kullanım alanları vardır. *Yer* kavramı, gerek sözlük anlamıyla, gerek ‘yer etmek’, ‘yerini bulmak’, ‘yersiz yurtsuz kalmak’ gibi dilimize yerleşmiş deyimlerdeki mecazi anlamlarıyla çok geniş bir kapsama sahiptir. Gündelik dildeki sık kullanımlar çeşitli anlam kaymalarına da neden olur; “yer” kelimesinin mekân, alan, konum, yöre, bölge gibi kelimelerin eşanlamlısı olarak kullanıldığı durumlar görülür. Bu kavramlar birbirlerinden ince sınırlarla ayrılırlar. Bu nedenle genelgeçer, kapsayıcı, yalın bir tanım yapmak zorlaşır. Bu bölümde, böylesi bir tanım yapmaya çalışmak yerine, içeriği farklı disiplinlere göre değişen *yer* kavramının tarihsel gelişimi izlenmeye çalışılacaktır.

“Yer” konusu Batı düşüncesinin temelini oluşturan antik Yunan filozoflarının metinlerinde ayrıntılı olarak işlenir. Daha bu öncül metinlerde, yerin ölçülebilir ve ölçülemez nitelikleri arasındaki ikilik belirir. Platon’un metinlerinde bu ikilik, *topos* ve *chôra* kavramlarıyla ifade bulur.² Platon’un incelikli ve soyut tanımına karşın Aristoteles’in “boş bir kap” metaforu fizik dünyayla ilişkilidir.

Aristoteles, *Fizik*’de yerin yalnızca olan bir şey değil, aynı zamanda bir kuvve olduğunu vurgular. Yer, hayranlık uyandırıcı bir güce sahiptir.³ Yer, bir kap gibi düşünülebilir, nesneler onsuz olmaz; o ise nesneler olmadan da olabilir. Aynı yer farklı nesneler tarafından doldurulabilir.⁴ Casey de, Aristoteles’e referans vererek benzer bir tanımlama yapmaktadır: “[Yer] kendinden başka hiçbir şey tarafından kuşatılamayacak olmasının sağladığı güçle, bir eşiktir ve var olan her şeyin durumudur... Olmak, yerde olmaktır”.⁵

Felsefede “yer”, insan yaşantısına dair izlerin okunduğu ve insan varlığının temel durumu olarak “dünyada yer tutma” hali ile açıklanır. Bedenin maddi varlığı yere bağımlılığı üzerinden tanımlanır. Modern öncesi dönemde yerin deneyimlenmesi ve mekânın algılanması beden aracılığıyla olur.⁶ İnsan bedeniyle yerde olmaya zorunlu kılınmıştır. Bu felsefi boyutu değerlendirildiğinde yerin fiziksel boyutlara indirgenerek yapılacak nicel bir tanımlamadan daha fazlası olduğu hemen görülür.

20. yüzyıl boyunca, farklı kuramcılar özne ve yer arasındaki ilişkiyi irdelemek amacıyla *yer* kavramını tekrar gündeme getirmiş ve çeşitli tanımlar yapmışlardır. Zira felsefe disiplini içinden bakıldığında, “yer”in kazandığı anlam insanlarla dünya arasındaki bağda saklıdır. Bu bağlamda temel kaynaklardan biri Heidegger’in

2 Platon’un *Timaios*’da belirttiğine göre mekân, *chôra*, “bir form, belirli yerlerin bir matrisi, bir yer fakat tam olarak belirli olmayan bir yerdir. Yer ise, *topos*, *locus*’ü dolduran duyarlı bedenlerden oluşan ayrıık bir *topoi*’dir.

3 “Öyle görünüyor ki, *topos*, çok kudretli ve kavranması zor bir şeydir; yani yer-uzamdır [*Ort-Raum*]”. Aristoteles, *Fizik*, IV. Kitap; Özgür Aktok, Metin Bal, (editörler), *Heidegger*, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 108.

4 “Nitekim şimdi suyun bulunduğu yerde, sözgelisi su bir kaptan döküldüğünde hava var, bu durumda aynı yeri başka bir cisim dolduruyor”. Aristoteles, *Fizik*, çev. S. Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 135.

5 Yer üzerine kapsamlı bir İngilizce derleme için felsefeci Casey’nin kitabına başvurulabilir. Edward Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley, 1997, s. 54.

6 Bedensel pratiklerle sınırları belirlenen, deneyimlenen ve zihnimizde inşa edilen yer, modernleşme ile birlikte, artık nicel değerlere sahip soyut mekâna indirgenmektedir.

felsefi yazıları, özellikle de “İnşa Etmek İkamet Etmek Düşünmek” metnidir. Filozof, *yer* kavramı üzerine düşünürken insan deneyiminin mahiyeti üzerine yoğunlaşır. (Daha sonra Augé de, antropoloji disiplini içinden yok-yeri kavramsallaştırırken, buralarda geleneksel anlamdaki insan ilişkisinin ve deneyiminin yokluğuna dikkat çekecektir). Heidegger’e göre insanlar dünya üzerinde yer bulma çabalarını inşa eylemiyle fiziksel hale getirirler. İnşa etmek ile ikamet etmek yer üzerinde bütünleşirler. İkamet etmek insan varoluşunun ana koşullarından biridir. Heidegger’e göre, bina, insanın varoluşunu konumlandırır. Sahipleri binayı kendi ihtiyaçlarına göre inşa eder ve zamanla ikamet etme biçimlerine göre yeniden düzenlerler. Bir bina yerin ve ikamet edenlerin özelliklerine göre inşa edilir, içinde bulunduğu fiziksel ve beşeri topoğrafyayla şekillenir⁷: “İnşa etmiş” olduğumuz için ikamet etmiyoruz, ikamet ettikçe inşa ettik ve inşa ediyoruz, yani *ikamet edenleriz ve olduğumuz gibiyiz*...⁸

Heidegger *yer* kavramını varsayımsal bir köprü örneği üzerinden açıklar. Bu örneğe, muhtemelen mimarların düşünceyi zihinlerinde somutlaştırmasında çok iyi bir araç olduğundan sıkça referans verildiği görülür. Köprü, yalnızca bir kıyıdan diğerine geçmek için inşa edilen bir yapı değildir. Zira inşa edildikten sonra işlevinin ötesinde bir anlam ifade eder ve sembole dönüşür. “[Yer] köprü olmadan önce zaten orada değildir. Köprü bulunmadan [*stand*] önce tabii ki ırmak boyunca bir şey tarafından işgal edilebilecek birçok nokta vardır. Bunlardan biri bir yer olup çıkar, bunu da köprü sayesinde yapar. Dolayısıyla köprü orada durmak için önce bir yer tutmaz, aksine bir yer ancak köprü sayesinde meydana gelir.”⁹ Norberg-Schulz’a göre Heidegger şunu kastetmektedir: Köprü, mevcut çevredeki potansiyel anlamları bir araya toplayarak, konumlandığı alanı, yer haline dönüştürür.¹⁰

Mimarlık disiplinde yerin kavramsallaştırılması Heidegger’in felsefi metinleri ile başladıysa, Norberg-Schulz’un “yer his-

7 Adam Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger*, YEM yayın, İstanbul, 2010, s. 10.

8 Martin Heidegger, “Kentin Felsefesi”, çev. O. Kunal, *Cogito*, sayı 8, s. 67-70, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 69.

9 Metnin İngilizce çevirisi için, bkz. Martin Heidegger, “Building Dwelling Thinking”, *Poetry, Language, Thought* içinde, çev. A. Hofstadter, Harper&Row, Londra, 1971, s. 143-161. Bu yazıda şu alıntıdan yararlanılmıştır: Adam Sharr, s. 54.

10 Christian Norberg-Schulz, *Genel Toprak Kavramı*, Publication de l’École de Paris, Paris, 1979.

si” ve “yerin ruhu” ifadeleriyle de yaygınlaşmıştır. Norberg-Schulz, yerin analitik ve bilimsel kalıplar üzerinden açıklanamayacağını söylemekte ve fenomenolojik yöntemle ‘yerin ruhunu’ ortaya koymayı amaçlamaktadır. Norberg-Schulz, Heidegger’in mimarlık üzerine geliştirdiği düşüncelere dayalı çalışmasında, mimarlığı “yerin ruhunun görünür hale getirilmesi”, mimarın görevini de “anamlı yerler yaratmak”, yerin niteliklerini insan eliyle yapılan strüktürler aracılığıyla göstermek olarak tanımlar. *Genius Loci* adlı kitabında yerin ruhunun kavranmasını sağlayacak üç önemli değer “anlam, kimlik ve tarih” olduğunu söylemektedir.¹¹ (Augé de, daha sonra, başka bir disiplinin ekseninden bakarak benzer değerlere dikkat çekecektir. Ona göre, antropolojik “yer” üç ana vasma sahiptir: Kimlikleyicilik, ilişkisellik ve tarihsellik.)

Yerin ruhu “mekân” ve “karakter” kavramlarına bağlı olarak anlaşılabilir. Mekân, “bir yeri oluşturan elemanların üç boyutlu organizasyonu”, karakter o yerin “atmosferi”dir. Norberg-Schulz’a göre, insan üç temel nedenden ötürü “varlığın özünü gösteren yerler” yaratmak arzusundadır: Doğada gizli kalmış anlamları sembolleştirerek açığa çıkarmak, doğanın kendisi için anlamını görselleştirmek, olmayanı inşa ederek yarattığı ile övülmek.¹² Bu yeri yaratma arayışının altında deneyimlenen anlamları biriktirip kendine mikrokozmos oluşturma arzusu vardır. *The Concept of Dwelling* (İkamet Kavramı) isimli kitabında, ikamet etmeyi bir çatı altında oturmaktan öte insanlığın temel bir koşulu; kimlik ve oryantasyon sahibi olarak bireyin varoluşunun bir yolu olarak düşünür Norberg-Schulz. İkamet edildiği takdirde aidiyet duyulur. Yer ve yaşam birbirlerine aittir. Yer, yaşamı görünür kılar.¹³ Norberg-Schulz düşüncelerini mevcut kentler (Prag, Hartum, Roma) üzerinden tartışır ve somutlaştırır. Ancak günümüz kentlerindeki değişimleri ve insanların yeni yapı tipleriyle kurdukları ilişkileri sorunsallaştırmaz.

Yer kavramını daha farklı bir boyutta, gündelik hayat pratikleri ile ilişkisi üstünden düşünen de Certeau ise, *Gündelik Hayatın Keşfi* kitabında “yer” ve “mekân” tanımlarının kendisini sorgular. Augé’nin ifadesine göre, de Certeau yer ve mekânı birbirinin karşısı

11 Antik dönemde kullanılan *Genius Loci* kavramı, bir yerde yerleşip yaşamak için ilk önce o yerin ruhuyla anlaşmak gerektiği anlayışı üzerinedir. Bkz. Norberg-Schulz, 1980, s. 166, 170, 180.

12 Norberg-Schulz, 1980, s. 50-51.

13 Christian Norberg-Schulz, *The Concept of Dwelling*, Boston: Faber and Faber, New York, 1993, s. 51.

olarak düşünmez. Ona göre mekân, ‘kullanılabilir yer’dir, ‘devingenlerin kesiştiği nokta’dır: “Şehirciliğin yer olarak geometrik açıdan tanımladığı sokağı mekâna dönüştürenler, orada yürüyen yayalardır”.¹⁴ De Certeau, “doğumun ve yaşamın düzeni içinde, yerde “öğelerin birlikte varolma ilişkileri içinde paylaştırılmış oldukları” düzeni görmekte ve iki şeyin aynı “alanı” işgal etmelerini dışlasa ve yerin her bir ögesinin, özel bir “yörede”, ötekilerin yanında olduğunu kabul etse bile, “yer”i “anlık bir konumlar tasarımı” olarak tarif eder.¹⁵ İnsan, yaşam pratiklerine bağlı eylem güzergâhlarıyla bulunduğu alanın sınırlarını oluşturur.¹⁶ De Certeau, buraya kadar referans verilen kuramcılar gibi yer ve mekân arasındaki ayrımı vurgular, ancak diğerlerinin aksine yeri adeta konuma indirger, mekânı deneyimle ilişkilendirir. Farklı disiplinlerin bakış açılarıyla, farklı dönemlerde yapılan bu tanımlar *yer* ve *mekân* kavramlarının soyut ve somut değerlerine, içeriklerinin çok katmanlılığına dikkat çeker.

Yerin Deneyimlenmesinin Dönüşümü

İletişim ve bilgi teknolojilerinin inanılmaz bir hızda yenilediği, esnek üretim ya da post-fordizm olarak nitelenen yeni bir üretim tarzına geçildiği, tüketimin çok önemli bir etkinlik olduğu bir dönemden geçiliyor. Kültürel, teknolojik, sosyo-ekonomik ve siyasi alanlarda deneyimlenen küreselleşme, sosyal bilimciler ve sıklıkla coğrafyacılar tarafından tartışılan yeni bir zaman-mekân anlayışı yaratıyor. Özellikle iletişim teknolojilerindeki dönüşüm, zaman-mekân kavram ve sistemlerinin altüst olmasına neden oluyor. Bu sürecin karmaşık yapısına yanıt olarak, mimarlık tarihçileri ve teorisyenler “süpermodernizm”, “ikinci modernizm”, “üstmodernizm” gibi yeni kavramlar üretiyorlar. Bu analitik araçların, soursallarını yer kavramından ziyade zaman ve mekân kavramları üzerine kurduğunu görüyoruz.

Mimari düşünce biçimlerinin küresel olarak uygulanabilmesi teknolojinin belirleyici olduğu bu çağa yeni bir anlam veriyor. Bu

14 Augé, bkz. bu kitap s. 75.

15 Augé, bkz. bu kitap s. 59.

16 De Certeau’nun incelikli çözümlemelerini önerdiği “bin yıllık hileler”, “gündelik olanın keşfi”, “beceri sanatları”, mekânda kendilerine bir yol açabilir ve orada stratejilerini serimleyebilirler. Augé, bkz. bu kitap s. 75. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

yeni dönem, insanların sanal mekân deneyiminin teorik kapsamını ve sayısal teknolojilerle doğrudan ilişkili bir yaşam biçiminin sonucu oluşan yeni bir kültürü de besliyor. Bu kültürün mekânları, kendinden önce gelen modernizmin, postmodernizmin, dekonstrüktivizmin mekânlarının belirli yapısından daha farklı. Modernizmden kalan mirasın izlerini kısmen taşımakla beraber, günümüz ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde, yeni teknolojilerin etkisiyle biçimleniyor.

Bu bağlamda Augé'nin 1990'lı yıllardan sonra yaşanan çağdaş dünyaya özgü hızlı dönüşümü anlatmak için ürettiği bir başka kavrama yakından bakılabilir: "Üstmodernlik". Augé üstmodernlik kavramını, mekânsal ve zamansal aşırılığın mantığını tasvir etmek için kullanır: "Karmaşıklık ve çelişkilerini göz ardı etmeden üstmodernlik fikrini kavramayı mümkün kılan üç aşırılık figürü vardır: Olayların aşırı bolluğu, mekânların aşırı bolluğu, göndermelerin bireyselleşmesi".¹⁷ Augé, günümüzde olayların ve enformasyonun (hem bilginin hem de malumatın) aşırı bolluğunu şu şekilde değerlendirir: "Tarihin 'hızlanması' aslında ekonomistlerin, tarihçilerin ya da sosyologların çoğu zaman öngöremedikleri bir olaylar çoğalmasına tekabül eder... Bir yandan enformasyondaki aşırı bolluğu, öte yandan da bugün bazılarının 'sistem-dünya' adını verdikleri şeyin getirdiği hiç görülmedik karşılıklı bağımlılıkları dikkate almadan tam anlamıyla değerlendirilmesi mümkün olmayan bu aşırı bolluk, tarihçilere, özellikle de *çağdaşçı* olan tarihçilere yadsınamaz bir biçimde bir sorun çıkarmaktadır".¹⁸ Artık bugün ve yakın geçmiş olaylar bolluğu içinde anlam vermek giderek zorlaşmaktadır.

Mekânların aşırılığı "ölçek değişikliklerinde, görüntülendirilmiş ve imgesel atıfların çoğalmasında [iletişimin artmasında] ve taşıtların şaşırtıcı hızlanışında" kendi ifadesini bulur. Augé, bu sürecin, mekânın kullanılmasında ve algılanmasında dönüşümler yarattığını belirtir: "...kentsel yığılmalar, topluluğun bir yerden bir yere aktarımı ve, ...bütün bir etnolojik geleneğin zaman ve mekân içinde yerleşmiş kültür nosyonu ile birleştirdikleri sosyolojik nosyon 'yer'e karşı, bizim 'yok-yerler' diye adlandıracağımız şeyin çoğalması".¹⁹

17 Augé, bkz. bu kitap s. 51.

18 Augé, bkz. bu kitap s. 44.

19 Augé, bkz. bu kitap s. 47.

Modern dünyada yerin anlamının dönüşümü üzerine pek çok farklı gözlem ve görüş vardır. Köksal, *üstmodernlik* olarak tanımlanan bu dönemde yer ve mekân arasındaki geleneksel bütünlüğün kopuşunu artzamanlılık ve eşzamanlılık kavramları üzerinden değerlendirir: “Burada yer, yeryüzünün belirli koordinatlarla tanımlanmış bir parçası anlamını taşıyor. Geleneksel dünyada yer ile mekân özdeş, çünkü karşılıklı etkileşim/iletişim içinde olmaya olanak tanıyan aynı mekânda olma durumu ancak aynı yerde olduğunda olası. (...) belirli bir mekânı tanımlayan eşzamanlılığın aynı zamanda belirli bir yeri tanımladığını görürüz”.²⁰ Köksal’ın da yazısında referans verdiği *Modernliğin Sonuçları*’nın yazarı Giddens’a göre, *toplumsal yaşamın mekânsal boyutları “mevcudiyet” ile, yani yerel etkinliklerle belirlenir. Ancak modernliğin ortaya çıkışı ile uzak (namevcut) kişiler arasındaki ilişkilerin gelişimi yerden kopuşa neden olur.*²¹ “Bu kopuş süreci ulaşım ve etkileşim olanaklarının gelişmesiyle, yani etkileşimin yerin sağladığı eşzamanlılık durumundan bağımsızlaşmasıyla birlikte daha belirgin hale gelecektir”.²² Sanayileşme ve bir iletişim aracı olarak telgrafın bulunuşu süreci hızlandıracaktır.²³ Augé’nin *aşırılık* olarak ifade ettiği bu durumu, Heidegger “*Şey (Das Ding)*” isimli konuşmasında, 1950 yılında tespit etmiştir. Ona göre ülkeler arası seyahatler ve kitle iletişim araçlarından dolayı savaş sonrası dünyada mesafeler giderek kısalmıştır.

Temelde, tarihi, kültürü olan “yer” ile tarihsiz, zamansız, yer-siz, kimliksiz bir biçimde varolan “yok-yer” arasında önemli bir ayrım vardır.²⁴ Modern öncesi dönemde yer, belirlenmiş sınırlar içerisindeki toplumsal ilişkileri de kapsar. Geleneksel toplumsal

20 Aykut Köksal, "Bu Mekân Artık Bu Yer Değil", *İsimsiz (12. İstanbul Bienali)* 2011, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı, 2012, s. 74.

21 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2004, s. 26. Kitabı Türkçe'ye aktaran Ersin Kuşdil, *space* ve *place* kelimelerini uzam ve mekân/yöre biçiminde çevirmiştir. Yer, mekân, uzam, yöre kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılmasından kaynaklanabilecek anlam kaymalarından kaçınmak için, burada kitabın orijinalinden yola çıkılarak mekân ve yer kelimeleri tercih edilmiştir.

22 Köksal, s. 74.

23 Mekân ve yer ilişkisinin farklılaşmasında Giddens yaşanan yapısal dönüşümü sosyolojik açıdan incelerken Harvey coğrafi deneyim üzerinde durur. Harvey'e göre mekânın "yer" ile ilişkisinin kalmaması ve içinde yaşanan her türlü toplumsal ilişkinin ve kültürel değerlerin nicelleşmesi, mekânı soyut bir kategori haline getirir. David Harvey, *Post Modernliğin Durumu*, çev. S. Savran, Metis Yayınları, 1997, s. 233.

24 “Eğer yer kimlikleyici, ilişkisel ve tarihsel olarak tanımlanabiliyorsa, kimlikleyici olarak da, ilişkisel olarak da, tarihsel olarak da tanımlanabilir.” Özgüç, bkz. bu kitap s. 74.

gündelik yaşam, bulunduğu yerin ekonomik, coğrafi ve kültürel özelliklerine, iklimine, yapısal ve doğal çevresine bağlıdır. Bu toplumlardaki mekân ile yerin çakışması durumu, her coğrafyaya tek defaya özgü, benzersiz bir nitelik kazandırır. Ancak, toplumların yaşayış biçimleri değişmiş, mekânsal hareketlilik miktarı ve hızı insanlık tarihinde olmadığı kadar artmıştır. Modern dünyadaki yerin toplumsal örgütlenmesi doğrudan kapitalist ekonomi ile ilişkilidir. Bugün artık kendine özgü farklılıklar barındıran yerler, sadece kendi yakın çevrelerindeki ilişkilerle değil, dünyanın farklı ve uzak noktalarındaki ekonomik ve toplumsal etkilerle şekillenmektedir.

Augé'ye göre, bir alanın antropolojik anlamda "yer" haline gelebilmesi için, orada insanlar arasında tekrarlanan karşılaşmaların olması, oranın karmaşık bağlantılar yoluyla zihnimizde kurulması gerekmektedir. Zira yer deneyimi zamana bağlıdır ve hafıza ile ilintilidir. "Antropolojik yer"²⁵ kaydedilmiş ve simgeleştirilmiş anlamın 'yer'idir. Antropolojik yer, eşzamanlı olarak orada yaşayanlar için anlam taşıırken orayı gözlemleyenler için de anlaşılırdır. "Antropolojik yer" in kimliğini oluşturan faktörler; fiziksel yapı, herkes tarafından tanınan nirengi noktaları, sosyo-kültürel özellikler, kullanıcı katılımlı etkinlikler ve kalıcı ayrıntılar olarak tanımlanabilir.

"Antropolojik yer" ilişkiseldir; yer ile olan bağlantı toplumsal ilişkiler üzerinden gerçekleşir. Tarifeli (yazılı, çizili, tanımlı) ilişkilere bağlılık yoktur. Orada bulunma nedeni dışında tesadüfleri, keyfi karşılaşmaları, yüz yüze ilişkileri kapsar. Yerle kurulacak olan ilişkinin biçimi, daha önce bir başka otorite tarafından tanımlanmadığı için tasarımcısının ya da kullanıcısının bile öngöremeyeceği sayısız boyutu içerebilir.

Son olarak Augé'nin yerin tarihselliğine yaptığı vurguyu da ekleyelim: "Orada yaşayanlar, bilgi nesnesi olmaları gerekmeyen işaret noktalarını orada tanıyabildikleri ölçüde -yer- daha bir tarihseldir".²⁶ "Antropolojik yer", tarih içinde dönüşür ve bünyesinde anıları taşır. Böylece, zihnimizde, bu anılarla yer eder.

25 Augé, bkz. bu kitap s. 76.

26 Augé, bkz. bu kitap s. 60.

Mimarlık Pratiğinde Yok-yerler

Mimarlıkta *yer* kavramı, kısaca, mimari bir mekân ya da mekânlar topluluğunun bulunduğu alanın karşılığı olarak kullanılır. Mimarlık, doğası gereği, bulunduğu yerin koşullarına bağlıdır. Yerin koşullarını doğal ve yapısal çevre kadar bulunduğu çevrenin sosyo-kültürel ve ekonomik yapısı da belirler. Yer, arazinin biçimi, (varsa) çevresindeki kent morfolojisine ait veriler, topografik özellikler, bitki örtüsü ve diğer niteliklerin toplamından fazlasıdır. Burada mekânın tarihi ve toplumsal verileri kapsayarak yere dönüştüğü söylenebilir. Yerin bağlantılı olduğu pek çok konu vardır: Yerleşiklik, ikamet, toplum, süreklilik vb. Yer, insan ilişkileri çerçevesinde düşünüldüğünde tarih boyunca hep paylaşım ile ilişkili olmuştur. Bu özellikler geleneksel toplumlarda korunurken, modernleşen toplumlarda küreselleşme, teknoloji, hız gibi kavramların gündelik yaşamın merkezine yerleşmesi sonucunda toplumsal bağlar zayıflar ve yer kavramına bakış açısı değişmeye başlar. Buna göre, her tanımlanabilir boşluk mekân olarak adlandırılmadığı gibi her toprak parçası da yer değildir.

Mimarlıkta yerin önemi üzerine düşünen Holl'e göre, mimarlığı diğer yaratıcı etkinliklerden ayıran en önemli nitelik «bir yerin ayrılmaz bir parçası» olmasıdır. Holl mimarlık ürününün film, resim, müzik gibi farklı yerlerde birçok kez var olma imkânının olmadığını vurgular.²⁷

Aslında güzel sanat eserleri de geleneksel dünyada bulundukları yere aittirler, ancak modernleşme sonrasında yerden bağımsız üretilebilir ve dolaşıma girebilir hale gelirler. Örneğin, modern öncesi dünyada tasvir sanatı, mimariyle bütünleşiktir. Köksal'a göre, "Kutsal Kitap'tan bir sahnenin betimlendiği mozaik ya da fresko, bir Aziz'i gösteren vitray, Kuran'dan bir ayetin yazılı olduğu çini, hem içinde yer aldıkları mekânsal bağlamın anlamını üreten ve o bağlamla anlaşılan öğeler olarak vardır, hem de doğrudan o yerin (o yapının) koparılamaz fiziksel parçası olarak".²⁸ Ancak Rönesansla birlikte resmin çerçevelenmesi resim sanatının mimarideki

27 Güzer, C. Abdi, "Modernizmin Yerellikle Uzlaşma Arayışı: Holl", *Steven Holl, Çağdaş Dünya Mimarları Dizisi*, Boyut yayın, İstanbul, 2000, s. 53-60.

28 Köksal, "Bu Mekân Artık Bu Yer Değil" başlıklı yazısında resim, heykel, müzik ve tiyatrodan örnekler vererek güzel sanatların mimari ve yer ile ilişkisini ayrıntıyla tartışır. Bkz. Köksal, s. 70. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

yerinden kopmasına sebep olur. Benzer durum heykel sanatı için de geçerlidir. Ortaçağ'da heykel, Panofsky'nin de belirttiği gibi, yapıya eklenmiş bir öge değil, mimari kütlelerin işlenmiş bir parçasıdır.²⁹ Daha sonra, kaide üzerinde sergilenmesiyle meydanlara, parklara, bahçelere yerleştirilmeye başlanmıştır. Hatta tiyatro da Ortaçağ'da sokakta olan yerini kaybederek Rönesans sırasında İtalyan sahnesine taşınmıştır. Bu süreçte mimarlık tüm sanatları bünyesinde barındıran yer olma vasfını yitirirken söz konusu sanatlar kendi özgül bilgi alanlarını inşa etmişlerdir. Bu bağlamda modernleşme süreci mimarlık ve sanatta yer kaybı, yerinden edilme, yersiz yurt-suzlaşma süreci olarak okunmaya açıktır.

Koçyiğit'e göreyse, "mimari varlıkları, insan elinden çıkan diğer varlıklar (artifakt) içinde ayırt edici kılan başlıca özelliğin bir yere sabit olma, hareketli olmama olduğunu söyleyebiliriz. Bu özellik, mimari varlıklar için o derece içkindir (mündemiç) ki herhangi bir mimari varlıktan bahsetmek belirli bir yerden bahsetmek, herhangi bir mimari varlığı tasarlamak belirli bir yeri tasarlamak anlamına gelir".³⁰ Mimari ürünler fiziken bulundukları yerle ilişkilenmek zorunda olsalar da -Holl'un anlayışından ve Koçyiğit'in ifadesinden farklı olarak- günümüzde tasarlanış ve kullanılış biçimleriyle yersizleşmektedirler.

Mimarlık tarihine bakıldığında, mimarlığın mekân yaratma ile ilgili olduğu konusunda çok az görüş ayrılığı olduğu görülür. Ancak günümüzde, bu yaratılan mekânlar gerekli fiziksel koşullara sahip olsalar da yine de *yere ait olma hissini* uyandırmayabiliyor. Nesnel ihtiyaçlarımızı diğer mekânlar gibi karşılıyor, ancak *nerede* olduğumuz sorusuna kendine özgülükleriyle cevap üretmiyorlar. Bunun nedenleri arasında, mekânın bulunduğu yer ve bağlamdan kopması; tüketimi temel hedef haline getiren anlayışa bağlı olarak niceliksel değerlerin ön plana gelmesi; hızlı kullanım sonucunda mekânın tanımında bulunan *eylemleri sürdürmenin* yaşanmaması ve aidiyet geliştirilememesi sayılabilir. Bu gelişimi anlatmak için üretilen pek çok farklı kavram var. Önerilen ve belli ölçülerde yaygınlaşıp kullanılanların başlıcaları şunlar: Geçiş mekânları³¹,

29 Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Les Editions de Minuit, 1975, s. 111.

30 Gökhan Koçyiğit, «Mimarlıkta Yeri Savunmak», *tasarım+kuram dergisi*, MSGSÜ yayını, İstanbul, (yayma hazırlanıyor).

31 "Geçiş mekânları" yapılar arasındaki geçitleri ya da içlerindeki hol, koridor gibi dolaşım alanlarını çağrıştırmak için kullanılır. Kültürel ve Sosyal Bilimler Dergisi - https://rantey.org

transit mekânlar³², geçici olarak kullanılan mekânlar³³, kısa süreli olarak kullanılan mekânlar³⁴, hiç-mekân, mekân olmayan, kimseye ait olmayan mekânlar, yer-olmayanlar³⁵, yok-mekân³⁶, yer olmayan mekânlar, herhangi-bir-yer³⁷, hiçbir yer, yer dışı, yerin kaybı³⁸, yersizlik, yersizyurtsuzlaşma, *atopos*³⁹, yok-yer⁴⁰...

Modernleşme ile birlikte yer ve özne ilişkisindeki ayrışma, yersizlik duygusu, geleneksel dünyada bireyin bulunduğu yer ve oradaki insanlarla ilişkisinin kopuşu, süreklilik, aşinalık ve güven hislerini de azaltır. Bu yersizleşme, herhangi bir yerde/ hiçbir yerde bulunma hissini- diğerleri ile karşılaştırdığında- en azından “şimdilik” en iyi anlatan kavram olduğu için yok-yer kavramı ufuk açıcıdır.

Ibelings, yok-yeri meydana getiren süreci mimarlık disiplini

32 İngilizce’de “*transit places*”. Transit kelimesi geçiş, akış anlamında kullanılmaktadır. Sözlükteki karşılığı “bir yerden, dinlenmeden, beklemeden, durmadan geçme”dir. Bu kavramla anlatılmak istenen, mekânın içinde bir noktadan diğerine geçiş kadar gündelik yaşamdaki geçişlerdir. Transit kavramının vurgulanmasının nedeni yersizleşme olgusunun yaygın olarak gözlenebildiği alanların başında terminaller gibi ulaşım mekânlarının gelmesidir.

33 İngilizce’de “*transitory places*”. “Geçici mekânlar” kullanıldıktan sonra sökülüp kaldırılabilen yapılardır.

34 “Kısa süreli olarak kullanılan mekân” tanımı ise kullanımdaki hızı anlatmamakta ve bekleme mekânları gibi bazı örnekleri dışlamaktadır.

35 “Yer-olmayan”, 1997 yılında kitabı Türkçe’ye çeviren Turhan Ilgaz tarafından kullanılmıştır. *Yer-olmayan*’daki “-ma” eki anlamı olumsuzlaştırır. Ancak Augé’nin kavramsallaştırdığı konunun ifadesi olan *yok-yer* bir olumluluk-olumsuzluk ilişkisini değil, yere atfedilen değerlerin bulunmadığı fiili durumları tanımlar; yerin fiziksel özelliklerinin mevcut olmasına rağmen geleneksel dünyaya ait antropolojik nitelikleri yoktur.

36 “*Non-Lieu*” kavramının yanlış tercümesidir, çünkü “*non-lieu*”, mekân kavramını değil yer kavramını sorunsallaştırır.

37 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. A. Akay, Bağlam yayıncılık, İstanbul, 1990; Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2*, çev. A. Akay, Bağlam yayıncılık, İstanbul, 1993.

38 Norberg-Schulz, “*loss of place*” kavramını şu şekilde tanımlar: “İnsanın bireyselliğini ve aidiyetini deneyimleyeceği mekânların, ortak yaşama yer sağlayan kent boşluklarının, yer ve gök arasındaki ilişkinin kaybolması.

39 Eisenman, “Blue Line Text” başlıklı yazısında mimarlıkta “arada olan” üzerine düşünürken “*atopos*” ifadesini kullanır. “Eğer mimarlık, geleneksel olarak yer fikri olan *topos* hakkındaysa, arada olmak “*atopos*”un, *topos* içindeki *atopyanın* aranmasıdır. Eisenman *atopos*’lara örnek olarak modern Amerikan şehirlerini gösterir. Peter Eisenman, “Blue Line Text”, *Architectural Design*, 1988, cilt 58, sayı 7/8, s. 6-9.

40 “*Non-Lieu*” kelimesinin Türkçe karşılığı olarak bu kitapta *yok-yer* tercih edilmiştir, çünkü *yer* kavramı varlığın dünya ile ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. *Yok-yer*’de tartışılan ise konum ya da mekânın fiziksel boyutu değil, kavramsal boyutu ve insanın yerle olan ilişkisinin *yok* olmasıdır. *Yok* kelimesi burada bir ön ek haline getirilmiş, yeri yer yapan niteliklerin yokluğunu belirtmek için kullanılmıştır. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

açısından, *Supermodernism, Architecture in the Age of Globalization*⁴¹ (Süpermodernizm, Küreselleşme Çağında Mimarlık) isimli kitabında şöyle anlatır: “1990’lı yıllardan beri gerçekleştirilen proje ve binaların büyük bir miktarı, soğukluk, düz bir görünüm ve kendilerine bir anlamın atfedileceği her türlü denemeyi başarısızlığa uğratan ve çevreleri ile özel hiçbir bağ kurmayan bir soyutlama ile karakterize olmaktadır. Bu, yalnızca hiç düşünülmeden gerçekleştirilen yapılar da değil, yetkin tasarımcıların mimarilerinde de geçerlidir”.⁴² Ibelings’in bu mevcut durum tespiti Augé’nin kavramına nüfuz etmemize yardımcı olur.

21. yüzyılın başında geçerli olan tek anlayışın süpermodernizm olduğu söylenemez. Ancak, sürekli yenilenen teknolojinin kullanıldığı, çevresine dair bir bakış geliştirmeyen, küresel, tarafsız, nötr, tanımsız, genel, hatta alelade gibi sıfatlarla nitelenebilecek yapıların sayısı giderek artıyor. Bu mimari yaklaşım, biçimcilikten uzak duruyor; sembolik değil. Hemen hemen tek renkli, sade, temel geometrik formların kullanıldığı görülüyor. Genellikle kapalı ve yalın cepheleri bu mimarlığa anonimlik kazandırıyor. Bu homojenleşme, hijyen ve pürifikasyon aniden ortaya çıkmıyor, kısmen modernizmin sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Modern sonrası dünyanın bu mekânları hep yeni kalmak zorunda adeta, kendi içinde bitmiş, işlevsel olarak tanımlı, kusursuzlaştırılmış sınırları olacak şekilde tanımlanıyorlar.

Süpermodernizm, yapıların kendi başlarına yeterli olduğu, hiçbir şey taşımak zorunda olmadığı alternatif bir yaklaşım üretir. Aslında bu yapılar kendileri dışında hiçbir şeye referans vermeden, zihne herhangi bir çağrı yapmadan, mekânın doğrudan algılanmasını öncelikli kılmaktadır. Bu, mimari bir yaklaşım olarak süpermodernizme sanallikle bütünleşme, beden merkezli sistemden algı ve deneyim merkezli bir sisteme doğru yaklaşıma olanağı verir. Ibelings’in de belirttiği gibi “...şeffaflığın ve hafifliğin, biçim ve ışığın, mekânın ilk algılanışı herhangi bir mesajın iletilmesinden çok daha önemlidir”.⁴³ Süpermodernizm -bir dönem modernizmin olduğu gibi- sınırsız ve tanımsız mekân ideali, iletişim ve ulaşım teknoloji-

41 Kitabın orijinali İngilizce’dir. Bu çalışmada şu çevirisi kullanılmıştır: Hans Ibelings, *Supermodernisme, L’Architecture à l’ère de la globalisation*, trad. Vincent Brunetta, NAI publishers, Rotterdam, 2003.

42 Ibelings, s. 143.

43 Ibelings, s. 143. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lerinin fiziksel olarak özgürleştirici yapısı sayesinde mimarlar için yeni bir model haline gelebilmektedir.

Artık postmodernizme ait, önceden varolanın güzel ve değerli olduğu ve temiz bir başlangıçtan ahlaken daha doğru olduğu fikri değişmiştir. Modernleşme sürecinde olduğu gibi tekrar *tabula rasa* üzerine mekânlar oluşturulmaya başlanmıştır. Geçmiş artık yeni yapılar için doğal bir başlangıç noktası değildir. Onun yerine, yeni mimarlık, kullanımın değişeceği ve kullanıcıların geçici olduğu beklentisi ile yaratılır. Bu nedenle, farklılıkların göz ardı edilmesi, mekânların tekdüzeleşmesi ve kimlik sorunuyla karşı karşıya kalır. Yapısal çevredeki homojenleşme eleştirilen en temel noktadır.

Ibelings'e göre, özellikle 1995 yılından sonra, süpermodernizmde iki mimari eğilim belirmiştir: "Bir tarafta, özellikle Rem Koolhaas, Herzog & de Meuron, Jean Nouvel, Toyo Ito ve başka pek çok çağdaş tasarımcının çalışmalarında görülen bir süpermodern arkitektonik estetik vardır. Diğer tarafta, süpermodernizm, belirsiz bir biçimde, pek çok durumda yer nosyonunun erozyona uğramasına etkisi olan yapısal çevredeki çağdaş dönüşümlerden açığa çıkanları göstermektedir". İlk kategorideki binalar yapım niteliklerinin yüksekliğiyle dikkat çekerler, bir nirengi, hatta çekim noktası oluştururlar. Böylece, amaçları bu olmasa bile, dolaylı olarak yere anlam katarlar. İkinci kategoride yer alanlar ise genel görünümle ve sıradanlıklarıyla aslında her yerde bulunabilecek binalardır: "Tarihe ve coğrafyaya referanslar veren konulu Las Vegas gazinoları, tarihi gerçeklik telkin eden alışveriş merkezleri, korunmuş bir kasabadaki hayatın yanılısamasını yaratmaya çalışan tatil yerleri."⁴⁴

Buradan tekrar Augé'nin kavramının açtığı imkâna dönülebilir: Gerçekten, antropolojik bakış açısından yapılan geleneksel ve modern kullanım arasındaki ayrımın fiziksel karşılığını mimari ürünlerde gözlemek olasıdır. Augé'ye göre yok-yerler, insanların ve malların (metaların) hızlandırılmış dolaşımı için zorunlu mekânlardır; "ekspres yollar, köprülülük kavşaklar, hava alanları olabildikleri kadar taşıma araçlarının kendileridir... ya da büyük alışveriş merkezleridir".⁴⁵ Bu örneklerle -özellikle bir tema çerçevesinde tasarlanan- kapalı yerleşmeler de eklenebilir.⁴⁶

44 Ibelings, s. 10-11.

45 Augé, bkz. bu kitap s. 48.

46 Aykut Köksal, "Yitirilen Güvenlik Duygusu ve Kapalı Yerleşmeler", *Karşı Notlar*, Mimarlık, Kent ve Sanat Yazıları 2, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2009, s. 134-137.

Augé'ye göre, "yok-yerler *dönemin ölçüsüdürler*". Yazar bu tanıma "hava, demir ve karayollarını ve devingen mekânlar denilen taşıtları (uçaklar, trenler, arabalar), havalimanlarını, uzay uçuşları için hazırlanmış gar ve istasyonları, büyük otel zincirlerini, eğlence parklarını..."⁴⁷ dahil etmektedir. Diğer bir deyişle, mekânlarla yok-yerler arasındaki farklılık, yerin mekânla olan karşıtlığından geçmektedir.

Günümüzde, havalimanları, hipermarketler, benzin istasyonları, otoyollar vb. mekânlar kısa süreli kullanım mekânlarına örnek olarak verilebilir. (Ancak, yersizleşme transit kullanılan mekânların yanı sıra, yerle ilişki kurmayan büyük alışveriş merkezlerinde [mall'lar], turizm tesislerinde [otel zincirleri], otoparklarda ve benzeri mekânlarda görülür). Bu mekânların bir önemli özelliği büyüklükleridir. Yapılar parsel, hatta ada ölçeğinin dışındadırlar. İçlerindeki yaşantı yapıların çeperlerinden bağımsızdır. Koolhaas'm ifadesi ile "büyüklükte, çekirdek ve kılıf arasındaki uzaklık o kadar büyüktür ki, cephe artık içeride olanları yansıtamaz. Hümanist dürlürlük beklentisi yok olur; iç ve dış birbirinden bağımsız iki proje haline gelir".⁴⁸

Bize tanıdık "yer hissi"ni vermek üzere tasarlanan Hilton gibi otel ya da Starbucks gibi kafeterya zincirleri, fiziksel olarak yerden bağımsız oldukları için aşinalık hissine rağmen yok-yerlerdir. Buralarda görülen, mekânsal aynılıktır. Yapılar bulundukları yerin koşullarından bağımsız, her yerde tekrar eden biçimdedir. Yeri yalnızca fiziksel gerçekliğine indirgeme, mekânları, içinde bulundukları dönemin ekonomik beklentilerine uygun şekilde, tekrar tekrar üretilebilir ve tüketilebilir bir meta haline de getirir.

Epilog: Yok-yerlerle Düşünmenin İmkânları ve Sınırları

Augé'nin mimari mekânlara geçerken dokunan ama temelde antropolojik bir dönüşümü tarif eden kavramı günümüz mimarlığı üstüne düşünmek için nasıl operasyonel hale getirilebilir? Diğer bir

47 Augé, bkz. bu kitap s. 75.

48 Rem Koolhaas, Bruce Mau, S,M,L,XL, *Small, Medium, Large, Extra-Large*, Office for Metropolitan Architecture, 010 Publishers, Rotterdam, 1995. Rem Koolhaas, "Büyüklük", çev. Zeynep Onen, *Mimarlık*, sayı 272, 1996, s. 20-26. <https://rantey.org>

deyişle, bir mimar gözüyle bir antropoloji yapıtını okumak bize ne kazandırır?

Yok-yer, yerin olumsuzu değildir. Augé kitabında bu kavramı kendi değer yargıları üzerinden mahkûm etmez. Bir etnolog titizliğiyle fiili bir durum tespiti yapar. Zira yok-yerler, içinde bulunduğumuz dünyanın toplumsal ve mimari bir gerçekliğidir. Kişisel beğenimize uygun mekânların yere ait olduğunu söyleme, diğerlerini yok-yerleşme ile “suçlama” aracı değildir. Zira yerle kurduğu ilişkiyi sorunsallaştırmayan kaliteli mimarlık ürünleri olduğu gibi tersi de mümkündür. İkisi de çevremizde eşzamanlı olarak yer alır. Bu bağlamda ikisi birbirinin karşıtı değil, tamamlayıcısı olarak düşünülebilir.

Augé, meseleye antropolojik açıdan yaklaşır; yer/yok-yer ikiliğini, mekânın sembolik ve toplumsal kapasitesini tasvir etmek için kullanır. Ancak, yerin “iyi”, yok-yerin “kötü” olduğu gibi öznel bir yorum yapmaz⁴⁹: “yer ve yok-yer, birer kaçıcı kutupsallıktır daha çok: Birincisi hiçbir zaman tümüyle silinmemiştir, ikincisi kendini hiçbir zaman tümüyle gerçekleştirmez –kimlik ile ilişki arasındaki tartışmalı oyunun durmadan ve yeniden yazılması için her seferinde silinen parşömenler gibidir bunlar”⁵⁰. Yer tümüyle yok-yere evrilmemiştir. Yer kaybolmamıştır.

Augé’ye göre, yok-yerlerde, kimliğiniz size anonimliğinizi garanti eder: “Bir havalimanında 50.000 kişi olabilir; ancak birbirleriyle hiçbir ilişki geliştirmek zorunda değildirler. Dört kasabaya aynı uzaklıkta konumlanmış bir süpermarket mükemmel bir yok-yerdir; ancak kasabaların gençleri orada buluşup orayı bir yer haline getirebilirler”. Bu ve benzeri örnekler yerle kurulan ilişkinin bireyin deneyimine bağlı olduğunu gösterir.

Corinne ve Paquot ile yaptığı bir röportajda⁵¹, Augé, “yok-yer” teriminin, tüm mekânları kapsamadığını ancak dünyada hızla yayılan iletişim, ulaşım, tüketim mekânlarına dikkat çektiğini ve “ampirik bir değeri” olduğunu söylemektedir. Augé röportajında, kelimelerle oynamasına izin verdiği için kullandığı “yok-yer” teriminin kendi beklentisinin de üzerinde yaygınlaştığını; bunun da

49 Martin Corinne, Thierry Paquot, “L’invité: Marc Augé”, *Revue Urbanisme*, sayı 337, temmuz-ağustos, 2004, s. 73-80.

50 Augé, bkz. bu kitap s. 75.

51 Corinne, Paquot, s. 78. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

-kaçınılmaz olarak- başlangıçta hedeflenenden fazla sayıda yorumu neden olduğunu da belirtmektedir. Ancak, bazı mekânların yer, diğerlerinin yok-yerler olduğuna dair kesin bir ayırım ya da ideal bir tanım yapmamaktadır; çünkü bazı insanlar için yer olanın, diğerleri için yok-yer olabileceğini göstermek olasıdır. Toplumsal boyutuna bakıldığında, yok-yer, “mutlak yalnızlığın olduğu ya da kendiliğinden davranışları kodlayan hiçbir toplumsal ilişkiyi belirlemeyen mekânlar anlamında kullanılmaktadır”.

Her ne kadar öyle düşünmek kafamızda canlandırıp resmetme kolaylığı sağlasa da, yok-yerler belli bir bina tipolojisiyle sınırlandırılmaz. Modernleşme ile ortaya çıkan işlev ayrışmasına bağlı bina tipleri otomatik olarak yok-yer olarak değerlendirilemez. Zira bir kişinin yok-yer olarak ifade ettiği mekân içinde diğeri kendine var olma alanı yaratıp ilişkiler kurabilir. Yerlerin içleri boşalarak yok-yerlere dönüşebildikleri durumlar olduğu gibi yok-yerlerde ilişkilerin gelişip ‘yer’leştiği durumlar da vardır. Augé ikinci durum için havaalanında çalışanları örnek gösterir. Yok-yerler aslında istisnalarını kendi içlerinde barındırırlar.

Her ne kadar günümüzün mimari yayınları izlendiğinde *mekân* kavramının yaygın olduğu görülse de hâlâ mimari arayışlarını *yer* kavramı üzerinden sorunsallaştıran mimarlar vardır. Ancak çoğunluk *yer* kavramına özel bir değer atfetmeksizin, konuyu vaziyet planı verileri ya da çevre verileri bilgisine indirgemektedir. *Yer* kavramını “eskide kalmış”, *yok-yer*’i ise “yeni yer” olarak küreselleşen dünyanın kaçınılmaz sonucu kabul etmek ise eleştirel bakış açısı geliştirme arayışlarında fakirleşme yaratacaktır. Onun yerine, mevcut mimari pratiklerle *yok-yer* kavramının imkân ve sınırlarını birlikte düşünmek çok daha verimli gözükür. Augé’nin çalışması mimarlara kendi faaliyetlerinin mevcut toplumsal dönüşümlerden bağımsız olmadığını, kavramsal düşünmenin de bir lüks değil, ihtiyaç olduğunu hatırlattığı için de önemlidir.

Yok-yerler
Üstmodernliğin
Antropolojisine Giriş

Öndeyiş

Pierre Dupont, arabasına binmeden önce bankamatikten bir miktar para çekmek istedi. Makine, kartını kabul etti ve bin sekiz yüz frank çekmesine izin verdi. Pierre Dupont 1800 yazan tuşa bastı. Makine birkaç saniye beklemesini bildirdi; sonra da kartını geri almayı unutmamasını hatırlatarak saptanan tutarı teslim etti. Pierre Dupont paralarını cüzdanına yerleştirirken makine, “Ziyaretiniz için teşekkür ederiz” ifadesiyle işlemi sona erdirdi.

Havaalanına kadar kolayca geldi: Pazar sabahları 11 numaralı otoyoldan Paris’e inmek sorun olmuyor. Girişte beklemek zorunda kalmadı, Dourdan gişelerinde ödemeyi kredi kartıyla yaptı, Paris’i çevre yolu boyunca dolaşp 1 numaralı otoyoldan Roissy’ye ulaştı.

İkinci bodrumda (J koridoru) arabasını park etti, park kartını cüzdanına koydu, sonra da aceleyle Air France’ın bilet kontrol gişelerine yöneldi. Elindeki (tam yirmi kilo gelmiş olan) valizden kurtulmak onu hafifletti, biletini yer hostesine uzatıp, mümkünse sigara içenler bölümünününde ve koridor tarafında bir koltuk rica etti. Sessiz ve güler yüzlü hostes bir süre bilgisayara baktıktan sonra, bir baş işaretiyle bu isteğini onayladı; ardından, biletini ve biniş kartını verdi. “Biniş, B kapısından saat 18’de” diye de belirtti.

Duty-free’den biraz alışveriş yapabilmek için polis denetiminden erken geçti. Bir şişe konyak (Asyalı müşterilerine Fransa’dan bir armağan) ve bir kutu puro (kendi tüketimi için) satın aldı. Faturayı, kredi kartıyla birlikte özenle yerleştirdi.

Bir süre lüks vitrinlere –mücevherler, giysiler, parfümler- göz gezdirdi; kitapçada durup basit bir kitap –gezi, serüven, casusluk- seçmeden önce birkaç dergi karıştırdı, sonra da sakince gezintisini sürdürdü.

Bir yandan bagajından kurtulmuş olmanın, bir yandan da içten içe, kimliğini gösterip biniş kartını cebine attıktan sonra, şimdi artık “işlemlerini tamamlamış ” olarak olayların devamını beklemekten başkaca bir işi kalmadığından emin olmanın verdiği özgürlük duygusunun tadını çıkarıyordu. “Artık baş başayız, Roissy!”: Bugün metruk arazilerin, geniş alanların ve santiyelerin belirsiz çekiciliğinin

den bir şeyler barındıran köşeleri, birbirinden habersiz binlerce bireysel güzergâhın kesiştiği aşırı kalabalık yerler, adımların birbirine karıştığı gar peronları ve bekleme salonları, serüvenin hâlâ ayakta kalmış olabilirliğinin, “olacakları görmek”ten başkaca bir şeyin beklenmediği duygusunun kaçak bir şekilde duyumsanabildiği bütün bu rastlantı ve karşılaşma yerleri oluşturmuyor muydu?

Yolcular uçağa sorunsuzca bindiler. Biniş kartında Z harfi bulunan yolcuların en son binmeleri istendiğinde, X ve Y harflerini taşıyan kart sahiplerinin biniş kapısının çevresindeki hafif ve gereksiz itişmelerini eğlenceyle izledi.

Uçağın kalkmasını ve gazetelerin dağıtılmasını beklerken havayolu şirketinin dergisini karıştırdı ve parmağıyla izleyerek yolculuğun muhtemel güzergâhını tasarladı: Heraklion, Larnaka, Beyrut, Dahrân, Dubai, Bombay, Bangkok –göz açıp kapayana kadar dokuz bini aşkın kilometre ve zaman zaman güncel haberlerde kendilerinden söz ettiren birkaç isim. Uçakta satılan vergiden muaf ürünlerin tarifesine (*duty-free price list*) göz attı, uzun yol uçuşlarında kredi kartlarının kabul edildiğini teyit etti, firmasının akıllı cömertliği sayesinde yararlandığı “*business class*”ın avantajlarını hoşnutlukla okudu (“Charles de Gaulle 2 ve New York’taki Le Club salonları, dinlenmenize, telefon ve faks hizmetlerinden yararlanmanıza ya da bir Minitel kullanmanıza imkân vermektedir... Kişiye özel bir karşılama ve sürekli bir özenin dışında, uzun yol uçuşlarında kullanılan yeni *Espace 2000* koltukları daha geniş, arkalıkları ve başlıkları ayrı ayrı ayarlanacak şekilde tasarlanmıştır...”). Bir süre dikkatini *Espace 2000* koltuğunun dijital göstergeli kumanda tablosuna yöneltti, sonra yeniden derginin ilanlarına dalarak birkaç yeni uzun yol aracının aerodinamik profiline, uluslararası bir zincirin biraz şatafatlı bir şekilde “uygarlık yerleri” olarak sunulan büyük otellerinin (“palas olmadan önce saray olan” Marakeş’teki, Mamunya, “XIX. yüzyılın ihtişamının bütün canlılığını koruyan” Brüksel’deki Métropole) fotoğraflarına beğeniyle baktı. Sonra koltuğuyla aynı adı taşıyan bir aracın ilanına rastladı: Renault Espace: “Günün birinde, mekân [*espace*] ihtiyacı kendini hissettirir... Hiç haber vermeden kavrayıverir bizi. Bir daha da hiç bırakmaz. Kendine ait bir mekânın karşı koyulmaz tutkusu. Bizi uzaklara götürecek hareket eden bir mekân. Her şeyin elinizde kalması bulunsaydı ve hiçbir şeyin eksik

olmayacağı...” Sonuç olarak tıpkı uçaktaki gibi. İlan, hoş bir şekilde, “Şimdiden mekân sizin içinizde... Yeryüzünde asla Mekân’ın [*Espace*] içinde olunduğu kadar rahat olunmadı” diye bitiyordu.

Artık havalanıyorlardı. Afrika’dan “mitlerin beşiği” ve “büyünün ve büyücülerin kıtası” diye söz ederek başlayan, “ırmağın efendisi hipopotam” konulu bir makaleye birkaç saniye ayırıp, Bolonya ile ilgili bir röportaja (“İnsan her yerde âşık olabilir, ama Bolonya’da kente âşık olunur”) şöyle bir göz attıktan sonra derginin kalan sayfalarını daha hızlı bir şekilde karıştırdı. Renklerindeki çarpıcılıktan dolayı, dikkati bir an için Japon kaynaklı bir *videomovie* hakkındaki İngilizce bir ilana takıldı (“*Vivid colors, vibrant sound and non-stop action. Make them yours forever*” *). Trenet’nin bir nakaratı, öğleden sonra otoyolda gelirken arabanın radyosunda duyduğundan beri sık sık aklına geliyordu; kendi kendine nakaratın “fotoğrafa, gençliğimin yaşlı fotoğrafına” yaptığı göndermenin, çok geçmeden ileriki kuşaklar için hiçbir anlam taşımayacağını düşündü. Sonsuza kadar şimdinin renkleri: dondurucu kamera. Visa kartı için hazırlanmış bir ilan onu tümüyle rahatlattı (“Dubai’de ve yolculuk ettiğiniz her yerde kabul edilir... Visa kartınızla güven içinde yolculuk edin”).

Birkaç kitap tanıtımına üstünkörü göz attı ve meslekten gelen ilgiyle, *Euromarketing* başlıklı bir kitabı özetleyen yazıda bir süre oyalandı: “İhtiyaçların ve tüketim davranışlarının türdeşleştirilmesi işletmenin yeni uluslararası ortamını belirleyen baskın eğilimler arasında yer alıyor... Küreselleşme fenomeninin Avrupa’daki işletmeler üzerindeki yansımalarının incelenmesinden başlayarak, bir *euromarketing*’in içeriği ve geçerliliği üzerine ve uluslararası *marketing* ortamının öngörülebilir gelişmeleri üzerine, çok sayıda sorun tartışıldı”. Tanıtım yazısı, “olabildiğince standartlaştırılmış bir karışımın gelişimine elverişli koşullar” ve “bir Avrupa iletişiminin mimarlığı”ndan söz ederek sona eriyordu.

Pierre Dupont, hafifçe düşlere dalmış bir halde dergiyi yerine bıraktı. “*Fasten seat belt*” ** yazısı sönmüştü. Kulaklıklarını ayarladı, 5. kanalı seçti ve kendini Joseph Haydn’ın 1 numaralı Do majör konçertosunun *adagio* bölümüne bıraktı. Birkaç saat boyunca (Akdeniz’i, Hint Okyanusu’nu ve Bengal Körfezi’ni aşma süresi), nihayet yalnız kalacaktı.

* “Canlı renkler, çarpıcı ses ve durmayan etki. Sonsuza dek sizin olsun”. [ç.n.]

** “Kemerlerinizi bağlayın” ifadesi. *Öndeyiş* Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Yakın ve Öte

Yakın'm antropolojisinden giderek daha çok söz ediliyor. 1987'de, Halk Sanatları ve Gelenekleri Müzesi'nde yapılan ve bildirileri 1989'da *Öteki ve Benzer* başlığı altında yayımlanan bir kolokyum ("Toplumsal Antropoloji ve Fransa'nın Etnolojisi"), öte'nin ve bura'nın etnologlarının ilgi alanları arasındaki yakınsamaya işaret ediyordu. Kolokyum ve kitap, açık bir şekilde, 1982 yılındaki Toulouse kolokyumunda ("Fransa'daki Etnolojinin Yeni Yolları") ortaya atılan ve bazı kitaplarda ya da dergilerin özel sayılarında geliştirilen düşünümlemelerin devamı içinde yer alıyordu.

Bununla birlikte yeni ilgi ve araştırma alanlarına ve daha önce rastlanmamış yakınsamalara ilişkin saptamaların, çoğu zaman olduğu gibi, kısmen de olsa bazı yanlış anlamalara dayanması ya da bazı yanlış anlamalara yol açması da mümkündür. Yakın'ın antropolojisi üzerine bu düşünümlemelerden önce bazı noktalara dikkat çekmek tartışmanın selameti için yararlı olabilir.

Antropoloji, her zaman, bura ve şimdi ile ilgilidir. Sahada çalışan etnolog herhangi bir yerde bulunan (bu yer, onun o anki bura'sıdır) ve bizzat o anda gözlemlediği ya da duyduğu şeyi betimleyen kişidir. Elbette daha sonra yaptığı gözlemin niteliği, ürettiği metni yönlendiren niyetleri, önyargıları ya da başka etmenler hakkında şüphe duyulabilir: Yine de her etnolojinin mevcut bir güncelliğin doğrudan bir tanıklığını önvarsaydığı olgusu değişmeden kalır. Başka tanıklıklara ve kendininkinden başka saha çalışmalarına çağrıda bulunan kuramcı antropolog, yorumlamaya uğraşacağı dolaylı kaynaklara değil, etnologların tanıklıklarına başvurur. Hepimizin zaman zaman olduğumuz *arm chair anthropologist** bile, bir belgeyi derinlemesine inceleyen tarihçiden farklıdır. *Murdock files*'da** araştırdığımız olgular iyi ya da kötü gözlemlenmişler, hem de "ikinci derecedeki" antropolojinin de

* "Koltuğunda oturan antropolog". Saha çalışması yapmayan, masa başında çalışanları belirtmek için kullanılan bir deyim [ç.n.].

** Amerikalı antropolog George Peter Murdock, kısaca '*Murdock's Files*' olarak bilinen '*Human Relations Area File*' isimli geniş bir etnografik araştırma yapmıştır. Özeti 1954 yılında yayımladığı *Outline of World Ethnology* kitabında bulunabilir. <http://www.humanrelationsarea.org>

kullandığı başka değişkenlere (evlilik, soy zinciri, miras kuralları) göre gözlemlenmişlerdir. Sahanın doğrudan gözlemlenmesinden uzaklaştıran her şey antropolojiden de uzaklaştırır; antropolojik ilgiler besleyen tarihçiler antropoloji yapmazlar. “Tarihsel antropoloji” ifadesi en azından muğlaktır. “Antropolojik tarih” ifadesi daha uygun görünüyor. Simetrik ve tersten bir örneği, antropologların, örneğin Afrikacı antropologların tarihe, özellikle de sözlü geleneğe takılıp kalmış olan tarihe yaptıkları zorunlu başvuruda bulmak mümkün olabilirdi. Hampaté Ba’nın, Afrika’da her ölen ihtiyarın “yanan bir kitaplık” olduğunu belirten kalıplaşmış sözünü herkes bilir; ama bilgi veren, ihtiyar olsun ya da olmasın, kendisiyle tartışılan ve geçmişten ziyade geçmiş hakkında ne biliyor ve düşünüyorsa ondan söz eden kişidir. O, anlattığı olayın çağdaşı değildir, ama etnolog sözcelemeden ve sözcelemeden çağdaşıdır. Bilgi verenin sözü, geçmiş için olduğu kadar şimdi için de geçerlidir. Tarihsel ilgileri olan ve olması gereken antropolog, bu yüzden, *stricto sensu* bir tarihçi değildir. Bu noktaya işaret etmesinin tek amacı, izlenen yolları ve nesneleri belirtmektir: Ginzburg, Le Goff ya da Leroy-Ladurie gibi tarihçilerin yaptıkları çalışmaların antropologlar için çok büyük bir önem taşıdıkları apaçıktır, ama bunlar yine de tarihçilerin çalışmalarıdır: Geçmişle ilgilidirler ve belgelerin incelenmesinden geçerler.

İşte “şimdi” için söylenebilecek olanlar bunlar. Gelelim “bura”-ya. Elbette, Avrupalının, Batılının “bura”sı, bütün anlamını, İngiliz ve Fransız antropolojilerinin ayrıcalık tanıdığı, eskinin “sömürge-si”, bugünün “azgelişmiş” olan uzaktaki öte’ye göre kazanmaktadır. Ama “bura” ve “öte” karşıtlığını (İngiltere’nin iyi futbol oynadığı dönemlerde düzenlediği futbol maçlarını anımsatan -İngiltere/dünyanın kalanı- bir tür büyük paylaşım: Avrupa ve dünyanın kalanı) iki antropoloji arasındaki karşıtlığın başlangıç noktası gibi kullanabilmek, tam da daha önce sorun olan şeyin doğru olduğunu önvarysaymakla mümkündür: Yani, iki ayrı antropolojinin var olduğunu bilmekle.

Uzak sahaların kapanması nedeniyle etnologların Avrupa’ya geri çekilme eğilimine girdikleri iddiası, itirazlara açık bir iddiadır. Her şeyden önce, Afrika’da, Amerika’da, Asya’da... hâlâ birçok gerçek çalışma alanı vardır. İkinci olarak, antropoloji alanında, Avrupa üzerine çalışmaların nedenleri olumlu nedenlerdir. Burada

yokluktan yönelinmiş bir antropoloji söz konusu değildir. Ayrıca bu olumlu nedenlerin incelenmesi, bizi tam da Avrupacı etnolojinin en modernist tanımlarından bazılarının temelinde yatan Avrupa/öte karşıtlığını sorgulamaya yöneltebilir.

Yakın'ın etnolojisi fikrinin arkasında aslında bir çifte soru şekillenmektedir. İlki, bugünkü haliyle Avrupa'nın etnolojisi, uzak toplumların etnolojisi ile aynı ölçüde çok yönlü ayrıntılandırma, karmaşıklık ve kavramlaştırma iddiasında bulunabilir mi, bilmektedir. Bu soruya, Avrupacı etnologlar tarafından ve en azından geleceğe dönük bir bağlam içinde verilen cevap, genellikle olumludur. Böylece, Martine Segalen, yukarıda anılan derlemede, aynı Avrupa bölgesinde çalışmış olan iki akrabalık uzmanı etnoloğun, bundan böyle kendi aralarında, "tıpkı Afrika'daki falanca kavmin uzmanları gibi" tartışabileceklerini memnuniyetle ifade ederken, Anthony P. Cohen de, Robin Fox'un Tory Adası'nda, Marilyn Starthern'in ise Elmdon'da akrabalık üzerine yürüttükleri çalışmaların, bir yandan akrabalığın merkezi rolünü ve "bizim" toplumlarımızda kullanılmasına imkân verdiği stratejileri, diğer yandan da günümüz İngiltere'si gibi bir ülkede birlikte varolan kültürlerin çoğulluğunu ortaya koymalarının önemine işaret edebilmektedir.

Soru bu şekilde ortaya koyulduğunda, itiraf etmek gerekir ki, şaşırtıcıdır. Sonuçta kâh Avrupa toplumlarının simgeleştirme gücündeki olası bir yetersizliğin, kâh Avrupa üzerine çalışan etnologların çözümleme yatkınlığındaki bir yetersizliğin sorgulanması söz konusu olacaktır.

İkinci sorunun bambaşka bir kapsamı vardır: Çağdaş dünyaya özgü olgular, kurumlar, (çalışma, eğlence, ikamet için) toplanma usulleri ve dolaşım usulleri antropolojik bir bakışla yargılanabilir mi? Her şeyden önce bu soru, sadece Avrupa konusunda sorulmanın ötesindedir. Örneğin, belli bir Afrika deneyimi olan herkes, her küresel antropolojik yaklaşımın, kendilerini "geleneksel" ve "modern" olarak bölünmeye bırakmasalar bile, o anki güncellik tarafından uyarılan etkileşim halindeki birçok öğeyi dikkate almak zorunda olduğunu iyi bilir. Ama yine çok iyi bilinir ki, toplumsal yaşamı kavramak için bugün geçilmesi gereken bütün o kurumsal biçimler (ücretli emek, işletme, seyirlik spor, medya ...) tüm kıtalar üzerinde her geçen gün daha önemli bir rol oynamaktadır. İkinci olarak, bu soru, ~~başdaki soruya tümüyle değiştirir.~~ Söz konusu olan

Avrupa değil, ama en güncel güncelliğin en saldırgan ya da en rahatsız edici görünümleri altında, çağdaşlığın kendisidir.

Bu durumda yöntem sorununu nesne sorunuyla karıştırmamak esastır. Araştırma yöntemlerimizin denetimi içinde yer alacak gözlem birimlerini yalıtmak için ne kadar az şey yaparsak yapalım, modern dünyanın etnolojik gözleme elverişli olduğu sıklıkla (bizzat Lévi-Strauss da tarafından da birçok kez) söylenmiştir. Ve Gérard Althabe'ın (hiç şüphesiz, o dönemde, siyaset adamlarımızın düşünümlemeleri için yol gösterici olduğunu kendisi de bilmiyordu) Saint-Denis ve Nantes çevresindeki büyük toplu konut bloklarında, merdiven boşluklarına, merdivendeki yaşama attığı önem bilinmektedir.

Etnolojik araştırmanın kendine özgü zorlukları olduğu, bunların aynı zamanda onun kozlarını oluşturduğu ve de etnoloğun tanıyacağı ve onu tanıyacak bir grubun sınırlarını yaklaşık olarak çevrelemeye ihtiyaç duyduğu, saha çalışması yapmış olanların gözünden kaçmayan bir apaçıklıktır. Ama bunun birçok görünümü vardır. Yöntem görünümü, muhataplarla fiili bir temas zorunluluğu bir şeydir. Seçilen grubun temsil ediciliği başka bir şeydir: Gerçekten de söz konusu olan konuştuğumuz ve gördüğümüz kişilerin konuşmadığımız ve görmediğimiz kişiler hakkında bize ne dediklerini bilmektir. Saha çalışması yapan etnoloğun faaliyeti, baştan itibaren, bir toplum kadastrocusunun, ölçeklerle oynayan bir cambazın, daha küçük ölçekte bir karşılaştırmacının faaliyetidir: Gerektiğinde, hızlı görüşmelerle aracı evrenleri keşfederek ya da tarihçi kılığında yararlanılabilir belgelere başvurarak anlamlı bir evren kurmak için yaptakçılık yapar. Konuşmuş olduğu kişilerden konuştuğu zaman, kimden konuşmakta olduğunu ileri sürebileceğini, hem kendisi hem de başkaları için, bilmeye çalışır. Bu gerçek ampirik nesne sorununun, temsiliyet sorununun, büyük bir Afrika krallığı ile Paris banliyösündeki bir işletmede birbirinden farklı olarak ortaya çıktığını öne sürmeye izin verecek hiçbir şey yoktur.

Burada, iki noktaya dikkat çekilebilir. İlki tarihe, ikincisi antropolojiye ilişkindir. Her ikisi de etnoloğun yaptığı araştırmanın ampirik nesnesini konumlandırma, nitel temsiliyetini ölçme kaygısıyla ilgilidir -zira, doğruyu söylemek gerekirse, burada söz konusu olan, istatistik olarak temsili örnekler seçmek değil, ama bir soy zinciri için geçerli olanın başkası için, bir köy için, başka köyler... için de geçerli olup olmadığının belirlenmesidir. “Kabile” ya da “ka-

vim” gibi kavramların tanımlanma sorunları bu bakış açısı içinde konumlanırlar. Etnologların kaygısı, onları bir yandan mikro-tarih tarihçilerine yaklaştırmak, bir yandan da onlardan uzaklaştırmak; daha iyisi -ve etnologların kudemine saygı göstermek üzere-, mikro-tarih tarihçilerinin kendileri de çözümledikleri örnek olayların -örneğin, XV. yüzyılda Frioul’daki bir değirmencinin yaşamı- temsiliyetini sorgulamak zorunda kaldıklarında, bir etnolog kaygısı duyarlar; ama onlar, bu temsiliyeti güvenceye almak için “iz”, “ipucu” ya da örnek niteliğindeki istisna gibi kavramlara başvurmaya zorundayken, saha etnoloğu, eğer özenliyse, başlangıçta gözlemleyebildiğini sandığı şeyin orada hâlâ geçerliliğini koruyup korumadığını görmek için, her zaman biraz öteye gidip bakma imkânına sahiptir, diyelim. Bu, şimdiki zaman üzerinde çalışmanın avantajıdır -tarihçilerin sahip oldukları esaslı avantaja göre alçak gönüllü bir teselli: Tarihçiler, hikâyenin devamını bilirler.

Dikkat çekilmesi gereken ikinci nokta, antropolojinin nesnesine, ama bu kez entelektüel nesnesine ya da dilerseniz, etnoloğun genelleştirme yeteneğine ilişkindir. Köyün şu ya da bu kısmının çok dikkatli gözlemlenmesi ya da belirli bir topluluk içindeki belli sayıdaki mitosun derlenmesi ile “akrabalığın temel yapıları” veya “mitolojik olanların”* kuramını geliştirmek arasında çok büyük bir adım olduğu apaçık ortadadır. Burada tek başına yapısalcılık söz konusu değildir. Büyük antropolojik yaklaşımların hepsi de, başlangıçtaki esinlerini elbette tekil bir durumun keşfinde bulabilen, ama bu tek durumu fazlasıyla aşan sorunsal yapılandırmaların öne sürülmesine varıran, en azından belli sayıda genel varsayım -büyüçülük, anaerik kan bağı, iktidar ya da üretim ilişkileri kuramları gibi- öne sürme eğiliminde olmuşlardır.

Burada, bu genelleştirme çabalarının geçerliliği üzerine bir yargıya varmadan, büyüklük kanıtının, egzotik olmayan toplumlar bağlamında ele alındığında, araştırmanın ancak tikel bir yönünü, yani yöntemi ilgilendirdiğine, yoksa ampirik nesneyi ve yalnızca genelleştirmeyi değil kıyaslamayı öngören *a fortiori* kuramsal, entelektüel nesneyi de ilgilendirmediğine dikkat çekmek üzere, bu çabaların etnolojik literatürün kurucu bölümü olarak varoluşları kanıt gösterilecektir.

* Yazar, Claude Lévi-Strauss’un aynı adları taşıyan yapıtlarına üstü kapalı gönderme yapıyor [ç.n.]
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Yöntem sorusu nesne sorusuyla karıştırılamazdı, zira antropolojinin nesnesi hiçbir zaman, örneğin bir köyün ya da köyün bir mahallesinin eksiksiz betimlenişi olmamıştır. Bu tür monografiler ortaya koyulduklarında her zaman henüz tamamlanmamış bir envantere katkı olarak sunuluyor, ve çoğu kez de, en azından ampirik düzlemde, bir etnik grubun bütünü için, az çok araştırmaya dayanan genellemelerin ana çizgilerini belirtiyorlardı. Yakın çağdaşlık konusunda öncelik taşıyan sorun, büyük bir bütünün, bir işletmenin ya da bir tatil kulübünün içinde nasıl çalışma yapılabileceği değil (bu iyi ya da kötü başarılabilir), ama o bütün içinde bugün antropolojik araştırmayla ilgili görünen çağdaş toplumsal yaşam görünüşleri bulunup bulunmadığının bilinmesidir - akrabalık, evlilik, bağış ve mübadele, vb. sorunlarının kendilerini, öte'nin antropologlarının önce dikkatine (ampirik nesneler olarak), sonra düşümlerine (entelektüel nesneler) olarak dayattıkları tarzda.

Bu bağlamda, (tamamen meşru olan) yöntem sorunlarına nazaran, bizim nesnenin öncelliği adını vereceğimiz şeye atıfta bulunmak uygun olur.

Nesnenin bu öncelliği, yakın çağdaşlık antropolojisinin meşruyetine ilişkin şüpheler uyandırabilir. Louis Dumont, *La Tarasque*'in yeni baskısının önsözünde yer alan ve Martine Segalen'in de *Öteki ve Benzer'e* [*L'Autre et le semblable*] yazdığı girişte alıntılacağı bir bölümde, "ilgi odaklarındaki kayma"nın ve "sorunsalların" değişiminin, (burada, ampirik ve entelektüel nesnelerin değişimi olarak adlandırılacak şeyin) bilim kollarımızı sadece birikerek çoğalmaktan alıkoyduğuna ve "onların sürekliliklerini aşındırmaya kadar varabileceğine" işaret ediyordu. İlgi odaklarındaki değişime örnek olarak özellikle anımsattığı da, halk geleneğinin incelenmesinin tersine "modern olmayan ile modern olanı, örneğin zanaat ile sanayiye birbirinden artık kesin bir şekilde ayırmayan Fransa'daki toplumsal yaşamın, aynı zamanda daha geniş ve daha farklılaşmış biçimde kavranması"dır.

Bir bilim kolunun sürekliliğinin, nesnelerinkiyile ölçüldüğünden emin değilim. Böylesi bir iddia, Dumont'un tümcesinin içerdiği anlamda birikerek çoğaldıklarından da kuşku duyduğum yaşam bilimlerine uyarlandığında elbette çok şüpheli olurdu: Sonuçlanan bir araştırmanın ortaya çıkardığı şeyler yeni araştırma nesneleridir. Başka bir deyişle, toplumsal yaşam bilimleri bağla-

mında daha da tartışma götürür görünüyor; zira bir araya toplanma ve hiyerarşilendirme usulleri değiştiğinde, etkilenen elbette her zaman toplumsal yaşamdır ve böylece araştırmacının dikkatine sunulan şeyler de yeni nesnelerdir, yaşam bilimleri araştırmacısının keşfettikleriyle ortak yanları, bunların onun başlangıçta üzerinde çalıştığı nesneleri ortadan kaldıran değil, ama onları karmaşıktıran nesneler olmalarıdır. Bununla birlikte, Louis Dumont'un kaygısı, kendilerini bura'nın ve şimdi'nin antropolojisine vakfedenler arasında bile yankısız kalmıyor. Gérard Althabe, Jacques Cheyrounaud ve Béatrix Wita'nın, *Öteki ve Benzer*'de Brötonların "soy ağaçlarından çok Crédit Agricole'den* alacakları kredilerle meşgul olduklarına..." hoşça dikkat çekmeleri, bu kaygıyı dile getiren bir örnektir. Ama bu açıklamanın arkasından beliren şey, yine nesne sorunudur: Antropolojinin Brötonların kendilerinden çok soy ağaçlarına önem vermek zorunda olduğunu söyleyen hiçbir şey yok (Brötonlar söz konusu olduğunda, onların soy ağaçlarını tümüyle bir yana bıraktıklarından şüphe edilebilse bile). Eğer yakın çağdaşlığın antropolojisi yalnızca önceden dizini çıkarılmış olan kategorilere göre gerçekleştirilmek zorunda olsaydı, eğer burada yeni nesneler kurulmayacak olsaydı, yeni ampirik sahalara yönelme olgusu bir zorunluluktan ziyade bir meraka cevap verirdi.

*

Bu öncelikler antropolojik araştırmanın olumlu bir tanımına davet çıkarıyor. Burada, iki saptamadan yola çıkarak bu tanıma ortaya koymaya çalışacağız.

Birinci saptama antropolojik araştırma ile ilgilidir: Antropolojik araştırma öteki sorununu şimdiki zamanda ele alır. Öteki sorunu, fırsat düştüğünde karşılaştığı bir tema değildir; onun yegâne entelektüel nesnesidir, farklı araştırma alanlarının ondan başlayarak tanımlanmasını sağlar. Antropolojik araştırma bu temayı şimdiki zamanda ele alır, bu onu tarihten ayırmaya yeter. Ve bu temayı eşzamanlı olarak birçok anlamda ele alır, bu da onu diğer toplum bilimlerinden ayırt eder.

* Tarımsal kredilerde yoğunlaşmış bir kitapla Fransız halkına teferrufla

Antropolojik araştırma bütün ötekileri ele alır: Birbirinin aynı olduğu varsayılan bir “biz”e (biz Fransızlar, Avrupalılar, Batılılar) göre tanımlanan egzotik öteki; ötekilerin ötekisi, birbirinin aynı olduğu varsayılan bir ötekiler bütününe göre kendini tanımlayan etnik ya da kültürel öteki, çoğu zaman bir kavim adıyla özetlenen bir “onlar”; toplumsal öteki, cinsiyetlerin ayrılmasıyla başlayan ama aynı zamanda, ailevi, siyasal, ekonomik terimler uyarınca berikilerin ve ötekilerin karşılıklı yerlerini de tanımlayan, öyle ki, belli sayıda ötekine göndermede bulunmaksızın sistem içindeki bir konumdan (yaşça büyük, küçük, daha sonra doğmuş, patron, müşteri, tutsak...) söz etmenin mümkün olmadığı bir farklılıklar sisteminin kurumsallaştığı kişiye gönderme olarak kullanılan içerdeki öteki; ve nihayet, bir öncekiyle karışmayan, bütün düşünce sistemlerinin bağrında mevcut bulunan ve evrensel temsili, mutlak bireyliğin düşünülemezliği olgusuna karşılık gelen mahrem öteki: Kalıtım, miras, soy zinciri, benzerlik, etkileşim kategorileri aracılığıyla, her türlü bireyliği tamamlayıcı ve ondan da öte, kurucu bir ötekilik kavranabilir. Kişi kavramına, hastalığın yorumlanışına ve büyücülüğe hasredilmiş bütün literatür, etnoloji tarafından sorulmuş büyük sorulardan birinin etnolojinin araştırdıkları için de geçerli olduğu olgusuna tanıklık etmektedir: Bu soru, asıl ve mahrem ötekilik diye adlandırılabilir olanı konu alır. Etnolojinin incelediği sistemlerdeki mahrem ötekilik temsilleri, onun gerekliliğini bizatihi bireyliğin bağrında konumlandırırken, aynı zamanda, kolektif kimlik sorunuyla bireysel kimlik sorununu birbirinden ayırmayı da men ederler. Bu durum, etnolog tarafından incelenen inançların bizatihi içeriğinin, onları kavramaya çalışan çabaya neler dayatabileceğine ilişkin son derece dikkate değer bir örnektir: Bireyin temsili, antropolojiyi, sadece bu temsil toplumsal bir yapımla olduğu için değil, ama aynı zamanda her türlü birey temsili, kaçınılmaz olarak, onunla aynı tözden olan bir toplumsal bağ temsili olduğu için de ilgilendirir. Aynı şekilde uzak toplumların antropolojisine ve daha çok da onun incelediği toplumlara şu keşfi borçluyuz: Toplumsal olan bireyle başlar; birey etnolojik bakışa değerlidir. Antropolojinin somutu, bazı sosyoloji okullarınca, içlerinden bireysel değişkenlerin elenmiş olduğu büyüklük düzenleri içinde kavranabilen bir şey olarak tanımlanan somutla taban tabana zıttır.

Marcel Mauss, psikoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkileri tartışırken, etnolojik bakış açısından yargılanabilir olan bireylik tanımına yine de ciddi sınırlamalar getiriyordu. Yapıtındaki ilginç bir bölümde, sosyologlar tarafından incelenen insanın, gerçekten de modern seçkinlerin denetlediği ve egemen olduğu bölünmüş insan değil, ama kendini bir bütünsellik olarak tanımlamaya bırakan sıradan ya da arkaik insan olduğunu belirtir: “Günümüzün ortalama insanı –bu özellikle kadınlar için doğrudur- ve arkaik ya da geri kalmış toplumların hemen hemen bütün insanları, bir bütünselliktir; algılamalarının en önemsizi ya da en önemsiz zihinsel şok, onu bütün varlığı içinde etkiler. O halde, modern toplumlarımızın seçkinlerini ilgilendirmeyen her konuda, bu ‘bütünselliğin’ incelenmesi esastır”.¹ Ama somut olanın eksiksiz olduğunu düşünen Mauss’un gözünde ne kadar önem taşıdığını bildiğimiz bütünsellik fikri, bireylik fikrini sınırlamakta ve bir anlamda da sakatlamaktadır. Daha doğrusu, onun düşündüğü bireylik, kültürün temsilcisi olan bir bireylik, tip oluşturan bir bireylik. Bunun doğrulamasını, bütünsel toplumsal fenomene ilişkin çözümlemesinde buluruz ki, bu çözümlemeyi yorumlarken ona, Lévi-Strauss’un “Marcel Mauss’un Yapıtına Giriş”inde belirttiği gibi, yalnızca süreksiz, bölük pörçük görünümünün bütünlüğünü değil (bu bütünlüğü bu süreksiz görünümlerden herhangi biriyle -ailevi, teknik, ekonomik- sınırlı olarak kavramaya eğilim göstermek de mümkündür), ayrıca onu gören herhangi bir yerlinin sahip olduğu ya da sahip olabileceği görüyü de dahil etmek gerekir. Bütünsel toplumsal olgu deneyimi iki yönden somuttur (ve iki yönden eksiksizdir): Zaman ve mekân içinde tamamen yerleşmiş bir toplumun deneyimi, ama aynı zamanda da bu topluma mensup herhangi bir bireyin deneyimi. Ancak, bu birey herhangi bir kimse değildir: Bir ifadesinden başkaca bir şey olmadığı toplumla özdeşleşmiştir. Mauss’un, herhangi “bir” birey derken ne kastettiğine dair bir fikir vermek için hep *belirli tanımlık*’a başvurmuş olması, örneğin “falanca ya da filanca adadaki [le] Melanezyalı”dan söz etmiş olması anlamlıdır. Yukarıda aktarılan metin bu noktada bizi aydınlatıyor. [Le] Melanezyalı, biz onu yalnızca “fiziksel, fizyolojik, psişik ve sosyolojik” farklı bireysel boyutlarıyla kavradığımız için bütünsellik değildir, ama bir sentez bireyliği, kendisi

de bir bütün olarak düşünölmüş bir költürün ifadesi olduğu için bütönselliktir.*

Költürün ve bireyliğin bu kavranışı üzerinde söylenecek çok şey olacaktır (ve orada ya da burada epeyce şey söylendi). Bazı görünümler altında ve bazı bağlamlarda, költür ve bireylik birbirlerinin karşılıklı ifadesi olarak tanımlanabilirse de, burada biz, örneğin falan ya da filan kişinin gerçek bir Bröton, bir İngiliz, bir Auvergne'li ya da bir Alman olduğunu söylerken olduğu gibi, bir amiyanelikten, her durumda ortak bir yerden yararlanıyoruz. Sözüme ona özgür bireyliklerin tepkilerinin istatistik olarak anlamlı örneklere dayanarak öngörölebilmesi de bizi şaşırtmasın. Sadece biz, aynı anda, bireysel düzlemde olduğu kadar kolektif düzlemde de mutlak, basit ve tözel kimliklerden şüphe duymayı öğrendik. Költürler de yaş ahşap gibi "çalışırlar" ve (dış ya da iç kaynaklı nedenlerle) asla tamamlanmış bütönsellikler oluşturmazlar, bireyler de asla, ne kadar basit olduklarını düşünürsek düşünelim, kendilerini onlara bir yer atayan düzene göre konumlandırarak kadar basit değildirler: O yerin bütönselliğini ancak belli bir açıdan ifade ederler. Bundan başka, her türlü yerleşik düzenin sorunsal yanı, bir bireysel girişimin vurduğu başlangıç fiskesi olmadan -savaşlarda, isyanlarda, çatışmalarda, gerilimlerde- belki de asla o haliyle ortaya çıkamayacağıdır. Ne zaman ve mekân içine yerleşmiş költür ne de költürü ete kemiğe büründüren bireyler, berisinde hiçbir ötekiliğin düşünölebilir olamayacağı kimlikleyici bir temel düzey tanımlarlar. Elbette, költürün kendi sınırları üzerindeki "çalışması" ya da kurulmuş sistemler içindeki bireysel stratejiler, bazı (entelektöel) araştırma nesnelerinin tanımında her zaman dikkate alınmayacaktır. Bu noktada, tartışmalar ve polemikler zaman zaman kötü niyetten ya da miyopluktan zarar görmüşlerdir; örnek olarak yalnızca şuna işaret edelim: Bir kurala uyulup uyulmaması, gerek-

* *Tanımlık* ya da Fransızca söylenişıyla *article*, Türkçenin tanımadığı bir sözcük türü olup bir adın önünde yer aldığında, türünü (eril ya da dişil) ve niceliğini (tekil ya da çoğul) belirterek o adı tanımlamaya yardımcı olur. Fransızcadaki *Le* ve *La* tanımlıkları "belirli" [Fr. "*défini*"] ve tekil tanımlıklardır. Buna karşılık *Un* ve *Une* tanımlıkları "belgisiz" [Fr. "*indéfini*"] ve tekil tanımlıklardır. Aynı zamanda "bir" anlamına gelen bu tanımlıkla söylenen bir ad, o adı taşıyan şeyden herhangi bir adedi ifade eder. Örneğin "*un* Mélanésien /bir Melanezyalı", herhangi bir Melanezyalıyı ifade eder. "*le* Mélanésien" dendiğindeyse, herhangi bir Melanezyalı değil, Melanezya'da oturan, Melanezyalı kimliğiyle başka insanlardan farklılaşan insan adlandırılmaktadır [ç.n.]cretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tiğinde kaçamak yollarının bulunabilmesi ya da ihlal edilebilmesi olgusunun, o kuralın pekâlâ gerçek bir araştırma nesnesi oluşturan bütün mantıki sonuçlarını göz önüne almakla hiçbir ilişkisi yoktur. Buna karşılık, dönüşümün ya da değişimin usullerini, sapmalarını, girişimlerini ya da aykırılıklarını vb. dikkate almaktan geçen, daha başka araştırma nesneleri vardır.

Neden söz edildiğini bilmek yeterlidir ve burada, bizim için saptanması yeterli olan şey odur ki, antropolojik araştırma, hangi düzeyde uygulanırsa uygulansın, ötekilerin, öteki kategorisine, bu kategorinin yerini tanımlayan ve zorunluluğunu dayatan farklı düzeyler içinde getirdikleri yorumu yorumlamayı hedefler: Kavim, kabile, kasaba, soy ya da akrabalığın, soy zincirindeki kimliği evliliğin gerekliliğine tabi kıldığı bilinen en basit atomuna kadar, her türlü toplanma usulü ve nihayet, bütün ayin sistemlerinin karma ve ötekilikle yoğrulmuş olarak tanımladıkları birey, tam anlamıyla düşünülemez olan figür, (tıpkı karşıt biçimselliklerdeki kral ve büyücü figürlerinde olduğu gibi).

İkinci saptama antropolojiyle değil, ama antropolojinin nesnelerini keşfettiği dünyayla ve daha özel olarak da çağdaş dünyayla ilgilidir. Egzotik sahalardan usanmış halde yüzünü daha bildik ufuklara çeviren ve Louis Dumont'un kaygılandığı gibi, orada sürekliliğini bile yitirmeye hazır olan antropoloji değildir; ama biza-tihi çağdaş dünya hızlanmış dönüşümleri yüzünden antropolojik bakışa, yani ötekilik kategorisi üzerinde yenilenmiş ve yöntemli bir düşünümlemeye çağrıda bulunmaktadır. Bu dönüşümlerden üçü, özel bir dikkatle incelenecektir.

Birincisi zamana, zamanı algılayış biçimimize, ama bir yandan da zamanı nasıl kullandığımıza, ondan nasıl yararlandığımıza ilişkindir. Bir kısım entelektüele göre, zaman bugün artık bir anlaşılabilirlik ilkesi değildir. Sonra'nın önce'ye göre açıklanabileceğini içeren ilerleme fikri, bir bakıma, XIX. yüzyılın açık denizinin aşılmasına eşlik etmiş olan umutlardan ya da yanılsamalardan çıkarken, XX. yüzyılın kayalıklarına çarpıp batmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu sav, birbirinden farklı birçok saptamaya dayanır: İnsanlığın ahlaki bir gelişimine tanıklık ettikleri herhalde söylenemeyecek olan dünya savaşları, despotlukların ve soykırım siyasetlerinin sergiledikleri vahşetler; büyük anlatıların, insanlığın bütünsel evrimini açıkladıklarını ileri süren ve bunu basaramamış olan büyük yorum sistemle-

rinin sonu, beri yanda da, bunların bazılarında resmen esinlenen siyasi sistemlerin yoldan çıkmaları ya da sahneden silinmeleri; sonuçta ya da onun da ötesinde, anlam taşıyıcısı olarak görülen tarihe ilişkin bir şüphe - aslında bunun yeniden canlandırılmış bir şüphe olduğu da söylenebilir, zira tuhaf bir şekilde, Paul Hazard'ın, XVII. ve XVIII. yüzyılların kavşağında yer alan Eskiler ve Modernler kavgasının ve Avrupa'daki bilinç bunalımının gizli nedenini ortaya çıkarabileceğini sandığı şüpheyi anımsatmaktadır. Ama eğer Fontenelle tarihten şüphe duyduysa, onun şüphesi esas itibarıyla tarihin yöntemine (öyküsel ve pek güvenilir olmayan), nesnesine (geçmiş bize yalnızca insanların çılgınlıklarından söz eder) ve yararına (gençlere yaşamak zorunda oldukları çağı öğretmek daha yeğlenesidir) yöneliyordu. Eğer bugün tarihçiler, özellikle de Fransa'da, tarihten şüphe duyuyorlarsa, bu, teknik ya da yönteme dair nedenlerden dolayı değildir (tarih, bilim olarak gelişme göstermiştir), ama daha temelli bir şekilde, tarihçilerin yalnızca zamanı bir anlaşılabilirlik ilkesi yapmakta değil, bundan da fazla olarak, ona bir kimlik ilkesi kaydetmekte büyük güçlük çekmeleri yüzündendir.

Aslında onların normal olarak "antropolojik" diye nitelenen bazı büyük temalara (aile, özel yaşam, "hafıza yerleri") öncelik verdiklerini görüyoruz. Bu araştırmalar, sanki çağdaşlarımıza artık ne olmadıklarını göstererek ne olduklarından söz ediyorlarmışcasına, kamunun eski biçimlere yönelik beğenisiyle buluşuyorlar. Bu bakış açısını, hiç kimse Pierre Nora'nın *Hafıza Yerleri*'nin* ilk cildindeki önsözünde yaptığı kadar iyi dile getiremez: Tanıklıkların, belgelerin, resimlerin, "olmuş olanın görünür işaretlerinin" hepsinin birden titizlikte biriktirilişi içinde aradığımız şey, der özetle, bizim farklılığımızdır ve "bu farklılık gösterisi içinde bulunmaz bir kimliğin ani pırlıtsıdır. Bir tekvin değil, ama artık olmadığımız şeyin ışığında ne olduğumuzun anlaşılmasıdır."

Bu bütüncül saptama, aynı zamanda, tümelin son çözümlemede ve sonuçta tikelin hakikati olduğunu söyleyen, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasının Sartre'gil ve Marksist göndermelerinin kaybolması ve de her modanın bir başkasına yeğlenebileceğini savunup bu modaların yamalı bohçasının da ilerlemeye benzeyen

* Pierre Nora'nın *Les Lieux de mémoire* kitabı, Dost Kitabevi Yayınları tarafından, 2006 yılında Mehmet Emin Özcan çevirisiyle *Hafıza Mekânları* adıyla yayımlanmıştır. Doğru çevirinin *Hafıza Yerleri* olması ~~gerektirir~~ **gerektirir**. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bir evrimin sonuçlanması olarak modernliğin ortadan çekilmesi anlamına geldiğini öne süren ve başka birçok şeyin yanı sıra post-modern duyarlılık adı da verilebilecek şeyin yükselişine tekabül etmektedir.

Bu tema tükenmez, ama zaman meselesi bir başka bakış açısından, gün be gün yapmak durumunda kalabileceğimiz beylik bir saptamadan yola çıkarak ele alınabilir: Tarih hızlanmaktadır. Bir parçacık yaşlanacak zamanı henüz bulmuşken geçmişimiz tarih haline gelmekte, bireysel tarihimiz tarihe ait olmaktadır. Benim yaşımdaki insanlar, çocukluklarında ve yeniyetmeliklerinde, 1914-1918 muhariplerinin o bir nevi sessiz sıra özlemiyle tanışmışlardır: Bu özlem sanki bizlere tarihi (hem de ne tarih!) onların yaşamış olduklarını ve bizlerin bunun ne anlama geldiğini asla tam olarak anlayamayacağımızı söyler gibidir. Bugün, yakın yıllar, *sixties*, *seventies*, çok geçmeden de *eighties** çıkageldikleri kadar hızla tarih oluyorlar. Tarihi topuklarımızda taşıyoruz; bizi, gölgemiz gibi, ölüm gibi izliyor. Tarih: Yani birçokları tarafından olay olarak kabul edilen bir dizi olay (Beatles, 68, Cezayir Savaşı, Vietnam, Mitterrand'ın 81'deki zaferi, Berlin Duvarı'nın yıkılışı, Doğu Avrupa'nın demokratikleşmesi, Körfez Savaşı, Sovyetler Birliği'nin dağılması), yarının ya da öbür günün tarihçilerinin gözünde önem taşıyacaklarını düşünebileceğimiz ve sanki insanların, tarih yapan insanların (zira, onlar değilse, başka kim yapar ki?) tarihi yaptıklarını bilmedikleri her geçen gün daha az doğru oluyormuşçasına, her birimizin bu işle ilgisinin Waterloo'daki Fabrice'ten fazla olmadığını bilincinde olarak, birtakım ayrıntıları ya da bazı özel resimleri ekleyebileceği olaylar. Çağdaş tarihçiye sorun yaratan da bizatihi bu aşırı bolluk (üstelik her geçen gün daha da daralan bir gezegende; bu konuya ileride değineceğim) değil midir?

Bu noktayı daha kesin bir şekilde vurgulayalım. Olay, onu tarihin büyük devinimi içinde boğmayı düşünen, onu bir önce ile bu öncenin gelişimi olarak kavranan bir sonra arasındaki bir hasiv (*pléonasme*) gibi tasarlayan tarihçilere her zaman sorun çıkarmıştır. François Furet'nin, kusursuz bir olay olan Fransız Devrimi için önerdiği çözümlemenin anlamı, bütün polemiklerin ötesinde, budur. *Penser la Révolution*'da [Devrimi Düşünmek], bizlere ne söyler? Devrim'in patlak verdiği günden itibaren, devrimci olayın,

* Altmışlar, yetmişler, seksenler, doksanlar, yüzyılın ortasında bir yığınla geçmektedir [ç.n.].

“durumun dökümü içinde kayıtlı olmayan tarihi eylemin yeni bir biçimselliğini kurumlaştırdığını”. Devrimci olay (ama Devrim, bu anlamda, örnek oluşturacak şekilde olaysaldır) onu mümkün ve iş olup bittikten sonra da düşünülebilir kılmış olan etmenlerin toplamına indirgenemez. Bu çözümlemeyi yalnızca Fransız Devrimi’yle sınırlı tutarsak çok hatalı davranmış oluruz.

Tarihin “hızlanması”, aslında ekonomistlerin, tarihçilerin ya da sosyologların çoğu zaman öngöremedikleri bir olaylar çoğalmasına tekabül eder. Sorun oluşturan şey olaysallıktaki aşırı bolluktur, yoksa sanıldığı gibi XX. Yüzyıla özgü (yoğunlukları itibariyle ilk kez görülen, ama teknoloji tarafından mümkün kılınan) dehşetler değildir; entelektüel şemalardaki değişme ya da tarihin bize daha birçok başka örneklerini sunduğu siyasi altüst oluşlar da değildir. Bir yandan enformasyondaki aşırı bolluğu, öte yandan da bugün bazılarının “sistem dünya” adını verdiği şeyin getirdiği hiç görülmedik karşılıklı bağımlılıkları dikkate almadan tam anlamıyla değerlendirilmesi mümkün olmayan bu aşırı bolluk, tarihçilere, özellikle de –son on yıllara damgasını vuran olaysallık yoğunluğunun tüm anlamını boşaltabileceği nitelemeyle- çağdaşçı olan tarihçilere, yadsınamaz zorluklar çıkarmaktadır. Ama işte bu sorun, özellikle antropolojik türden bir sorundur.

Olay olarak Devrim’in dinamiğini tanımlayan Furet’ye kulak verelim. Bize bunun, “insanları seferber etme ve şeyler üzerine etkiye konusundaki çoğaltılmış gücünün aşırı bir anlam yatırımından kaynaklandığı, siyasi, ideolojik ya da kültürel denilebilecek” bir dinamik olduğunu söylemektedir.² Antropolojik bakışın ibret için yargılayabileceği bu aşırı anlam yatırımı, yayılışını durmadan gözlemlediğimiz çelişkiler pahasına, bir sürü çağdaş olayın da tanıklık ettiği şeydir; öncelikle hiç kimsenin çöküşlerini öngörmeye cesaret edemediği rejimler göz açıp kapayana kadar yıkılıverdikleri zaman; ama aynı zamanda ve belki de daha çok, liberal ülkelerin siyasi, toplumsal ve ekonomik yaşamını etkileyen ve bizlerin, hiç farkına varmadan anlam terimleriyle söz etme alışkanlığını kazanmış olduğumuz, örtük bunalımlar vesilesiyle. Yeni olan, dünyanın anlamdan yoksun olması, az ya da daha az anlama sahip olması değildir; bizlerin açıkça ve yoğun bir biçimde ona bir anlam vermenin gündelik ihtiyacını duymamızdır: Dünyaya bir anlam vermek, yok-

sa falanca köye ya da filanca soya değil. Şimdiki zamana, olmazsa geçmişe, anlam vermeye duyulan bu ihtiyaç, temel niteliğini-aşırılık-açıklamak üzere “üstmodernlik” diyebileceğimiz bir duruma tekabül eden olaysallıktaki aşırı bolluğun bedelidir.

Zira yakın geçmiş olduğu kadar şimdiyi de dolduran olaylarla aşırı yüklü bu zamanı, her birimiz ya kullanıyoruz ya da kullandığımızı sanıyoruz. Bu da, hemen belirtelim ki, anlam konusunda bizleri ancak daha da talepkâr kılabilir. Beklenen yaşam süresinin uzaması, üç yerine dört kuşağın bir arada yaşaması alışkanlığına geçiş, toplumsal yaşamın düzeni içinde aşamalı pratik değişikliklere yol açıyor. Ama, buna koşut olarak, bu değişiklikler de, kolektif, soya ilişkin ve tarihsel belleği genişletiyor, her bireyin kendi tarihinin Tarih’le kesiştiği ve birinin diğerini ilgilendirdiği duygusuna sahip olabileceği fırsatları çoğaltıyor. Bireyin talepleri ve hayal kırıklıkları bu duygunun güçlendirilmesine bağlıdır.

O halde, üstmodernlik durumu, bizatihi çelişkileri nedeniyle muhteşem bir gözlem alanı ve antropolojik araştırma için terimin tüm anlamıyla bir nesne sunduğu da anımsatılarak, önce bir aşırılık figürüyle -zamanın aşırılığı- tanımlanacaktır. Üstmodernlik hakkında, arka yüzü postmodernliği temsil eden bir paranın ön yüzü olduğunu söyleyebiliriz: Bir negatifi pozitif. Üstmodernliğin bakış açısından, zamanı düşünmedeki güçlük, çoktan beri kötü durumda olan bir ilerleme fikrinin, en azından suçlanmasını özellikle kolaylaştıran karikatürleşmiş biçimleriyle çökmesinden değil, çağdaş dünyanın olaysallıkla aşırı dolu olmasından kaynaklanmaktadır; (her birimizin gündelik varoluşlarımıza neredeyse içkin olan) eli kulağında tarih, topuklarımızdaki tarih teması, tarihin anlamı ya da anlamsızlığı temasının bir önceli gibi görünmektedir: Zira yakın geçmişe bir anlam vermede güçlük çekmemizin nedeni, bütün bir şimdiki zamanı anlama arzumuzdur; çağdaş toplumların bireylerinde ortaya çıkan olumlu anlam talebi (demokratik ideal hiç şüphesiz onun başlıca görünümüdür), paradoksal bir şekilde, bazen bir anlam bunalımının işaretleri olarak yorumlanan fenomenleri ve örneğin, yeryüzünün bütün hayal kırıklığına uğramışlarının hayal kırıklıklarını açıklayabilir: Sosyalizmin hayal kırıklığına uğrattıkları, liberalizmin hayal kırıklığına uğrattıkları, çok yakında da komünizm-sonrasının hayal kırıklığına uğrattıkları.

Çağdaş dünyaya özgü ikinci hızlandırılmış dönüşüm ve üstmodernliğe özgü aşırılığın ikinci figürü mekânla ilgilidir. Mekân

aşırılığıyla ilgili öncelikle söyleyebileceğimiz şey, yine bir bakıma paradoksal olarak, onun gezegenin daralmasıyla bağıntılı olduğudur: Kozmonotların performanslarında ve uydularımızın sonsuz dönüşlerinde ifadesini bulan kendimizden mesafelendirmeyeyle. Bir bakıma, dış uzaydaki ilk adımlarımız bizim mekânımızı ancak uydu fotoğraflarının bize tam tamına gerçek ölçülerini verebildiği sonsuz küçük bir noktaya indirgedi. Ama dünya, aynı zamanda da bize açılıyor. Ölçek değişiklikleriyle nitelenen bir çağdayız - elbette uzayın fethi bağlamında, ama yeryüzünde de: Hızlı ulaşım araçları bir başkenti başka bir başkente birkaç saatlik mesafeye getiriyor. Nihayet, konutlarımızın mahremiyetinde, uydular tarafından yayılan ve en uzak köylerimizin çatılarında dindik dikilen antenler tarafından yakalanan her tür görüntü, gezegenin öteki ucunda cereyan etmekte olan bir olayın anlık, bazen de eşzamanlı görüntüsünü bize verebiliyor. Görüntüleri bu şekilde seçilmiş enformasyonun ters etkilerini ya da muhtemel çarpıtmalarını elbette seziyoruz: Bunlar, söylendiği gibi, yalnızca yönlendirilebilir olmakla kalmıyor, ama (sayısız olası görüntü arasından sadece biri olan) yayınlanan görüntü, taşıyıcısı olduğu nesnel enformasyonu fazlasıyla aşan bir güç barındırıyor, bir etkide bulunuyor. Bunun dışında, gezegenin ekranlarının her gün, en azından ilke düzeyinde, ne sunumu ne de ereği birbirinin eşi olan, ama gözlerimizin önünde çeşitliliği içinde görece türdeş bir evren oluşturan görüntüleri, -enformasyonun, reklamın ve kurmacanın görüntülerini- birbirine karıştırdığını da kaydetmek gerekiyor. ABD'deki yaşam üzerine, iyi bir Amerikan dizisinden daha gerçekçi ve bir anlamda da daha enformatif bir şey olabilir mi? Küçük ekranın, televizyon izleyicileri ile silüetleri bize dizi kahramanları ya da sanat ya da spor yaşamının uluslararası yıldızlarınıninki kadar aşına gelen büyük tarihin aktörleri arasında kurduğu bir nevi sahte yakınlığı da unutmamak gerekir. Hepsi de, düzenli olarak dönüştüğünü gördüğümüz manzaralara benziyor: Texas, Kaliforniya, Washington, Moskova, Elysée, Twickenham, Aubisque ya da Arabistan çölü; onları kişisel olarak bilmesek de tanıyoruz.

Bu mekânsal aşırılığın bir tuzak, ama kimin tarafından kurulduğunu tespit etmenin çok zor olduğu bir tuzak gibi çalışıyor (ipleri tutan kimse yok). Büyük ölçüde, etnolojinin geleneksel olarak sahiplendiği evrenlere bir ikame olarak iş görüyor. Kendileri de alabildiğine kurmaca olan bu evrenlerin, esasen tanıma evrenleri

olduklarını söyleyebiliriz. Simgesel evrenlerin özelliği, onları miras almış olanlar için bilgiden ziyade tanıma araçları oluşturmalarıdır: Her şeyin işaret ettiği kapalı evrenler; sadece bazılarının anahtarına sahip olduğu, ama varlığını herkesin kabul ettiği kodlar bütünü; kısmen kurmaca, ama var olan bütünsellikler; etnologların mutluluğu için tasarlandıklarına inanılabilecek kozmolojiler. Zira etnologların hayalleri, bu noktada, inceledikleri yerlilerinkilerle buluşmaktadır. Etnolojinin uzunca bir süre dünyanın içinden çıkarmaya uğraştığı şeyler anlamlı mekânlardır, kendileri de dolu bütünsellikler olarak tasarlanan kültürlerle özdeşleşen toplumlardır: İçlerinde onların ifadesinden başkaca bir şey olmayan bireylerin ve grupların kendilerini aynı ölçütlere, aynı değerlere ve aynı yorumlama yöntemlerine göre tanımladıkları anlam evrenleridir.

Yukarıda zaten eleştirilmiş olan kültür ve bireylik kavrayışına yeniden dönmeyeceğiz. Bu ideolojik kavrayışın, araştırdıkları kişilerinki kadar etnologların da ideolojisini yansıttığını ve üstmodern dünyaya ilişkin deneyimin, etnologların bu ideolojiden kurtulmalarına ya da, daha doğru bir ifadeyle, onun değerini ölçmelerine yardım edebileceğini söylemek yeterlidir. Zira bu kavrayış, beri yandan da, modernliğin mekânının dışına çıktığı ve göreceleştirdiği bir mekân örgütlenmesinin üstünde durmaktadır. Burada da bazı şeyleri açığa kavuşturmalıyız: Zamanın kavrayışının, bize öyle geliyor ki, tarihin başat yorum tarzlarının kökten yıkımı tarafından kemirilmesinden daha çok şimdideki olayların aşırı bolluğu tarafından zorlaştırıldığı gibi, mekânın kavrayışı da, süregiden altüst oluşlar tarafından yıkılmaktan çok (zira topraklar ve bölgeler hala vardır, sadece somut olguların gerçekliğinde değil, hatta ondan daha çok da bireysel ve kolektif bilinçlerde ve tahayyüllerde) şimdinin mekânsal aşırıbolluğu tarafından zorlaştırılmıştır. Mekânsal aşırıbolluk, daha önce gördüğümüz gibi, ölçek değişikliklerinde, görüntülendirilmiş ve imgesel göndermelerin çoğalmasında ve ulaşım araçlarının şaşırtıcı hızlanışında ifadesini bulmaktadır. Somut olarak çok büyük fiziksel değişikliklere yol açmaktadır: Kentsel yıkılımlar, topluluğun bir yerden bir yere aktarımı ve Mauss'un ve bütün etnolojik geleneğin zaman ve mekân içinde yerleşmiş kültür kavramıyla birleştirdikleri sosyolojik "yer" kavramına karşı, bizim "yok-yerler" diye adlandıracağımız şeyin çoğalması. Yok-yerler, insanların ve malların hareketlerinin zorunlu şebeke-

ler (ekspres kara ve demir yolları, köprülü kavşaklar, havaalanları) olabildikleri kadar da ulaşım araçlarının kendileridir ya da büyük alışveriş merkezleridir ya da gezegenin sığınmacılarının beklemeye geldikleri uzatmalı transit kamplarıdır. Zira bu veçhesiyle de paradoksal görünen bir dönemde yaşıyoruz: Tam da dünyanın mekânsal birliğinin d ş n lebilir hale geldiği ve büyük çokuluslu ağların güçlendikleri bir anda, tikelliklerin uğultuları yoğunlaşıyor: Bu hem kendi evlerinde huzur içinde yalnız kalmak isteyenlerin hem de bir anayurt bulmak isteyenlerin uğultularıdır, sanki birincilerin muhafazak rlığıyla ikincilerin mesihçiliği aynı dili konuşmaya mahkûm edilmiş gibi: Toprağın ve köklerin dilini.

Mekânsal parametrelerin yer değiştirmesinin (mekânsal aşırı-bolluk) etnoloğa, tarihçilerin olaysal aşırıbolluk yüzünden karşılaştıkları güçlüklerle aynı türden zorluklar çıkardığı düşünülebilirdi. Gerçekten de aynı türden güçlükler söz konusudur, ama bunlar antropolojik araştırma için özellikle uyarıcı niteliktedir. Ölçek değişiklikleri, parametre değişiklikleri: Tıpkı XIX. yüzyılda olduğu gibi, bizlere, yeni uygarlıkların ve yeni kültürlerin incelemesine girişmek kalıyor.

Ve bizim bu konuda bir ölçüde taraf olmamızın da fazlaca bir önemi yoktur, zira her birimiz kendi y n m zden, bunun bütün veçhelerine egemen olacak durumda değiliz, hem de hiç değiliz. Tersine, egzotik k lt rler, Batılı gözlemcilere, onları önce o k lt r n insanlarının alışılmış etnomerkezci çerçeveleri içinde okuma eğiliminde oldukları kadar da farklı görünmüyordu eskiden. Eğer uzağın deneyimi bize bakışımızı merkezin dışına çevirmeyi  ğrettiyse, bu dersten yararlanmamız gerekir.  stmodernliğin dünyası, içinde yaşadığımızı sandığımız dünyanın ölçülerine tam olarak uymuyor, zira henüz bakmasını öğrenemediğimiz bir dünyada yaşıyoruz. Mekânı düşünmeyi yeniden öğrenmemiz gerekiyor.

 stmodernlik durumunun kendisine göre tanımlanabileceği üçüncü aşırılık figürünü hepimiz biliyoruz. Bu ego'nun, bireyin figürüdür ve, söylendiği gibi, antropolojik d ş n mlemede bile yeniden kendini göstermektedir; zira topraksız bir evrende yeni sahalardan ve büyük anlatıların olmadığı bir dünyada kuramsal soluktan yoksun kalan etnologlar ya da onların bazıları, k lt rlerleri (yerelleştirilmiş kültürleri, Mauss'vari kültürleri) tıpkı metinler gibi ele almaya kalkışınca, bunu etnografik betimlemeyle yalnızca

metin olarak ilgilenme noktasına kadar taşıdılar –doğal olarak yazarını dışa vuran bir metin olarak; öyle ki, James Clifford’a inancak olursak, Nuer’ler bize Evans-Pritchard hakkında, onun onlar hakkında öğrettiklerinden daha fazlasını öğretecektir. Burada, yorumcuların başkalarını incelerken kendi kendilerini inşa ettikleri hermenötik araştırmanın ruhunu sorgulamaksızın, etnolojiye ve etnolojik yazma uygulandığında dar tabanlı hermenötik yaklaşımın anlamsızlaşma riskiyle karşı karşıya kaldığını ileri süreceğiz. Gerçekten de dekonstrüktivist yazın eleştirisinin etnografik külliyata uygulanmasının bize banal ya da apaçık olandan daha fazla bir şey öğretebileceği (örneğin Evans-Pritchard’ın sömürgecilik döneminde yaşadıkları) hiç de kesin değildir. Buna karşılık etnolojinin kendi çalışma sahalarına, sahada araştırma yapanların araştırılmasını ikame ederek yoldan çıkması kuvvetle muhtemeldir.

Postmodern antropoloji (hakkını teslim edelim) bir üstmodernlik çözümlemesinden kaynaklanmaktadır ve (sahayı metne, metni yazara indirgeyen) indirgeyici yöntemi de aslında bunun tikel bir ifadesinden başkaca bir şey değildir.

Batılı toplumlarda birey, en azından, kendini bir dünya kılmak ister. Kendine iletilen enformasyonları kendi kendine ve kendi için yorumlamayı düşünür. Din sosyologları Katolik tapınmanın bile tekil niteliğini ortaya koymuşlardır: Tapınanlar, kendilerine göre tapındıklarını düşünmektedir. Aynı şekilde, cinsiyetler arasındaki ilişki sorununun aşılması da ancak farksızlaştırılmış bireysel değer adına mümkün olabilir. Bu arada girişimlerdeki bu bireyselleşmenin, daha önceki çözümlemelere başvurulduğunda, hiç de şaşırtıcı olmadığını kaydedelim: Daha önce hiçbir zaman kolektif tarih bireysel tarihleri bu kadar açıkça ilgilendirmemiştir, ama daha önce kolektif kimlik saptamanın işaret noktaları da hiç bu kadar kararsız olmamıştır. Dolayısıyla bireysel anlam üretimi her zamankinden daha çok gereklidir. Sosyoloji elbette girişimlerdeki bu bireyselleşmenin yararlandığı yanılsamaları ve aktörlerin bilincinden tümüyle ya da kısmen kurtulan yeniden üretim ve stereotip etkilerini açığa çıkarma işini kusursuzca yerine getirebilir. Ama anlam üretiminin, -bedenden, duyulardan, yaşama tadından söz eden- bütün bir reklam aygıtı ve (bireysel özgürlükler temasına yönelmiş) bütün bir politik dil tarafından değiştirilen tekil niteliği, başlı başına ilginçtir: Etnologların, çeşitli başlıklar altında, başkalarında incele-

miş olduklarına değgindir; yani, yerel kozmolojilerden çok, yerel antropolojiler diye adlandırılabilir olan şeyden, yani, kimlik ve ötekilik kategorilerinin biçimlendirildikleri temsil sistemlerinden.

Böylece, zamanında Mauss'un ve onun ardından da kültüralist akımın bütününün toslamış olduklarıyla aynı güçlükleri çıkaran bir sorun, bugün yeni terimler içinde antropologların karşısına dikilmektedir: Bireyi nasıl düşünüp konumlandırmalı? Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*'de [Gündelik Hayatın Keşfi] modern toplumun, özellikle de kentsel toplumun küresel zorlamalarına maruz kalan bireylere, bunları savuşturma, bunları kullanma ve bir tür gündelik yaptakçılıkla kendi çevrelerini oluşturma ve kendi kişisel güzergâhlarını çizme imkânı sağlayan "yapma sanatlarındaki hileler"den söz eder. Ama Michel de Certeau'nun da farkında olduğu gibi, bu hileler ve yapma sanatları, kâh ortalama bireylerin çokluğuna (son derece somut), kâh bireylerin ortalamasına (bir soyutlama) göndermede bulunur. Aynı şekilde Freud da, sosyolojik yönelimli yapıtlarında ("Uygarlığın Huzursuzluğu, Bir Yanılsamanın Geleceği"), bir bakıma Mauss gibi, bireylerin ortalamasını, aydınlanmış seçkinlerin, yani kendi kendilerini düşünümleyici bir girişimin nesnesi olarak ele alabilecek insan bireylerin karşısına koyarken, "sıradan insan" (*der gemeine Mann*) ifadesini kullanıyordu.

Bununla birlikte, Freud, sözünü ettiği yabancılaşmış insanın, çeşitli kurumlara, örneğin dine yabancılaşmış insanın, aynı zamanda da, bizzat Freud'dan ya da kendilerinde yabancılaşmanın mekanizmalarını ve etkilerini gözlemleyecek durumda olanların herhangi birinden başlamak üzere, bütünüyle insan ya da her insan olduğunun da tamamıyla farkındadır. Bu zorunlu yabancılaşma, aynı zamanda da, Lévi-Strauss'un "Marcel Mauss'un Yapıtına Giriş"inde; aslında yabancılaşmış olan bizim akli başında olduğunu düşündüğümüz kişidir, zira o başkalarıyla ilişkiler tarafından tanımlanan bir dünyada var olmaya razıdır, derken kastettiği yabancılaşmadır.

Freud'un öz-çözümleme uyguladığı biliniyor. Bugün antropologların karşısına çıkan sorun, gözlemledikleri kişilerin öznelliklerini, çözümlemeleriyle en iyi şekilde nasıl bütünleştirecekleri sorunudur: Başka bir deyişle, bireyin toplumlarımızdaki yenilenmiş statüsü dikkate alındığında, temsil edilebilirliğin koşullarının yeni baştan nasıl tanımlanacağı sorunudur. Antropoloğun, Freud'un

örneğini izleyerek, kendini, kendi öz kültürünün bir yerlisi, sonuç olarak da ayrıcalıklı bir bilgi verici olarak düşünmesi ve bazı öz-etno-çözümleme denemelerini göze alması olasılığını dışlamak mümkün değildir.

Bugün bireysel göndermeye ya da dilerseniz, göndermelerin bireyselleşmesine yapılan güçlü vurgunun ötesinde, tekillik olgularına dikkat göstermek gerekirdi: Nesnelerin tekillğine, grupların ya da aidiyetlerin tekillğine, yerlerin yeniden düzenlenişine, fazlasıyla çabuk indirgenmiş ve zaman zaman “kültürün türdeşleşmesi” -ya da “küreselleşmesi”- ifadelerinde özetlenmiş olan karşılıklı ilişkilene, hızlanma ve yerelliğin yitimi usullerine paradoksal bir kontrpuan oluşturan her türden tekilliklere.

Bir çağdaşlık antropolojisinin gerçekleşme koşulları sorunu, yöntemden nesneye doğru yer değiştirmek zorundadır. Bu yöntem sorunlarının belirleyici bir öneme sahip olmadıklarını ya da onların nesne sorunundan tamamıyla ayrıştırılabileceğini ileri sürmek değildir. Yine de nesne sorunu önceliklidir. Hatta çifte öncelik oluşturmaktadır, zira, yeni toplumsal biçimlerle, yeni duyarlılık usulleriyle ya da güncel çağdaşlığın belirgin vasıfları olarak görülebilecek yeni kurumlarla ilgilenmeden önce, insanların, aracılıklarıyla kimliklerini ve karşılıklı ilişkilerini düşündükleri büyük kategorileri etkilemiş olan değişikliklere dikkat etmek gerekir. Üstmodernliği vasıflandırmaya çalışırken kullandığımız aşırılığın üç figürü-olaysal aşırıbolluk, mekânsal aşırıbolluk, göndermelerin bireyselleşmesi – üstmodernlik fikrini, onun karmaşıklıklarını ve çelişkilerini göz ardı etmeden, ama aynı zamanda onu, izlerini ortaya çıkarmaktan, yalıtıklarını sınıflandırmaktan ve arşivlerini düzenlemekten başkaca yapacak bir şeyimizin bulunmadığı yitirilmiş bir modernliğin aşılabilir ufku olarak da görmeden kavramaya imkân vermektedir. XXI. yüzyıl, antropolojik bir yüzyıl olacaktır, bu yalnızca aşırılığın üç figürü, antropolojinin bizatihi maddesi olan tükenmez bir hammaddenin güncel biçiminden başkaca bir şey olmadığı için değil, ama aynı zamanda, üstmodernlik durumları içinde (tıpkı antropolojinin “akültürasyon” adı altında çözümlediği durumlarda olduğu gibi) bileşenler birbirlerini yok etmeksizin birbirlerine eklendiği içindir. O halde antropoloji tarafından incelenen fenomenlere (evlilikten dine, mübadeleden iktidara, ele geçirilmeden büyücülüğe) tutkuyla bağlı olanlara peşinen güvence verebiliriz: Bu fenomenler,

ne Afrika'da ne de Avrupa'da, kolay kolay ortadan kaybolacaktır. Ama, tıpkı bugünün olduğu gibi, yarının antropologlarının da akılcılıklarını ve akıldışılıklarını* anlamaya çalışmak zorunda kalacakları farklı bir dünyada, bütün geri kalanlarla birlikte, yine anlamlı olacaklardır (yeniden anlam yaratacaklardır).

* M. Augé, "*raison(s)*" ve "*déraison(s)*" diyor. Sözcük oyunundaki vurguyu karşılayabilmek kaygısıyla, "*raison*" sözcüğünü "neden/sebep" olarak çevirecek yerde -birebir karşılığı olmasa da- "akılcılık" sözcüğüyle karşıladık ("*Raison*", "akıl" anlamına da gelmektedir). Böylece "*déraison*" sözcüğünü de, metindeki anlamı tümüyle bozacak "nedensizlik" gibi bir sözcikle -ve yanlış olarak- karşılamak zorunda kalmayacağımızı düşündük [ç.n.].

Antropolojik Yer

Etnoloğun ve sözünü ettiği kişilerin ortak olarak bulundukları yer, gerçekten de, bir yerdir: Burası orada yaşayan, orada çalışan, orayı savunan, güçlü noktalarını işaretleyen ve sınırlarını kollayan, ama orada bir yandan da, sanki onlara bu yerde adak ve kurban sunan bu küçük insanlık parçası aynı zamanda insanlığın saf özüyümüşçesine, sanki insanlık adını hak eden şey onlara hasredilmiş tapınma yerinden başkasında bulunmazmışçasına, yeraltı ve gökyüzü güçlerinin, mahrem coğrafyasını doldurup canlandıran ataların ya da ruhların izlerini de saptayan yerlilerin işgal ettikleri yerdir.

Ve etnolog, tersine, yerin düzenlenişinden (vahşi doğa ile işlenmiş doğa arasında her zaman vazedilen ve işaretlenen sınır, ekilebilir toprakların veya balık avlanan suların daimi veya geçici paylaşımı, köylerin planı ve konut ve ikamet kurallarının düzenlenmesi, kısacası grubun ekonomik, toplumsal, politik ve dini coğrafyası), mekân içindeki kaydedilişi ona ikinci bir doğa görünümü verdiği için daha da bağlayıcı ve her halükarda apaçık olan bir düzenin anlamını çözmeyi üstlenir. Etnolog böylece kendini yerli halkın en mahir ve en bilgili üyesi gibi görür.

Etnoloğa ve yerlilerine ortak olan bu yer, bir anlamda (Latince *invenire* sözcüğünün taşıdığı anlamla) bir buluştur: Onun kendilerine ait olduğunu ileri sürenler tarafından keşfedilmiştir. Kuruluş anlatıları çok ender olarak otoktonik anlatılardır; tersine, bunlar çoğunlukla yerin ruhları ile ilk sakinlerini, devinim halindeki grubun ortak serüveniyle bütünleştiren anlatılardır. Toprağın toplumsal damgası, her zaman kökensel olmadığından dolayı, daha da gereklidir. Kendi payına etnolog bu damgalamayı bulup çıkarır. Hatta bazen müdahalesi ve merakıyla haklarında araştırma yaptığı kişilere kendi köklerine olan ilgilerini iade ettiği bile olur: Kente göç, yeni yerleşimler, sanayi kültürlerinin yayılması gibi en yakın güncelliğe bağlı fenomenlerin zayıflattığı, hatta bazen tamamen boğduğu ilgilerini.

Elbette bu çifte buluşun kaynağında, ona hammaddesini de nesnesini de sağlayan bir gerçeklik vardır. Ama, bu aynı zamanda

hayallere ve yanılsamalara da neden olabilir: Yerlinin, ötesinde hiçbir şeyin gerçekten düşünülebilir olmadığı dokunulmamış bir toprağın sürekliliğine hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri demir atmış bir toplum hayali, etnoloğun, en önemsiz adetlerinde, onu oluşturanlardan her birinin topyekûn kişiliğinde olduğu kadar kurumlarının herhangi birinde de kendini tümüyle ifade edecek ölçüde kendi içinde şeffaflık gösteren bir toplum yanılsaması. Göçebe bile olsalar bütün toplumlar tarafından uygulanan doğanın sistematik olarak bölünmesine dair bilgi de hayali sürdürmekte, yanılsamayı beslemektedir.

Yerli halkın hayali, bir kez ve sonsuza kadar kurulmuş kapalı bir dünya hayalidir, daha kesin söylersek, bilinmesi gerekmeyen bir dünya hayali. Bilinmesi gerekenlerin hepsi zaten bilinmektedir: Kökene ilişkin anlatıların ve ayinsel takvimin meşruluğunu savunduğu ve ilkesel olarak istikrarını güvenceye aldığı yerlerin tespitinin dünyevi boyutlarını unutmaksızın, topraklar, orman, su kaynakları, önemli noktalar, tapınma yerleri, şifalı otlar. Fırsat düştükçe burada kendini *tanımak* gerekir. Her beklenmedik olay, doğum, hastalık veya ölüm gibi ayinsel açıdan pekâlâ öngörülebilir ve tekrar eden olaylar bile, aslında bilinmek için değil, tanınmak için yorumlanmayı beklemektedir: Yani, terimlerinin dizini zaten çıkarılmış ve önermesi kültürel ortodoksluğun ve toplumsal sözdiziminin muhafızlarını ürkütmeyecek tarzda düzenlenmiş bir tanı, bir söylem tarafından yargılanabilir hale gelmek için. Mekânsal düzeneğin, aynı zamanda hem grubun kimliğini ifade eden şey (grubun kökenleri çoğu zaman çeşitlilik gösterir, ama onu kuran, bir araya getiren ve birleştiren şey yerin kimliğidir) ve hem de kimlik dilinin anlamını koruyabilmesi için grubun dış ve iç tehditlere karşı savunmak zorunda bulunduğu şey olduğu andan itibaren, bu söylemin terimlerinin kendiliğinden mekânsallık taşıması hiç de şaşırtıcı değildir.

Benim ilk etnolojik deneyimlerimden biri, Alladiler ülkesindeki ölü sorgulanması, bu açıdan örnek niteliktedir; ölü sorgulama, detaylarda değişkenlik gösteren biçimler içinde, Batı Afrika'da çok yaygın olduğu ve dünyanın başka köşelerinde de eşdeğer tekniklere rastlandığı ölçüde, daha bir örnek nitelik taşımaktadır. Özetle, cesede, ölümünden sorumlu olan kişinin Alladi köylerinin dışında mı yoksa bunlardan birinin içinde mi, törenin yapıldığı köyün için-

de mi yoksa dışında mı (ve bu durumda doğuda mı yoksa batıda mı), kendi soyunun içinde mi yoksa dışında mı, kendi evinin içinde mi vb. bulunduğunu söyletmek söz konusuydu. Bazen cesedin, sorgulamanın ağır gelişimini yarıda keserek, taşıyıcılarından oluşan kalabalığı bir “kulübe”ye doğru sürüklediği ve çitleri ya da giriş kapısını parçaladığı, böylelikle sorgucularına sorumluyu daha uzakta aramamalarını bildirdiği de oluyordu. Etnik grubun (bu durumda Alladiler tarafından oluşturulan karma grubun), içsel gerilimlerine iyice egemen olunmasını gerektirdiği açıkça belli olan kimliğinin, iç ve dış sınırlarının iyi durumda olup olmadığının sürekli olarak yeniden denetlenmesinden geçtiği, bundan daha iyi ifade edilemezdi -bu sınırların hemen hemen her bireysel ölüm vesilesiyle yeniden söylenmek, yinelenmek, yeniden doğrulanmak zorunda olması anlamlıdır.

Kurulmuş, hiç durmadan yeniden-kurucu bir yer hayali ancak yarı-hayaldir. Her şeyden önce iyi işlerlik gösterir ya da daha doğrusu, göstermiştir: Topraklar değerlendirilmiştir, doğa ehlileştirilmiştir, gelecek kuşakların üreyebilmesi güvence altına alınmıştır, bu anlamda, toprağın tanrıları onu iyi korumuşlardır. Bölge dış saldırıların ve iç bölünmelerin tehditlerine karşı tutunabilmiştir, bu da, bilindiği gibi, her zaman görülen bir durum değildir: Bu anlamda da, kutsallaştırma ve önleme düzenekleri etkili olmuştur. Bu etkiyi ailenin, soyların, köyün ya da grubun ölçeğinde saptamak mümkündür. Beklenmedik olayları ortaya çıktıkça yoluna koymayı, tikel güçlüklerin açığa çıkarılmasını ve çözülmesini üstlenenler, bunların kurbanı olanlardan ya da bunların sorumlu tuttuklarından daima daha çoktur: Herkes birbirine tutunmuştur, her şey birbirini tutmaktadır.

Bu da yarı-hayaldir, zira, hiç kimse ortak yerin ve onu tehdit eden ya da onu koruyan güçlerin gerçekliğinden kuşku duymasa bile, öteki grupların gerçekliğini (Afrika’da, çok sayıda kuruluş anlatısı esas olarak savaş ve kaçış anlatısıdır) ve dolayısıyla aynı şekilde öteki tanrıların varlığını da, ticaret yapma ya da başka yerlerden kadın alma gerekliliğini de bilmeyen hiç kimse yoktur, ve asla olmamıştır. Kapalı ve kendi kendine yeterli bir dünya imgesinin, bugünden çok dün, onu yayanlar ve işlev olarak onunla bizzat özdeşleşenler için bile, yararlı ve gerekli bir imgeden başka bir şey, bir yalan değil, ama toprağın üzerine yaklaşık olarak kay-

dedilmiş, tekilliğini kurduğu toprak gibi kırılğan, sınırların hep maruz kaldığı gibi olası yeniden düzenlemelere konu ve tam da bu nedenle, her zaman ilk kuruluş kadar son yer değiştirmeden de söz etmeye mahkûm bir mit olduğunu düşünmeye imkân veren hiçbir şey yoktur.

Etnoloğun yanılması, işte bu noktada, yerlilerin hayaliyle buluşur. Bu yanılama da, aynı şekilde, bir yarı-yanılama. Zira etnolog, incelediği insanları, onları keşfettiği ortamla ve onların biçimlendirmiş oldukları mekânla özdeşleştirmenin baştan çıkarıcılığına kapılmaktan kendini alamasa da, onların tarihindeki bir dizi değişik olayı, onların devingenliklerini, atıfta bulundukları mekânların çokluğunu ve sınırlarının oynaklığını en az onlar kadar bilmektedir. Yine de, tıpkı onlar gibi, geçmişteki istikrarlarının yanıltıcı ölçüsünü güncel altüst oluşlarından çıkarmanın baştan çıkarıcılığına kapılabilir. Buldozerler toprağı ezip geçtikleri, gençler kente gittikleri ya da “başka yerin yerlileri” gelip yerleştikleri zaman, kimliğin işaretler noktaları da, toprağinkilerle birlikte, en somut ve en mekânsal anlamda silinirler.

Ama, etnoloğun, entelektüel nitelikli ve etnolojik geleneğin uzun yıllardan beri tanıklık ettiği baştan çıkarılmasının esası burada değildir.

Biz bu geleneğin birçok vesileyle bizzat kullandığı ve istismar ettiği bir kavrama başvurarak buna “bütünselliğin baştan çıkarılması” adını vereceğiz. Bir an için, Mauss’un bütünsel toplumsal olgu kavramını nasıl kullandığına ve bu konuda Lévi-Struss’un önerdiği yoruma dönelim. Mauss’a göre, toplumsal olgunun bütünselliği, iki başka bütünselliğe göndermede bulunur: Bileşimine giren çeşitli kurumların toplamına, ama bir yandan da, olguyu yaşayan ve ona katılanlardan her birinin bireyliğinin tanımlandığı farklı boyutların bütününe. Daha önce gördüğümüz gibi, Lévi-Strauss, bu bakış açısını, bütünsel toplumsal olgunun, her şeyden önce, tümüyle algılanmış toplumsal olgu olduğunu söyleyerek olağanüstü bir biçimde özetler: Başka bir deyişle, bu, onu yaşayan yerli üyelerinden herhangi birinin ona ilişkin sahip olabileceği görüyü de içeren bir toplumsal olgu yorumudur. Ancak, çok büyük bir imgeleme çabası gerektirdiği izlenimi verdiğinden, hangi romancının olsa cesaretini kıracak ölçüde kapsayıcı olan bu yorumlama ideali, modern seçkinlerin temsilcilerinden farklı

olarak “en önemsiz algılamalarından ya da en önemsiz zihinsel şoktan bütün varlığıyla etkilenen”³ve bu yüzden kendisi de “bütünsellik” olarak tanımlanan çok özel bir “ortalama” insan kavrayışına dayanmaktadır. Mauss’a göre, modern toplumda, seçkinlerin kitlesine ait olmayan herhangi biri “ortalama” insandır. Ama arkaizm, ortalamadan başkasını bilmez. “Ortalama” insan, “arkaik ya da geri kalmış toplumlardaki hemen hemen bütün insanların” benzeridir; o da, tıpkı onlar gibi, yakın çevresinden gelen etkilere karşı açıklık ve kırılabilirlik gösterir ve esasen onun “bütünsel” olarak nitelenmesine imkân veren de budur.

Yine de, Mauss’un gözünde, modern toplumun denetlenebilir bir etnolojik nesne oluşturduğu hiç de apaçık belli değildir. Zira etnoloğun nesnesi, ona göre, özellikle zaman ve mekân içine tam olarak yerleştirilmiş toplumlardır. Etnoloğun ideal ortamında (“arkaik ya da geri kalmış” toplumların ortamı) bütün insanlar “ortalama”dır (“temsil edici”dir de diyebilirdik); dolayısıyla zaman ve mekân içine yerleştirme, burada kolayca yapılabilir: Yerleştirme herkes için geçerlidir ve sınıflara bölünme, göçler, kentleşme, sanayileşme onun boyutlarını küçültüp okunmasını zorlaştırmaz. Bütünsellik ve yerleştirilmiş toplum fikirlerinin arkasında, elbette kültür, toplum ve birey arasında bir şeffaflık bulunduğu düşüncesi vardır.

Amerikan kaynaklı kültüralizmin en son dönüşümlerinden biri olan metin olarak kültür fikri, yerleştirilmiş toplum fikri içinde esasen bütünüyle mevcuttur. Mauss’un, bütünsel toplumsal olgunun çözümlenmesini, o toplumun “herhangi bir bireyi”nin çözümlenmesiyle bütünleştirmenin zorunluluğunu göstermek için “falan ya da filan adadaki bu Melanezyalı”yı anarken belirli tanımlığa başvurması elbette anlamlıdır (tıpkı başka zamanlarda ve yerlerde yaşarken örneklige terfi ettirilmiş birçok etnik öznenin de olacağı gibi, bu Melanezyalı da bir prototiptir), ama aynı zamanda bir adanın (küçük bir adanın) kültürel bütünselliğin başat yerine örnek olarak sunulması da bir o kadar anlamlıdır. Bir adanın kıyıları ve sınırları hiç duraksamadan gösterilebilir ya da çizilebilir; bir takımadanın içindeki adadan adaya ulaşım ve mübadele bağlantısı, göreceli kimlik bölgesi (kabul edilmiş kimlik ve kurumsallaşmış ilişkiler) ile dış dünya, mutlak yabancılığın dünyası arasında net bir sınır çizen sabit ve kabul edilmiş güzergâhları oluştururlar. Tekil

özellikleri vasıflandırma kaygısı taşıyan bir etnolog için ideal olan, her bir kavmin, muhtemelen ötekilerle bağlantılı, ama bütün ötekilerden farklı bir ada ve her bir adalının da komşularının tıpatıp aynısı olmasıdır.

Toplumlara ilişkin kültüralist görünün, ne kadar sistematik olmaya çalışırsa çalışsın, sınırları apaçıktır: Her tekil kültüre tözel bir yoğunluk atfetmek, bir yandan onun her şeye karşın sırasında başka kültürlere ya da tarihin sarsıntılarına gösterdiği tepkilerinin de tanıklık ettiği, içkin olarak sorunsallık taşıyan belirleyici vasfını, bir yandan da asla kültürel “metin”den çıkarılamayacak olan toplumsal gidişatın ve bireysel duruşların karmaşıklığını ihmal etmektir. Ama yerlinin hayali ile etnolojik yanılmanın altında yatan gerçeklik payını göz ardı etmek de hatalı olacaktır: Mekânın düzenlenişi ve yerlerin oluşturulması, aynı toplumsal grubun içindeki kolektif ve bireysel pratiklerin özel koşullarından ve hedeflerinden biridir. Topluluklar (ya da bunları yönetenler), bunlara bağlı bireyler gibi, kimlik ile ilişkiyi eşzamanlı olarak düşünmek ve bunun için de, (bir grubun bütünü tarafından) paylaşılan kimliğin, tikel kimliğin (ötekilere kıyasla verili bir grubun ya da bireyin), ve tekil kimliğin (başka hiçbirine benzer olmadıkları ölçüde bireyin ya da bireyler grubunun) kurucu öğelerini simgeleştirmek gereğini duyarlar. Mekân üzerinde uygulanan işlemler, bu girişimin araçlarından biridir ve etnologun mekândan toplumsala giden güzergâhı, sanki mekân ilk ve son defa toplumsal tarafından üretilmiş gibi, ters yönde kat etmenin ayartısına kapılması şaşırtıcı değildir. Bu güzergâh özü itibariyle “kültürel”dir, zira toplumsal düzenin en görünür, en kurumlaşmış ve en bilinir işaretlerini kat etmek suretiyle, onun aynı mantıkla ortak yer diye tanımlanmış yerini de eşzamanlı olarak çizmektedir.

“Antropolojik yer” terimini, mekânın, tek başına toplumsal yaşamın değişimlerini ve çelişkilerini gösteremese bile, ne kadar sıradan ve mütevazı olursa olsun kendilerine bir yer atadığı herkesin atıfta bulunduğu bu somut ve simgesel yapısına tahsis edeceğiz. Dahası, her antropoloji, ötekilerin antropolojisinin antropolojisi olduğu için, yer, antropolojik yer de, eşzamanlı olarak orada yaşayanlar için bir anlam ilkesi ve orayı gözlemleyenler için de bir anlaşılabilirlik ilkesidir. Antropolojik yer değişken ölçeklidir. Gölge ve güneşlik yanıyla, eril kısmı ve dişil kısmıyla Kabiliye evi; uyuyan

kişiyi kendi itkilerinden koruyan içerinin *legba'sı* ve onu dış saldırılardan koruyan eşik *legba'sı*yla Mina ve Ewe kulübesi, çoğunlukla toprak üzerindeki son derece maddi ve görünür bir sınırın ifade ettiği ve doğrudan ya da dolaylı olarak evlilik bağını, mübadeleyi, oyunları ve dini düzenleyen ikici düzenlemeler; üç bölümlü yapısının soyların ve yaş sınıflarının yaşamını düzenlediği Ebrie ve Atye köyleri: Bunların hepsi de, her yeni güzergâhın ve her yinelen ayinin zorunluluğunu güçlendirip doğruladığı anlamla donatılmış oldukları için çözümlemeleri de anlam taşıyan yerlerdir.

Bu yerlerin en azından üç ortak vasfı vardır. Kimlikleyici, ilişkisel ve tarihsel görünme talebindedirler (böyle görünmeleri talep edilir). Evin planı, ikamet kuralları, köyün mahalleleri, sunaklar, kamusal alanlar, toprağın bölünüşü, bu yerlerin her birinde, her birey için, içeriği hem mekânsal hem de toplumsal olan bir imkânlar, talimatlar ve yasaklar bütününe tekabül eder. Doğmak, bir yerde doğmaktır, ikamete tâbi tutulmuş olmaktır. Bu anlamda, doğum yeri, bireysel kimliğin kurucusudur ve Afrika'da, tesadüfen köyün dışında doğan bir çocuğa, doğduğu çevrenin öğelerinden birinden alınmış özel bir ad verildiği görülür. Doğum yeri, gerçekten de, Michel de Certeau'nun sözünü ettiği "özel"in (ve özel ismin) yasasına uyar. Louis Marin ise yere ilişkin Aristotelesçi tanımını Furetière'den ödünç alır ("Bir beden bir başka bedeni çevreleyen ilk ve hareketsiz yüzeyi ya da, daha açık söylemek gerekirse, içinde bir bedenin yerleştirilmiş olduğu mekân"⁴) ve onun verdiği örneği aktarır: "Her beden kendi yerini işgal eder." Ancak bu tekil ve özel işgal, doğmakta olan ya da yaşayan bir bedenden daha çok, mezarı içindeki cesedin işgalidir. Doğumun ve yaşamın düzeni içinde, mutlak bireyselliğin de özel yerin de, hem tanımlanması, hem de düşünülmesi daha zordur. Michel de Certeau, hangi türde olursa olsun, yerde "öğelerin birlikte varolma ilişkileri içinde paylaştırılmış oldukları" düzeni görür ve iki şeyin aynı "alanı" işgal etmelerini dışlasa ve yerin her bir öğesinin, özel bir "yörede", ötekilerin yanında bulunduğunu kabul etse bile, "yeri" "anlık bir konumlar tasarımı" olarak tanımlamaktadır;⁵ bu da, hiç şüphesiz, ayrık ve te-

4 Louis Marin, "Le lieu du pouvoir à Versailles", in *La production des lieux exemplaires*, Seminer Dosyaları TTS, 1991, s. 89.

5 Michael de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-I*, Türkçesi, Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 216.

kil öğelerin, aynı ortak yeri işgal etmelerinden dolayı paylaştıkları kimliği de karşılıklı ilişkileri de düşünmemizi engellemeden, aynı yerde birlikte varolabileceklerini söylemek demektir. Böylece çocuğun yerini (çoğu kez annesinin yanındaki, ama aynı anda da kâh babasının, kâh dayısının, kâh anneannesinin evindeki yerini) belirleyen ikamet kuralları, onu, başkalarıyla birlikte toprak üstündeki kaydını paylaştığı bir bütüncül konfigürasyon içinde konumlandırmaktadır.

Nihayet yer, kimlik ve ilişkiyi birleştirerek kendini asgari bir istikrarla tanımladığı andan itibaren zorunlu olarak tarihseldir. Orada yaşayanlar, bilgi nesneleri olmaları gerekmeyen işaret noktalarını orada tanıyabildikleri ölçüde daha bir tarihseldir. Antropolojik yer, onlar için, bilim olarak tarihten kurtulduğu o kesin ölçüde tarihseldir. Ataların inşa etmiş oldukları ("Atalarımın inşa etmiş oldukları mesken daha çok hoşuma gidiyor..."), yakın zamanlarda ölmüş olanların, efsunlamasını ya da yorumlamasını bilmek gereken işaretleriyle doldurdıkları ve ayinsel kesinlik taşıyan bir takvimin belirlediği düzenli aralıklarla koruyucu güçlerinin uyandırıp canlandırıldığı bu yer, Pierre Nora'nın çok doğru bir şekilde, içinde esas itibarıyla farklılığımızı, artık olmadığımız şeyin imgesini kavradığımızı yazdığı "hafıza yerleri"nin çok uzaklarındadır. Antropolojik yerin sakini, tarihin içinde yaşar, tarih yapmaz. Tarihle olan bu iki tür ilişki arasındaki farklılık, örneğin 1940'lı yılları yaşamış ve kasabalarındaki (sadece tatil yeri bile olsa) *Fête-Dieu, Rogations*** ayinlerine ya da o toprağın, genellikle bir köşede tek başına duran bir şapelin loş mekânında yuvalanmış falan veya filan şifacı azizinin onuruna düzenlenen kutlamayı izleyebilmiş olan benim yaşımdaki Fransızlarda, hiç şüphesiz hâlâ çok belirgindir: Zira bu güzergâh ve dayanaklar kaybolmuş bile olsalar, onların anısı, diğer çocukluk anılarımız gibi, bize yalnızca geçen zamanı ya da değişen bireyi hatırlatmazlar; onlar gerçekten de kaybolmuşlardır ya da daha doğrusu dönüşmüşlerdir: Zaman zaman işleri eskisi gibi yapmak için, tıpkı her yaz geçmişteki harman törenlerinin canlandırıl-

* Joachim du Bellay (1522-1560) isimli şairin "*Heureux qui comme Ulysse a fait un beau voyage*" [Ne mutlu Ulysse gibi güzel bir yolculuk yapana] başlıklı ünlü şiirinden bir dize. [ç.n.]

** "*Fête- Dieu*", Katoliklerin, Papa IV. Urban tarafından 1264 tarihinde ihdas edilen ve *Pentecote* yortusunu izleyen sekizinci günden sonraki ilk perşembe günü kutlanan, şaraplı ekmek yortusudur. "*Rogations*" ise, *Uruç* [İsa'nın göğe çıkışı] yortusundan önceki üç gün boyunca ürün bereketi dilemek için topluca yapılan bir tür yağmur duasıdır [ç.n.].

dığı gibi, bayram yine kutlanıyor; şapel restore edildi ve orada ara sıra bir konser veriliyor ya da bir oyun sergileniyor. Bu mizansen, bölgenin yaşlı sakinlerinin bazılarında şaşkın gülümsemelere ya da birtakım geriye dönük yorumlara yol açmaktan geri durmuyor: Zira o, onların günü gününe yaşamış olduklarını sandıkları, oysa bugün tıpkı tarihin bir parçasıymışçasına seyretmeye davet edildikleri yerleri uzaktan yansıtıyor. Onlar, kendi kendilerinin seyircisi, mahremin turistleri olarak, içinde yaşamayı sürdürdükleri ve artık bir zamanlar yaşadıkları yer olmayan mekânın nesnel olarak tanıklık ettiği değişiklikleri, belleğin sıla hasretine ya da fantezilerine yükleyemezlerdi.

Antropolojik yerin entelektüel statüsü elbette muğlaktır. Orada oturanların bölgeyle, yakınlarıyla ve başkalarıyla olan ilişkileri hakkında oluşturdukları, kısmen maddileşmiş fikirden başkaca bir şey değildir. Bu fikir kısmi ya da mitleştirilmiş olabilir. Her bir kişinin işgal ettiği yere ve bakış açısına göre değişir. Ama bunun bir önemi yoktur: Hiç şüphesiz vahşi uyumunkilere ya da yitirilmiş cennetinkilere ait olmayan, ama kaybolup gittikleri zaman, yoklukları kolayca telafi edilemeyen bir dizi işaret noktaları önerir ve dayatır. Beri yanda etnolog, eğer gözlemlediği kişilerin yaşamlarındaki toprak üzerine yazıldığı şekliyle, kapanma, dışarıyla ilişkinin dikkatli denetimi, tanrısız insanı olana içkinliği ya da anlamın yakınlığı ve işaretin zorunluluğu anlamı taşıyan her şeye karşı bu kadar kolaylıkla duyarlılık gösteriyorsa, bu, bütün bunların imgesini ve ihtiyacını kendi içinde taşıdığı içindir.

Antropolojik yerin tanımı üzerinde bir an duraklayacak olursak, bu yerin öncelikle geometrik olduğunu fark ederiz. Bunu farklı kurumsal düzeneklere uyarlanabilecek ve bir bakıma toplumsal mekânın ilksel biçimlerini oluşturan üç basit mekânsal biçimden yola çıkarak göstermek mümkündür. Geometrinin terimleriyle, çizgi, çizgilerin kesişmesi ve kesişme noktasıdır söz konusu olan. Somut olarak söylendiğinde, güncelliğin içinde daha aşinası olduğumuz coğrafyada, bir yandan güzergâhlardan, bir yerden diğerine götüren ve insanlar tarafından çizilmiş olan eksenlerden ya da yollardan, öte yandan da insanların karşılaştıkları, buluştukları ve bir araya toplandıkları, özellikle de pazar yerlerinde, ekonomik mübadelelerin zorunluluklarını karşılamak üzere bazen devasa boyutlarda tasarladıkları alanlardan ve kavşaklardan ve nihayet, ister dini

ister siyasi kimlik taşıyınlar, bazı insanlar tarafından inşa edilen ve ötesine geçildiğinde, başka insanların kendilerini ötekiler olarak tanımladıkları başka merkezler ve başka mekânlara karşılık olarak bir mekânı ve sınırları tanımlayan, şu ya da bu ölçüde anıtsal olan merkezlerden söz edilebilir.

Bununla birlikte, güzergâhlar, kavşaklar ve merkezler tamamen bağımsız kavramlar değildir. Kısmen örtüşürler. Bir güzergâh, her biri birer toplanma yeri oluşturan bir dizi önemli noktadan geçebilir; bazı pazar yerleri, işaret koydukları bir güzergâhın üzerindeki sabit noktaları oluştururlar; pazar kendi başına bir çekim merkeziyse de, kurulduğu alan bir başka toplumsal mekânın merkezinde bulunan bir anıtı da (bir tanrıya yönelmiş mihrabı, bir hükümdarın sarayını) barındırabilir. Mekânların bu kombinasyonuna, belli bir kurumsal karmaşıklık tekabül etmektedir: Büyük pazar yerleri bazı siyasi denetim biçimlerine çağrıda bulunurlar; uyulması çeşitli dinsel ve tüzel usullerle güvenceye alınmış bir sözleşme uyarınca vardırırlar ancak: Örneğin, ateşkes yerleridirler. Güzergâhlara gelince, bunlar, iyi bilindiği üzere işleyişleri kendiliğinden olmayan ve örneğin bazı ekonomik ve ayinsel yükümlülükler içeren, belli sayıdaki sınırlardan ve uç noktalarından geçerler.

Bu basit biçimler sadece büyük siyasi ya da ekonomik mekânları belirlemezler; köy mekânını olduğu gibi evin mekânını da tanımlarlar. Jean- Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* [Yunanlılarda Mitos ve Düşünce] adlı kitabında, Hestia/Hermes çiftinde, Hestia'nın, evin ortasında yer alan dairesel ocağı, kendi üstüne kapanmış olan grubun kapalı mekânını ve bir bakıma, kendi kendisiyle ilişkisini simgelediğini; oysa eşiğin ve kapının, ama aynı zamanda da kavşakların ve kent girişlerinin tanrısı olan Hermes'in, devinimi ve başkalarıyla ilişkiyi temsil ettiğini gayet iyi ortaya koymaktadır. Kimlik ve ilişki, klasik olarak antropolojik araştırmaya konu olan bütün mekânsal düzenlemelerin içinde yer alırlar.

Tarih de öyle. Zira mekânda kayıtlı bütün ilişkiler, sürenin içinde de kayıtlıdır ve bahsini ettiğimiz basit mekânsal biçimler ancak zamanın içinde ve zaman aracılığıyla somutlaşırlar. Her şeyden önce, gerçeklikleri tarihseldir: Afrika'da, çoğu kez başka yerlerde de olduğu gibi, köylerin ve krallıkların kuruluş anlatıları, genellikle, nihai kuruluşa öncel çeşitli molalarla noktalanmış uzun bir güzergâh çizerler. Siyasi başkentler gibi pazarların da birer

tarihi olduğunu aynı şekilde bilmekteyiz; bazıları ortadan kaybolurken, bazıları yaratılırlar. Bir tanrının edinilmesini ya da yaratılmasını tarihlemek mümkündür ve tıpkı pazar yerleri ve siyasi başkentler gibi, tapınçlar ve tapınaklar için de böyledir: İster sürüp gitsinler, ister yayılsınlar ister kaybolsunlar, gelişmelerinin ya da gerilemelerinin mekânı, tarihsel bir mekândır.

Ama asıl bu mekânların maddi yönden zamansal boyutu konusunda birkaç şey söylemek gerekiyor. Güzergâhlar, saat ya da günlük yürüyüş hesabıyla ölçülmektedir. Pazarın kurulduğu alan, bu sıfatı yalnızca bazı günler hak etmektedir. Batı Afrika'da, pazar yerlerinin ve günlerinin hafta boyunca dönüşümlü olarak belirlendiği mübadele bölgeleri kolayca fark edilir. Tapınçlara ve siyasi ya da dini toplantılara hasredilmiş bu yerler bir kutsamanın nesnesidirler ve bu işlevlerini belli zamanlarda, genellikle sabitlenmiş tarihlerde yerine getirirler. Tekris törenleri ve bereketlilik ayinleri düzenli aralıklarla yer alırlar: Dinsel ya da toplumsal takvim genellikle tarımsal takvimi örnek alır ve ayinsel faaliyetin yoğunlaştığı yerlerin kutsallığı almaşık kutsallık denebilecek bir kutsallıktır. Bazı yerlere bağlanan ve buraların kutsal kimliğini güçlendirmeye katkıda bulunan belleğin koşulları da esasen böyle yaratılmaktadır. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*'de [Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri], kutsal kavramını, bayramın ya da törenin almaşıklık vasfından kaynaklanan geriye dönüklük vasfına bağlamıştır. Onun, Yahudilerin Hamursuz bayramını ya da eski muhariplerin düzenledikleri bir toplantıyı aynı şekilde "dinsel" ya da "kutsal" görmesinin nedeni, bunların, katılımcıların her birine yalnızca mensubu olduğu topluluğun bilincine varmak için değil, ama daha önceki kutlamaları yeniden hatırlamak için de fırsat vermeleridir.

Anıt [*monument*], sözcüğün Latince etimolojisinin de gösterdiği gibi, daimiliğin ya da en azından zamanda sürekliliğin elle tutulur ifadesi olmaktadır. Zamanın ariziliklerine boyun eğmemeleri için tanrılara tapmaklar, hükümdarlara saraylar ve tahtlar gerekir. Bunlar böylece kuşakların devamlılığını düşünmeye imkân verirler. Geleneksel Afrika nozolojisinin* yorumlarından birinin, bir hastalığın, kendisi için yapılan tapınağın onu inşa edenin ardılı tarafından ihmal edildiğini gören öfkeli bir tanrının tepkisine yorulabileceğini söylerken kendince çok iyi ifade ettiği şey de bu-

* Hastalıkları ayırıcı nitelikleri itibarıyla sınıflandırma disiplini [ç.n.]

dur. Yaşayanların gözünde, bu anıtsal yanılısama olmaksızın tarih yalnızca bir soyutlama olurdu. Toplumsal mekânda, her bireyin, içlerinden çoğunun kendisinden önce varolduğu gibi kendisinden sonra da yaşayacağına ilişkin doğrulanmış bir duyguya sahip olabileceği görkemli taş yapılar ya da alçakgönüllü toprak tapınaklar, doğrudan işlevsel olmayan anıtlar yükselmektedir. Zamanın devamlılığını, tuhaf bir şekilde, mekân içindeki bir dizi kopukluk ve kesinti işaretlemektedir.

Hiç şüphesiz mekânsal yapılaşmanın bu sihirli etkisini, biza-tihi insan bedeninin de kendi sınırlarıyla, yaşamsal merkezleriyle, savunmalarıyla ve zayıflıklarıyla, zırhıyla ve kusurlarıyla mekânın bir parçası olarak düşünüldüğü olgusuna bağlamak mümkündür. En azından hayal gücü (ama pek çok kültür için toplumsal simgeselliğiyle karışan hayal gücü) düzleminde, beden, dışarıdan kuşatılabilecek, karma ve hiyerarşiye sokulmuş bir mekândır. İnsan bedeni imgesine göre düşünülmüş yurtluk örneklerine sahipsek de, insan bedeni, tersine, çok genel bir biçimde yurtluk olarak düşünülmüştür. Batı Afrika'da örneğin, kişiliğin bileşenleri, Freud'gil topiği anımsatan, ama tözel biçimde maddi olarak düşünülmüş gerçekliklere uygulanan bir topiğin terimleri içinde tasarlanmıştır. Nitekim, Akan uygarlıklarında (bugünkü Gana ve Fildişi Sahili), her bireyin psişizmi iki "merci" tarafından tanımlanır; bunların varlıklarının maddi vafına, bir tanesinin bedenin taşıdığı gölgeyle özdeşleştirilmesi olgusu doğrudan, bedenin zayıflamasının bunlardan birinin zayıflamasına ya da çekip gitmesine bağlanması olgusu da dolaylı yoldan tanıklık etmektedir. Bunların kusursuz bir şekilde rastlaşması da sağlığı tanımlamaktadır. Bir kimseyi ani bir şekilde uyandırmak, o kimseyi uyandıracak yerde öldürebilirse, bu, o "merciler" den birinin, geceleyin dolaşıp duran ikincisinin, uyanma anında yeniden kendi bedeniyle bütünleşecek zamanı bulamaması yüzündendir.

İç organların kendileri ya da bedenin bazı kısımları da (böbrekler, baş, ayak başparmağı) çoğu kez özerk, bazen atavik bir mevcudiyetin mekânı ve bu sıfatla da özgül tapınçların nesnesi olarak düşünülmüşlerdir. Beden böylece bir tapınma yerleri bütünü haline gelmektedir; suyla ya da yağla kutsanacak bölgeleri vardır. Mekânın yapılandırılmasıyla ilgili olarak sözünü ettiğimiz etkilerin, işte o zaman bizatihi insan bedeni üzerinde ortaya çıktıkları görülür.

Rüyanın güzergâhları, merkez olarak düşünülmüş olan bedenden fazlaca uzaklaştıkları andan itibaren tehlikelidirler. Merkezleşmiş bu beden, aynı zamanda, atavik öğelerin buluşup topladıkları bölgedir ve bu toplaşmanın, uçup giden tensel kabuktan önce de sonra da varolan öğeleri ilgilendirdiği ölçüde, anıtsal değeri vardır. Bazen, bir bedenin mumyalanması ya da bir kabirin yapılması, ölümün ardından, bedenin anıta dönüşmesini tamamlamaktadır.

Böylece bireysel tematik ile kolektif tematiğin, basit mekânsal biçimlerden hareketle, kesişip birleştikleri görülüyor. Siyasi simgesellik, toplumsal bir topluluğun içsel çeşitliliklerini egemen bir figürün birliğinde birleştiren ve simgeleyen yetkenin gücünü ifade edebilmek için, bu olabilirlikleri kullanmaktadır. Bazen bunu, kralın bedenini çoklu bir bedenmişcesine öteki bedenlerden ayırarak başarır. Kralın iki bedenliliği teması Afrika'da tümüyle geçerli bir temadır. Nitekim, bugünkü Fildişi Sahili'ndeki Sanwi'nin hükümdarı kendisinin bir ikizine sahipti ve köle kökenli olan bu ikincisine yukarıda sözü edilen iki bileşenden ya da merciden birinin adıyla Ekala deniyordu: İki bedenin ve iki *ekala*'nın (kendininkinin ve köle kökenli ikizininkinin) verdiği güçle, hükümdarın özellikle etkili bir korumadan yararlandığı düşünülüyordu; çünkü köle olan ikinci beden, kralın bedenini hedef alan her türlü saldırıya engel oluyordu. Bu rolü savsaklar ve kral ölecek olursa, *ekala*'sı, çok doğal bir şekilde, ölümünde de onu izliyordu. Ama, kralın bedeninin çoğalmasından daha dikkate değer ve daha fazla doğrulanmış olan ise hükümdarlık yetkesinin odaklanmış olduğu mekânın toplaşması ve yoğunlaşmasıdır. Çoğu zaman, hükümdar zorunlu ikamete maruz kalmış durumdadır, ayrıca, saatler boyu kraliyet koltuğu üzerinde sergilenmek ve kullarına bir nesne gibi gösterilmek üzere hemen hemen tam bir hareketsizliğe mahkûmdur. Hükümdarın bedeninin bu edilgenliği-kitleselliği, Frazer'i ve ondan yola çıkarak, bu olguda eski Meksika, Benin körfezi Afrika'sı ya da Japonya gibi zaman ve mekân içinde birbirinden son derece uzakta yer alan krallıkların ortak bir çizgisini saptayan Durkheim'ı etkilemişti. Bütün bu örneklerde özellikle dikkate değer olan husus, hükümdarı uzun saatler boyunca bir mineral hareketsizliğine mahkûm eden krallığın sabit merkezi olma işlevini yerine getirmek için, onun bedeninin yerine zaman zaman bir nesnenin (taç, koltuk) ya da bir başka insan bedeninin ikame edilebilmesidir. İçinde hükümdar fi-

gürünün yerleşmiş olduğu sınırların bu hareketsizliği ve darlığı, kelimenin tam anlamıyla, hanedanın devamlılığını güçlendiren ve toplumsal gövdenin içsel çeşitliliğini düzenleyip birleştiren bir merkez kurmaktadır. İktidarın, görevini yerine getirdiği yerle ya da temsilcilerini barındıran anıtla özdeşleşmesinin, modern devletlerin siyasi söylemi içindeki şaşmaz bir kural olduğuna işaret edelim. Beyaz Saray ve Kremlin, adlarını telâffuz eden kişiler için aynı anda hem anıtsal yerler hem de insan bireyler ve iktidar yapılarıdır. Ardışık düzdeğişmeceler sonucunda bir ülkeyi başkentiyle, bir başkenti de yöneticilerin bulundukları binanın adıyla anmak alışkın olduğumuz bir şeydir. Siyasi dil, (yalnızca sağdan ya da soldan söz ettiğinde bile), doğallıkla mekânsaldır, hiç şüphesiz birliği ve çeşitliliği eşzamanlı olarak düşünmek zorunda olduğu için - merkezilik de bu çift yönlü ve çelişik zorlamanın, en yaklaşık, en imgeleşmiş ve en maddi ifadesi olmaktadır.

Güzergâh, kesişme, merkez ve anıt kavramları yalnızca geleneksel antropolojik yerlerin betimlenmesine yaramıyorlar. Çağdaş Fransız mekânını, özellikle de onun kentsel mekânını da kısmen açıklıyorlar. Bu kavramlardan her biri, tanım gereği, birer karşılaştırma ölçütü oluşturmaya rağmen, paradoksal biçimde, onu özgül bir mekân olarak nitelemeye bile imkân veriyorlar.

Fransa'nın merkezileşmiş bir ülke olduğunu söylemek alışkanlık haline gelmiştir. En azından XVII. yüzyıldan beri, siyasi düzlemde gerçekten de öyledir. Yakınlardaki bölgeselleştirme çabalarına rağmen, idari düzlemde Fransa merkezileşmiş bir ülke olarak kalmaya devam etmektedir (hatta başlangıçta Fransız Devrimi'nin ideali, idari bölgeleri düpedüz ve katı bir şekilde geometrik bir model uyarınca bölüştürmeye yönelmek olmuştur). Özellikle de, en azından ilk başlarda, her ikisi de Paris'in merkezde yer alacağı iki örümcek ağı gibi tasarlanmış kara ve demir yolu şebekesinin düzenleniş biçimi yüzünden, Fransızların zihinlerinde de merkezi bir ülke olarak kalmaktadır.

Daha kesin bir ifadeyle söylemek gerekirse, dünyanın hiçbir başkenti Paris gibi tasarlanmış olmasa bile, Fransa'da değişken boyutlardaki bir bölgenin merkezi olmaya özenmeyen ve kendine yıllar ve yüzyıllar içinde, bu özlemi aynı zamanda maddileştiren ve simgeleyen anıtsal bir merkez (bizlerin "kent merkezi" dediğimiz şey) kurmayı başaramamış olan hiçbir kent de yoktur. En alçakgö-

nüllü Fransız kentleri, hatta kasabalar bile, her zaman övündükleri bir “kent merkezi” içermekte ve burada biri dinsel yetkeyi (kilise), öteki sivil yetkeyi (belediye, kaymakamlık ya da vilayet binası) simgeleyen anıtsal yapılar yan yana yükselmektedir. Kilise (Fransa’daki bölgelerin çoğunda Katolik kilisesi), çoğu zaman kenti bir uçtan ötekine aşmaya imkân veren güzergâhların geçtiği bir alanda konumlanmıştır. Belediye, kendine özgü bir alanı tanımlasa ve Kilise alanının yanı başında bir belediye alanı olsa bile, asla fazla uzakta değildir. Yine kent merkezinde ve her zaman kilise ve belediyenin yakınlarında, ölümler için bir anıt dikilmiştir. Laik anlayışla tasarlanmış olan bu anıt gerçek anlamıyla bir tapınma yeri değildir, ama tarihsel değer taşıyan bir anıttır (son iki dünya savaşında ölenlerin anısını yaşatmaktadır ve bunların isimleri taşta kazınmıştır): Bazı kutlama günlerinde, özellikle de 11 Kasım törenlerinde*, sivil ve askeri yetkililer, vatan uğruna şehit düşmüş olanları burada anarlar. Bunlar, Durkheim’ın dinsel olguyla bağlantılı olarak önerdiği genişletilmiş, başka bir deyişle toplumsal tanımla iyice uyuşan ve “anma törenleri” denen toplantılardır. Bunlar daha eskilerde, yaşayanlar ile ölümler arasındaki mahremiyeti çok daha güncel tarzda ifade etmiş olan bir yerde cereyan etmelerinden ötürü de hiç şüphesiz özel bir etki taşımaktadırlar: Mezarlık tarafından çevrelenmiş kilisenin faal toplumsal yaşamın tam merkezinde yer aldığı Ortaçağ’a kadar giden bir yerleşimin izleri, birçok kasabada halâ mevcuttur.

Kent merkezi, gerçekten de, faal bir yerdir; taşra kentleri ve kasabaların geleneksel tasarımı içinde (bu yüzyılın ikinci yarısında, Giraudoux ya da Jules Romain gibi yazarların edebi bir varlık kazandırdıkları tasarım), Üçüncü Cumhuriyet döneminde ve geniş ölçüde bugün de göründükleri biçimle, kent ve kasabalardaki bir dizi kahve, otel ve iş yeri, kent merkezinde ve (eğer kilise ile pazar aynı alanı paylaşmıyorlarsa) pazarın kurulduğu alanın yakınlarında toplanmışlardır. Düzenli haftalık aralıklarla (pazar günleri ve pazarın kurulduğu günlerde), o merkez canlanır”. Tekil güzergâhların kesişip birbirine karıştıkları, kilise ya da belediyenin önünde, kahvenin tezgâhı ya da fırının kapısında karşılıklı iki çift laf edilip bir an için yalnızlıkların unutulduğu daha eski ve daha yavaş bir tarihin ürünü olan yaşam yerlerinin eşdeğerini sunamamaları, bir

* 11 Kasım 1918, Birinci Dünya Savaşı’na son veren Rethondes mütarekesinin tarihidir [ç.n.]

yandan teknikçi ve bir yandan da istenççi kent projelerinden doğan yeni kentlere sıklıkla yöneltlen bir eleştiridir: Pazar sabahlarının bir parça tembel tartımı ile geveze atmosferi, taşra Fransa'sı için hâlâ çağdaş bir gerçekliktir.

Bu Fransa, değişik yoğunluktaki bir bölgenin idari, eğlentsel ve ticari faaliyetinin odaklandığı az ya da çok miktarda önem taşıyan bir merkezler salkımı, bir merkezler bütünü olarak tanımlanabilirdi. Güzergâhların düzenlenişi, yani bu merkezleri, ulusal yollardan (ülke ölçeğinde önem taşıyan merkezler arasında) ve bölgesel yollardan (idari bölgeler ölçeğinde önem taşıyan merkezler arasında) oluşan ve doğrusunu söylemek gerekirse alabildiğine girift bir şebekeyle birbirine bağlayan yol sistemi, bu çokmerkezli ve sıra-düzenli düzeneğe bütünüyle uyumludur: Yol boyunca düzenli bir şekilde yerleştirilmiş kilometre taşlarında, eskiden, en yakındaki yerleşim merkezi ile yolun üzerindeki ilk büyük kente olan uzaklık belirtilirdi. Bugün bu uyarılar artık -trafik akışının yoğunlaşmasına ve hızlanmasına yanıt veren- daha okunaklı ve büyük işaret tabelaları üzerinde yer almaktadırlar.

Fransa'daki her yerleşim yeri, anlamlı bir mekânın ve en azından özgül bir faaliyetin merkezi olmaya özenmektedir. Bir metropol olan Lyon, çeşitli sıfatların yanı sıra "gastronomi başkenti" sıfatını da elinde tutarken, Thiers gibi küçük bir kent kendine "bıçakçılığın başkenti", Digouin gibi büyük bir ilçe "seramik başkenti" ve Jazé gibi büyük bir kasaba da "çiftlik tavuğunun beşiği" diyebilmektedir. Bu şanlı sıfatlar bugün yerleşim yerlerinin girişinde ve onların Avrupa'nın hangi kent ya da kasabalarıyla kardeş kent olduklarını bildiren ibarelerin yanı başında yer almaktadırlar. Bir bakıma Avrupa'nın yeni ekonomik mekânına katılımın ve modernliğin kanıtını ortaya koyan bu ibareler, yerin görülmeye değer tarihsel özelliklerinin ayrıntılı dökümünü veren daha başka yazılarla (ve daha başka bilgilendirici tabelalarla) bir aradadırlar: XIV. ya da XV. yüzyıldan kalma şapeller, şatolar, tarih öncesinden kalma taş anıtlar, el sanatları, dantel ya da seramik müzesi. Tarihe derinlemesine mal olmuşlukla dışa açılma aynı düzeyde talep edilmektedir, sanki biri ötekini dengelemektedir. Yenilerde yaratılmamış olan her kent ve kasaba, kendi tarihine sahip çıkarak onu, bir tür kartvizit oluşturan bir dizi tabelada gelip geçen otomobil sürücülerine sunmaktadır. Tarihsel bağlamın bu şekilde açıklanması aslında olduk-

ça yenidir ve bu bağlama tanıklık eden anıtları, tam tersine, devre dışı bırakmaya yönelen yeni bir mekân düzenlenişiyle (yerleşim yerinin dışından geçen çevre yollarının ve büyük otoyol bağlantılarının yaratılması) çakışmaktadır. Bunu, gelen geçenleri, turistleri cezbetmeye ve orada tutmaya yönelik bir çaba olarak yorumlamak pekâlâ mümkündür; ama söz konusu çabaya bu bakımdan birtakım etkiler yükleyebilmek de, ancak onun son yirmi yıl içinde Fransız duyarlığının yadsınamaz bir özelliği haline gelen, tarihten ve yaşanan toprağa kök salmış kimliklerden tat alma duygusuyla ilişkili olması halinde mümkün olabilir. Eskiden kalma anıt, kendiliğinden ilgi yaratması gereken bir sahicilik kanıtı olarak sahiplenilmektedir: Görüntünün şimdiki hali ile bu halin atıfta bulunduğu geçmiş arasında bir boşluk kazılmaktadır. Geçmişe atıf şimdiki karmaşıklıklaştırmaktadır.

Sokak adlarının kullanılış biçimiyle de Fransız kent ve kasaba mekânına asgari düzeyde bir tarihsel boyutun her zaman için dayatılmış olduğunu eklemek gerekir. Sokak ve meydanlar eski tarihlerde birtakım anmalara vesile olmuşlardır. Bazı anıtların, esasen bir hoşluğu da barındıran bir yineleme etkisi sonunda, üstünde dikilmiş oldukları meydanlara ya da o meydanlara açılan sokaklara bir ad kazandırmaları elbette gelenektendir. Nitekim İstasyon Sokağı, Tiyatro Sokağı ya da Belediye Meydanı türünden adlar taşıyan sokakların sayısı bile bilinmemektedir. Ama, çoğu kez kent ve kasabaların ulaşım kanallarına isimlerini verenler, yerel ya da ulusal yaşamdaki seçkin kişiler ya da yine ulusal tarihin büyük olaylarıdır, öyle ki, Paris gibi bir metropoldeki bütün sokak adlarının çözümünü yapmak gerekseydi, Vercingétorix'ten de Gaulle'e, bütün Fransa tarihini yeniden yazmak gerekirdi. Düzenli olarak metroya binen, Paris yeraltı trenine ve onun yerüstündeki sokakları ya da anıtları anıştıran istasyon adlarına aşına olan kişi de, Alésia'yı, Bastille'i ya da Solférino'yu tarihsel göndermeler oldukları kadar ya da daha çok da mekânsal işaret noktaları olarak benimseyen Parisli yaya için belirleyici olan şeye, yani tarihin içine o günlük ve mekanik gömülüşe katılmaktadır.

Fransa'daki yollar ve kavşaklar, böylece, konulan adları onları tarihin içine daldırdığı ölçüde (hafıza ve tanıklık anlamında) "anıtlar" haline gelmeye yönelmektedir. Tarihe bu ardı arkası kesilmez göndermeler, güzergâh, kavşak ve anıt kavramları ara-

sında sık sık kesişmelere yol açmaktadır. Bu kesişmeler tarihsel göndermenin her zaman daha yoğun olduğu kentlerde (ve en başta da Paris'te) özellikle çok açıktır. Paris'in bir merkezi yoktur; bu merkez, otoyollardaki tabelalarda bazen Eyfel kulesinin resmiyle, bazen de başkentin kökensel ve tarihsel kalbine, Eyfel kulesinden kilometrelerce uzakta, Seine nehrinin çatalı arasına sıkışmış île-de-la-Cité'ye atıfta bulunan "Paris-Notre-Dame" ibaresiyle gösterilmiştir. Demek ki, Paris'te birçok merkez bulunmaktadır. İdari düzlemde, siyasi yaşamımız içinde her zaman sorun yaratmış olan bu ikircime değinmek gerekir (bu da, bu yaşamın ne kertede merkezileşmiş olduğunu apaçık göstermektedir): Paris aynı zamanda hem yirmi bölge halinde bölünmüş bir kent, hem de Fransa'nın başkentidir. Parisliler birçok vesileyle Fransa'nın tarihini yaptıklarını düşünebildiler; bu, 1789'un anısında kök salmış olan ve zaman zaman ulusal iktidar ile yerel iktidar arasında gerilimlere yol açan bir kanaattir. 1795'ten yakın tarihlere kadar, 1848 ihtilali sırasındaki çok kısa bir istisna bir yana bırakılacak olursa, bir Paris Belediye Başkanı yoktu; onun yerine başkentin yirmi bölgeye bölünmüşlüğü ve Seine mülki amiri ile emniyet müdürünün ortak vesayeti altındaki yirmi belediye başkanı vardı. Belediye Meclisi ancak 1834'te kurulmuştur. Bundan birkaç yıl önce, başkentin statüsü yeniden biçimlendirilip Jacques Chirac Paris Belediye Başkanı olduğunda, siyasi tartışma bir yönüyle, bu görevin onun cumhurbaşkanı olmasına yardım edip etmeyeceği üzerinde yoğunlaştı. Oysa, her altı Fransız'dan birini barındıran bir kentin çekip çevrilmesinin kendi başına bir amaç olabileceğini hiç kimse gerçek anlamda düşünmedi. Elbette ayrı işlevlere sahip olan -ki, bu ayrım da tümüyle sorunludur-, üç Paris sarayı (Elysée, Matignon ve Hôtel de Ville*) ve bunlara eklenmesi gereken, en azından eşdeğer önemdeki iki anıt yapının, Luxembourg Sarayı (Senatonun bulunduğu bina) ile Millet Meclisi'nin (milletvekillerinin bulunduğu bina) varlığı, coğrafi eğretilenmenin, merkezileşme arzusunda olan ve erklerle işlevlerin ayrılığına rağmen her bir şeyin oradan kalkıp yeniden oraya döneceği bir merkezin merkezini tanımlamak ya da tanımak özleminde olan siyasi yaşamımızı

* *Elysée* Fransa cumhurbaşkanlarının, *Matignon* başkanların ve *Hôtel de Ville* [Belediye Sarayı] ve Paris belediye başkanlarının ikametgâhları ve çalışma mekânlarıdır [ç.n.]

daha kolaylıkla açıkladığını yeterince göstermektedir. Açıkça bellidir ki, insan kimi anlarda, iktidar merkezinin Elysée'den Matignon'a, hatta Matignon'dan Palais Royal'e (Anayasa Mahkemesi'nin mekânı olan bina) doğru mu kaymakta olduğunu kendi kendine sorduğunda, söz konusu olan basit bir eğretilime değildir: Ve Fransa'daki demokratik yaşamın her zaman gergin ve hareketli olan yapısının, bir bakıma, herkesin üzerinde kuramsal olarak uzlaştığı bir siyasi çoğulluk, demokrasi ve denge ideali ile o idealle pek de bağdaşmayan, tarihten miras alınmış ve Fransızları hiç durmadan devletin temellerini yeniden düşünüp merkezi yeniden tanımlamaya kışkırtan coğrafi, siyasi ve entelektüel bir yönetim modeli arasındaki gerilime dayanıp dayanmadığı sorulabilir.

Coğrafi düzlemde, hâlâ gezinecek zamanı olan ve sayıları pek de çok olmayan Parisliler için, Paris'in merkezi bir güzergâh, şu halde, *bateau-mouche*'ların* gidip geldikleri ve başkentin tarihsel ve siyasi anıtlarının çoğunun görülebildiği Seine nehrinin aktığı güzergâh olabilirdi. Ama, sanki Fransa başkentinde her şey merkez ve anıt haline gelmek zorundaymışçasına, anıtlara sahip meydan ve kavşaklarla (Etoile, Concorde), bizatihi anıtlarla (Opera, Madeleine Kilisesi) ya da o anıtlara götüren kanallarla (Opera Caddesi, Paix [Barış] Sokağı, Champs-Élysées) pekâlâ özdeşleşen başka merkezler de vardır. Aslında bir yandan bu süreç hala devam ederken aynı zamanda da farklı bölgelerin özgül nitelikleri siliniyor. Bu bölgelerin her birinin, bilindiği gibi, kendi kimliği vardı: Paris'i selamlayan şarkıların sözlerindeki klişeler mesnetsiz değildir ve günümüzde bile, bölgelerin, faaliyetlerinin, terimin Amerikalı antropologlarca kullanılan anlamıyla "kişilik"lerinin, ama aynı zamanda da dönüşümlerinin ve nüfuslarının etnik ya da toplumsal bileşimini değiştiren devinimlerin incelikli bir betimlemesi mutlaka yapılabilirdi. Léo Malet'nin, çoğu kez on dördüncü ve on beşinci bölgelerde geçen polisiye romanları, 1950'li yılların özlemini uyandırmakla beraber tümünden güncellik dışı da değildir.

Bununla birlikte, Paris'te her zaman çokça çalışılmaktaysa da artık giderek daha az oturuluyor ve bu devinim, ülkemizdeki daha genel bir mutasyonun işareti gibi görünüyor. Manzaralarımızdan

* *Bateau-mouche* [sinek gemi], Paris'i Seine nehri boyunca gezip seyretmek üzere, turistik amaçlarla kullanılan seri deniz araçlarıdır [ç.n.]

hiç eksik olmayan tarih bağlantısı belki estetikleşiyor ve eşzamanlı olarak da toplumsallıktan uzaklaşıp yapaylaşıyor. Elbette, Hugues Capet* ile 1789 Devrimi'ni yine aynı duygularla anıyoruz; ortak geçmişimizle farklı bir ilişkiden ve o geçmişe damgasını vurmuş olan olayların birbirine karşıt yorumlarından kalkarak, kendi kendimizle katı bir şekilde yüzleşebilecek durumdayız her zaman. Ama, kentlerimiz, Malraux'dan bu yana, müzeye dönüşürlerken (yılların kirliliğinden arındırılmış, ortaya çıkarılmış, aydınlatılmış anıtlar, özel alanlar ve yalnız yayalara açık yollar), bir yandan da sapaklar, otoyollar, hızlı trenler ve ekspres yollar bizi onlardan alı koyuyor.

Bu dönüş -bizi yaşadığımız toprağın görkemli varlıklarını ve tarihin izlerini bilmezden gelmemeye çağıran çok sayıdaki gösterenin tanıklık ettiği gibi- yine de birtakım pişmanlıklarla birlikte gitmektedir. Zıtlık şudur: Bizleri eski anıtları görmeye davet eden tabelalar kentlerin girişlerine, toplu yerleşimlerin, sanayileşme bölgelerinin ve süpermarketlerin iç karartıcı mekânlarına dikilmişler; bizler sadece geçmekteyken, yörenin bizleri orada tutması gereken özelliklerini bildiren işaretler durup incelememiz için otoyollar boyunca çoğalmaktalar; sanki bugün, eski zaman ve yerlere ilişkin atıf, yalnızca mevcut mekâna ilişkin bir söylem tarzıymış gibi.

* Hugues Capet: Fransa'yı yöneten üçüncü ve sonuncu kraliyet hanedanını (Capétien'ler) başlatan kişi. Korolenj sülalesinin son temsilcisi olan Charles de Lorraine'i yenerek 987'de Fransa kralı oldu [ç.n.]

Yerlerden Yok-yerlere

Şimdiki zamanın ötesine taşan ve onu talep eden geçmişin şimdiki zamandaki mevcudiyeti: Jean Starobinski modernliğin özünü işte bu uzlaşımında görmektedir. Bu konuda, yakınlarda çıkan bir makalede, sanat alanındaki modernliğin üstün temsilcileri olan yazarların kendilerini “yazgıların, eylemlerin, düşüncelerin, belleğe vuruşların sonsuz sanal kesişmesinin, dünya gününün saatlerini vuran ve antik ayının orada işgal ettiği (hâlâ işgal edebileceği) alanı işaretleyen bir bas yürüyüşünün üstünde duran bir çoksesseliliğin olabilirliğiyle” donatmış olduklarına işaret etmektedir. Joyce’un *Ulysses*’inin, Liturya’daki “*Introibo ad altare Dei*” sözlerinin duyulduğu ilk sayfalarını; Combray’in çan kulesinin çevresinde dönüp duran saatlerin dansının “engin ve eşsiz bir burjuva gününün” tartımını düzenlediği *Yitirilmiş Zamanın Peşinde*’nin başlangıcını; ya da Claude Simon’un, “din okulu anılarının, sabah okunan Latince duanın, öğlen okunan *Benedicite*’nin, akşamki *Angelus*’un, varoluşun bütün zamanlarından, imgelemekten ve tarihsel geçmişten kaynaklanan ve apaçık bir düzensizlik içinde, merkezi bir gizlin çevresinde çoğalıp duran görüntülerin, ayrılmış düzlemlerin, her türden ezberlerin arasından birtakım belirteçler saptadığı...” *Tarih*’ini anar. “Modern yazarın, onlardan kurtulduğu anda bile onları unutmamış olduğunu göstermeye çalıştığı, sürekli dünyeviliğin (bu) modernlik öncesi figürleri”, bir yandan da, Jacques Le Goff’un, Ortaçağ’dan bu yana, yeniden merkezleştirilmiş bir manzara ve yeniden düzenlenmiş bir zamanın uzlaşmasıyla, kendi kilisesi ve çan kulesinin çevresinde nasıl yapılanmış olduğunu gösterdiği bir dünyanın özgül mekânsal figürleridir. Starobinski’nin makalesi, anlamlı bir şekilde, Baudelaire’den bir alıntıyla ve *Tableaux parisiens*’in [Paris Manzaraları] ilk şiiriyle başlar. Bu şiirde

...şarkı söyleyip gevezelik eden işlik;
Bacalar, çan kuleleri, o direkleri kentin,
Ve sonsuzluğu düşleten kocaman gökler

modernliğin görüntüsü halinde, tek bir kanatlanma içinde birleştirilmektedir.

“Bas yürüyüşü”: Starobinski’nin eski yerleri ve tartımları anıştırmak üzere kullandığı bu deyim anlamlıdır: Modernlik onları silmez ama arka plana koyar. Bu yerler ve tartımlar, geçip giden ve hayatta kalan zamanın belirteleri gibidir. Onları dile getiren ve daha da dile getirecek olan sözcükler gibi sonsuza dek sürerler. Sanatta modernlik, yerin bütün zamansallıklarını, mekânda ve sözde sabitleştikleri şekilde saklar.

Saatlerin dansının ve manzaranın öne çıkan noktalarının gerisinde gerçekten de sözcükleri ve dilleri buluruz: Liturya’nın, “antik ayinin”, şarkı söyleyip gevezelik eden” işliğin sözcükleriyle kontrast oluşturan özelleşmiş sözcüklerini; bir yandan da, aynı dille konuşan bütün herkesin, aynı dünyaya ait olduklarını kabul ettikleri sözcükleri. Yer, söz aracılığıyla, birtakım açar sözlerin anıştırmacı değiş tokuşu aracılığıyla, konuşanların suç ortaklığı ve işbirlikçi mahremiyeti içinde tamamlanır. Bu yüzden, Vincent Descombes, Proust’un Françoise’ıyla ilgili olarak, onun, gerekçelerine nüfuz edebilecek herkesle, aforizmaları, sözcük dağarcıkları ve gerekçelendirme tipleri bir “kozmooloji” oluşturan herkesle, bir “retorik” toprağını paylaşıp tanımladığını yazar; bu da, *Yitirilmiş Zaman* anlatıcısının “Combray felsefesi” adını verdiği şeydir.

Eğer bir yer, kimlikleyici, ilişkisel ve tarihsel olarak tanımlanabilirse, kimlikleyici olarak da, ilişkisel olarak da, tarihsel olarak da tanımlanamayan bir mekân, bir yok-yeri tanımlayacaktır. Burada savunulan varsayım, üstmodernliğin yok-yerlerin üreticisi olduğu; yani bizatihi antropolojik yerler olmayan ve Baudelaire’gil modernliğin öngördüğünün tersine, eski yerlerle bütünleşmeyen mekânların üreticisi olduğudur: Eski yerler, dizinlenmiş, sınıflandırılmış, “hafıza yerleri” katma yükseltilmiş olarak burada, çevrelenmiş ve özgül bir yer işgal etmektedir. Klinikte dünyaya geline ve hastanede ölünen, geçiş noktalarının ve geçici uğraşların (otel zincirleri ve eğlence mekânları, tatil köyleri, mülteci kampları, yıkımın ya da yozlaştırmacı sürekliliğin pençesindeki gecekondu mahalleleri) ya gösterişli ya da insani olmayan özel koşullar halinde çoğaldıkları, aynı zamanda yaşanan mekânlar da olan ulaşım araçlarının girift bir şebeke halinde geliştikleri, geniş alanlara, bankamatiklere ve kredi kartlarına alışkın kişinin “dilsiz” ticaretin jestleriyle yeniden

tanıştığı bir dünya; böylece yalnız bireyselliğe, geçişe, geçiciliğe ve anlık olana vaat edilmiş bir dünya, başkaları gibi antropoloğa da, hangi bakış açısından hoş görülebileceğini sormadan önce ilk kez karşılaşılacak boyutlarını ölçmenin uygun düşeceği yeni bir nesne önermektedir. Yer için olduğu gibi yok-yer için de aynı şeyin elbette geçerli olduğunu ekleyelim: Yok-yer asla saf bir biçim altında varolmaz; yerler, orada kendi kendilerini yeniden oluştururlar; ilişkiler, orada yeniden oluşurlar; Michel de Certeau'nun incelikli çözümlemelerini önerdiği “bin yıllık hileler”, “gündelik olanın keşfi” ve “beceri sanatları”, orada kendilerine bir yol açabilirler ve stratejilerini serimleyebilirler. Yer ve yok-yer, daha çok birer kaçıcı kutupsallıktır: Birincisi hiçbir zaman tümüyle silinmemiştir, ikincisi kendini hiçbir zaman tümüyle gerçekleştirmez- kimlik ile ilişki arasındaki tartışmalı oyunun durmadan ve yeniden yazılması için her seferinde silinen parşömenler gibidir bunlar. Oysa ki, yok-yerler, dönemin ölçüsüdürler; nicelleşebilen ve yüzölçümü, hacim ve mesafe arasında yapılacak birkaç dönüştürme pahasına, hava, demir ve kara yollarını ve “taşıt araçları” denilen devingen mekânları (uçaklar, trenler, arabalar), havalimanlarını, uzay uçuşları için hazırlanmış gar ve istasyonları, büyük otel zincirlerini, eğlence parklarını ve nihayet dağıtımın büyük yüzeylerini, bireyi çoğu kez yalnızca kendisinin başka bir imgesiyle ilişkiye sokacak kadar gariplik bir iletişimin erekleri uğruna dünya dışı uzayı seferber eden kablolu ya da kablosuz şebekelerin karmaşık yumağını toplamak suretiyle ölçülen ölçüsüdürler.

Yerler ve yok-yerler arasındaki farklılık yerin mekânla olan karşıtlığından geçmektedir. İmdi Michel de Certeau, yer ve mekân kavramlarına ilişkin olarak, burada zorunlu bir ilk koşul oluşturan bir çözümleme önermiştir. O kendi yönünden, “yerler” ve “mekânlar”ı, “yerler” ve “yok-yerler” gibi, birbirinin karşıtı olarak düşünmez. Ona göre mekân, “kullanılabilir yer”dir, “devingenlerin kesiştiği nokta”dır: Şehirciliğin yer olarak geometrik açıdan tanımladığı sokağı mekâna dönüştürenler, orada yürüyen yayalardır. Yerin belirli bir düzen içinde beraberce varolan öğeler bütünü ve mekânın da bu yerlerin bir devingenin yer değiştirmesiyle canlandırılması olarak bu şekilde koşut kılınmasına tekabül eden ve terimlerini bu koşutluk içinde belirleyen birçok gönderme vardır. İlk gönderme *Phénoméologie de la perception*’da [Algının Fenomenolojisi],

esas itibariyle “bir ortamla ilişki kurmak üzere” konumlanmış bir varlığın dünyayla ilişki deneyiminin yeri anlamında “varoluşsal” mekân olarak “antropolojik mekân”ı “geometrik” mekândan ayıran Merleau-Ponty’ye yapılan göndermedir.⁶ İkincisi söze ve söyleme edimine yapılan göndermedir. “Mekân, yere kıyasla, bir sözcük dile geldiğinde neyse odur; yani bir şeyin gerçekleştirilmesi esnasında oluşan belirsizlikte kavranan, pek çok uylaşımı ortaya koyan bir terime dönüşen, bir mevcudiyetin (ya da bir zamanın) edimi olarak ortaya konulan ve birbiri ardına gelişen yakınlıkların yol açtığı dönüşümlerle değişen sözcük neyse odur...”⁷ Üçüncü gönderme bir öncekinden çıkmakta ve anlatıyı, hiç ara vermeden, “yerleri mekânlara ya da mekânları yerlere dönüştüren” bir çaba olarak öne çıkarmaktadır.⁸ Doğallıkla bunun arkasından “yapmak” ile “görmek” arasındaki bir ayrım, sırasıyla bir tablo sunan (“...vardır”) ve devinimleri düzenleyen (“giriyorsun, geçiyorsun, dönüyorsun...”), gündelik dilde ya da haritaların -esas olarak yolları ve güzergâhları gösteren çizgileri taşıyan Ortaçağ haritalarından, “yol betimleyicilerinin” kaybolduğu ve “ayrışık kaynak öğelerinden” kalkarak coğrafi bilmenin bir “durumu”nu sunan daha yakın tarihli haritalara kadar- belirteçlerinde saptanabilen bir ayrım gelmektedir. Nihayet anlatı ve özellikle de yolculuk anlatısı, “yapmak” ve “görmek”in çifte zorunluluğuyla bileşmekte (“yürüyüşlerin ve yapılan jestlerin öyküleri, bunların sonucunda ortaya çıkan ya da bunların oluşmasına imkân verdiği yerlerin anılmasıyla belirlenir”)⁹, ama son kerte de Certeau’nun “suçluluk” adını verdiği şeyden kaynaklanmaktadır; çünkü anlatı, “geçmektedir”, “sınırı aşmaktadır” ve “parkurun durum karşısındaki ayrıcalığını” kutsamaktadır.¹⁰

Bu noktada bazı terminolojik belirlemeler yapmak zorunlu olmaktadır. Burada tanımlandığı şekliyle yer, Certeau’nun, geometrik figürü devinimin, es geçilmiş sözcüğü konuşulmuş sözcüğün ya da durumu parkurun karşısına koyduğu gibi, mekânın karşısına koyduğu yer değildir tam olarak: Kaydedilmiş ve simgeleştirilmiş anlamın yeridir, antropolojik yerdir. Doğallıkla bu anlamın kullanılması, yerin canlanması ve parkurların gerçekleşmeleri gerek-

6 de Certeau, s. 217.

7 de Certeau, s. 217.

8 de Certeau, s. 218.

9 de Certeau, s. 220.

10 de Certeau, s. 232.

mehtedir ve bu devinimi betimlemek üzere mekândan söz etmeyi engelleyen hiçbir şey yoktur. Ama, biz bunu söylemiyoruz: Antropolojik yer kavramına, orada gerçekleşen parkurların olabilirliğini, orada dile getirilen söylemleri ve onu belirleyen dili de dâhil ediyoruz. Ve bugün kullanıldığı şekliyle (uzayın fethinden ve üstelik lirik olmaktan çok işlevsel terimlerle söz etmek için ya da seyahat, otelcilik ya da tatil kurumlarının yakın tarihli ama esasen klişeleşmiş dilinde, nitelenmemiş ya da pek az nitelenebilir yerleri oldukça iyi ya da olabildiğince az kötü bir şekilde göstermek için: “Buluşma noktası” ile yakınlaştırmak üzere, “dinlence-yerleri” “oyun-yerleri”) mekân kavramı da bizatihi bir belirleyicilik taşımadığı için, gezegenin simgeleştirilmemiş yüzeylerine uygulanmaya elverişli görünmektedir.

Şu halde yerin simgeleştirilmiş mekânı ile yok-yerin simgeleştirilmemiş mekânını birbirinin karşısına koyma eğilimi içinde olabiliriz. Ama bu, şu ana kadar bizim ve Michel de Certeau’nun önermiş olduğu mekân kavramı çözümlemesinin onu aşmakta bize yardım edebileceği olumsuz bir yok-yerler tanımına takılıp kalmak olurdu.

“Mekân” teriminin kendisi “yer” teriminden daha soyuttur, zira bu ikincisini kullandığımızda en azından bir olaya (bir yerde cereyan etmiş olan), bir söylenceye (anılan yer) ya da bir tarihe (olay yeri) göndermede bulunuruz. “Mekân” terimi, fark gözetmeksizin, bir düzlüğe, iki şey ya da iki nokta arasındaki bir mesafeye ya da zamansal bir büyüklüğe uyarlanabilir*. Dolayısıyla kesin olarak soyuttur ve gerek konuşulan dilde, gerek zamanımızın temsil edici bir nitelik taşıyan bazı kurumlarının özel dillerinde, pek az ayrıştırılmış olmakla birlikte, bugün sistemli bir şekilde kullanılmakta oluşu anlamlıdır. *Resimli Büyük Larousse*, bir devletin hava ulaşımını denetlediği bir atmosfer parçasını gösteren (ve denizlerdeki karşılığı olan “kara suları” deyiminden daha az somut olan) “hava mekânı” [“hava sahası”] deyimine ayrı bir yer vermekte, ama terimin esnekliğini kanıtlayan başka kullanımlarını da saymaktadır. “Avrupa yargı mekânı” [“Avrupa Yargı Alanı”] deyiminde sınır kavramının

* Yazar, burada, önermesini desteklemek üzere, ayrıca içine aldığı iki örnek vermektedir: “bir çitin direkleri arasında iki metrelik bir ‘mekân’ bırakılır”; “bir haftalık bir mekân içinde”. Fransızca, bu iki örnekte de “mekân/espace” sözcüğünü kullanır. Ama Türkçe’de, birinci örnek için “aralık”, ikinci örnek içinse “zaman aralığı” sözcüklerini kullanmak durumundayız. Yazarın ayrıca içinde verdiği örnekleri, bu nedenle metne almayıp burada açıklamayı uygun bulduk. [ç.n.]

içerilmiş olduğu belli olmaktadır, ama, bu sınır kavramı soyutlandıkça, söz konusu olan, pek de bir yere yerleştirilemeyen bütün bir kurumsal ve normatif bütündür. “Reklam mekânı” [“Reklam alanı”] deyimi “farklı medyalarda reklam almak için ayrılmış” bir yüzey ya da zaman parçasına fark gözetmeksizin uygulanmakta ve “mekân satın alma” deyimi de “bir reklam ajansı tarafından bir reklam mekânı (alanı) üzerinde gerçekleştirilen işlemler” için kullanılmaktadır. Gösteri ya da buluşma salonları (Paris’te “Cardin mekânı”, La Gacilly’de “Yves Rocher Mekânı”) için olduğu kadar, bahçelere (“yeşil mekânlar” [alanlar], uçak koltuklarına (“*Espace 2000*”) ya da taşıtlara da (Renault, “*Espace*”) uygulanan “mekân” teriminin görüldüğü rağbet, aynı zamanda hem çağdaş dönemi rahatsız edip duran temalara (reklam, görüntü, dinlence, özgürlük, yer değiştirme) hem de, sanki çağdaş mekân tüketicilerinin her şeyden önce boş laflarla yetinmeleri isteniyormuş gibi bunları kemiren ve tehdit eden soyutlamaya tanıklık etmektedir.

Michel de Certeau, mekân kullanmak, “çocukluğun neşeli ve sessiz deneyimini yinelemektir: Yerin içinde, başkası olmak, başkasına geçmektir” diye yazar.¹¹ Çocukluğun neşeli ve sessiz deneyimi, ilk yolculuğun, farklılaşmanın öncelikli deneyi olarak doğumun, kendinin kendi ve öteki olarak tanınmasının deneyimidir, mekânın ilk kullanılışı olarak yürüme ve kendinin imgesiyle ilk özdeşleşme olarak ayna deneylerinin yineledikleri deneyimdir. Her anlatı, çocukluğa geri döner. “Mekân anlatıları” deyimine başvuran Certeau, yerleri “aşan” ve “düzenleyen” anlatılardan (“Her anlatı, bir yolculuk anlatısıdır...”)¹², ve anlatının yazısını oluşturan yerden (“...okuma, bir gösterge sisteminin-anlatı-oluşturduğu bir yer uygulanmasınca üretilen bir mekândır”),¹³ aynı zamanda söz etmek ister. Ama kitap, okunmaktan önce yazılır; bir yer oluşturmazdan önce farklı yerlerden geçer: Tıpkı yolculuk gibi, ondan söz eden anlatı da birçok yeri aşar. Yerlerin bu çoğulluğu, bakışa ve betimlemeye dayattığı aşırılık (her şeyi nasıl görmeli? her şeyi nasıl söylemeli?) ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan “tedirginlik” etkisi (bundan, daha sonra, örneğin anı sabitleştiren bir fotoğrafı yorumlarken kurtulunulacaktır: “Bak,

11 de Certeau, s. 209.

12 de Certeau, s. 217.

13 de Certeau, s. 217.

şunu görüyorsun ya, Partenon'un önünde duran benim işte", ama o ana ilişkin olarak insanın hayrete düştüğü de oluyordu: "Burada ne işim var benim?"), seyirci-gezgin ile dolaştığı ya da temaşa ettiği manzaranın mekânı arasına bir kopukluk yerleştirir ve bu kopukluk onun, o boşluğu turistik kılavuz kitapların... ya da gezi anlatılarının önerdikleri çok sayıda ve ayrıntılı enformasyonlarla doldurmaya çalışsa bile, orada bir yer görmesine, orada kendini bütünüyle bulmasına engel olur.

Michel de Certeau "yok-yer"den söz ettiğinde, bu, yerin bir tür olumsuz niteliğine, ona verilmiş olan adın dayattığı şekilde kendine kıyasla namevcudiyetine işaret etmek içindir. Bize özel adların yere "ötekinden gelme bir buyruk (bir tarih...)" dayattıklarını söyler. Ve şurası bir gerçektir ki, bir güzergâh belirleyen kişinin buradaki adları sözcelerken güzergâha ilişkin fazla şey bilmesi gerekmez. Ama adlar, "ötekinin yasasını kazan o erozyonu ya da yok-yeri", yerde üretmek için tek başlarına yeterli midirler?¹⁴ Michel de Certeau, her güzergâh ona "o ana kadar öngörülmemiş olan anlamlar (ya da yönler)" kazandıran adlar tarafından bir bakıma "geri çevrilir" diye belirginleştirir. Ve şunları ekler: "Bu adlar yerlerin içinde yok-yeri yaratırlar; onları geçişlere dönüştürürler".¹⁵ Bunun tersine olarak, oradan geçmekte oluşun yer adlarına özel bir statü kazandırdığını, ötekinin yasasıyla kazılmış olan ve bakışın içinde kaybolduğu çatlağın her türlü yolculuğun ufkunu oluşturduğunu (yerlerin birbirine eklenmesi, yerin yadsınması) ve de "hatların yerini değiştiren" ve yerleri aşan devinimin, tanım gereği, güzergâhların, yani sözcüklerin ve yok-yerlerin yaratıcısı olduğunu söyleyebiliriz.

Yerin değil yerlerin kullanımı olarak mekân, gerçekten de ikili bir yer değiştirmeye başvurmaktadır: Elbette gezginin yer değiştirmesine, ama aynı zamanda ve koşut olarak da, onun belleğinde karmakarışık bir şekilde birbirine eklenmiş olan ve sözcüğü sözcüğüne aktardığı anlatıda ya da dönüşünde çevresine yorumunu dayattığı slaytların peş peşe sıralanışında yeniden birleştirilmiş olan "enstantaneler"den, kısmi görüşlerden başkaca bir şey olmayan manzaraların yer değiştirmesine. Yolculuk (etnoloğun "nefret edecek" ölçüde çekindiği yolculuk) bakış ve manzara arasında kurmaca bir bağıntı kurmaktadır. Ve eğer yerlerin, özgül bir şekilde

14 de Certeau, s. 204.

15 de Certeau, s. 202.

yolculuğu tanımlayan kullanımına “mekân” adı verilecekse, seyrettiği şeyin doğası onu gerçekten ilgilendirmeksizin, içinde bireyin kendini seyirci olarak duyumsadığı mekânların olduğunu da eklemek gerekmektedir. Sanki seyircinin konumu seyirin esasını oluşturuyormuş gibi, sanki sonuçta, seyirci konumundaki seyirci, kendi kendinin seyircisiymiş gibi. Turistik amaçlı broşürlerin birçoğu, okyanusun sonsuzluğunu, karlar altındaki dağların kavisli zincirlenişini ya da gökdelenlerle kaplı kentsel bir ufuk çizgisini dikkatle gözleyen, yalnız ya da toplanmış, meraklı ya da temaşa etmekte olan yüzlerin imgesini gezi meraklılarına önceden sunmak suretiyle, bakışın böylesi bir geri dönüşünü, böylesi bir dolambaçlılığını öngörür: Sonuç olarak yalnızca ondan söz eden, ama bir başka isim taşıyan (Tahiti, Huez Alpleri, New York) kendi imgesini, kendini önceleyen imgesini öngörür. Gezginin mekânı, böylece, *yok-yer*in arketipi olacaktır.

Devinim, dünyaların bir arada varoluşuna ve antropolojik yer ile artık antropolojik yer olmayan şeyin bağdaştırılmış deneyimine (Starobinski’nin esas itibariyle modernliği tanımladığı deneyim) bir yalnızlık biçiminin ve gerçek anlamıyla, bir “tavır alış”ın tikel deneyimini ekler –bir manzarayla karşılaştığında kendini temaşa etmek zorunda hisseden ve temaşa etmemesi mümkün olmayan kişinin “uygun tavır” içine girdiği ve bu tavrın bilincinden, ender ve bazen de melankolik bir haz sağladığı bir deneyim. Dolayısıyla, ne kimliğin, ne ilişkinin, ne de tarihin gerçek anlamıyla anlam taşıdıkları; yalnızlığın aşma eylemi ya da hiç şüphesiz bireysellik olarak duyumsandığı; yalnızca imgelerin devininin, onların kaçışını izleyen kişiye belli bir geçmiş varsayımı ile bir gelecek olabilirliğini ara sıra ve şöyle bir fark ettirdiği mekânların yalvaçsal anıştırılışını da, aynı şekilde, profesyonel gezginlerin ya da bilginlerin değil, ama geçen yüzyılın yalnız “seyyahlarında”, mizaçları gereği, bahane yaratarak ya da fırsat düştükçe yolculuk eden seyyahlarında bulmakta oluşumuz şaşırtıcı değildir.

Yolculuğa davetle tatmin olan Baudelaire’den de daha çok, burada, gerçek anlamıyla durmadan seyahat eden ve görmesini bilen, ama özellikle de uygarlıkların ölümünü, bir zamanlar üzerinde ışıldadıkları manzaraların tahrip oluşunu ya da soluklaşmasını, çökmüş anıtların hayal kırıklığı uyandıran yıkıntılarını gören Chateaubriand akla gelmektedir. Kaybolmuş Sparta, onun geçmiş-

teki görkemli günlerinden bihaber bir istilacının işgal etmiş olduğu viran Yunanistan, “oradan geçmekte olan” gezgine yitik zamanın ve akmakta olan yaşamın eşzamanlı imgesini gönderirler; ama gezgini baştan çıkaran ve sürükleyip götüren şey yolculuğun bizatihi devinimidir. Bu devinimin kendi kendisinden başkaca bir ereği bulunmamaktadır - ya da onun imgesini sabitleştiren ve yenileyen yazıdan başka.

L’itinéraire de Paris à Jérusalem’ın [Paris Kudüs Güzergâhı] ilk önsözünden itibaren her şey açıkça söylenmiştir. Chateaubriand, burada, bu geziye “yazmak amacıyla” çıktığını söyleyerek kendini savunmakta ama oralarda *Les Martyres* (Şehitler) için “imgeler” aramak istediğini de kabul etmektedir. Bilime öykünmeye kalkışmamaktadır: “Asla Chardin’lerin, Tavernier’lerin, Mungo Park’ların, Humboldt’ların izlerinden gitmiyorum...”¹⁶ Öyle ki, açıkça belirtilmiş hiçbir erek taşımayan bu yapıt, hiç kimseye ondan söz etmeksizin, yalnızca yazarını anlatmanın çelişkili arzusuna yanıt vermektedir: “Sonuç olarak her köşede göreceğiniz, yazardan çok daha fazla olarak, insandır; sonsuza kadar kendimden söz ediyorum ve güvenlik içinde söz ediyordum, zira Anılar’ımı yayımlamayı asla düşünmüyordum”.¹⁷ Ziyaretçi tarafından ayrıcalıklı kılınan ve yazarın betimlediği bakış açıları elbette bir dizi dikkate değer noktanın keşfedildiği bakış açılarıdır (“...doğuda Hymette dağı, kuzeyde Pentélique, kuzeybatıda Parnés...”), ama temaşa, kendine geri döndüğünde ve kendini nesne olarak ele aldığı anda, geçmiş ve gelecek, bakışların belirsiz çokluğu içinde erirmiş gibi görüldüğü anda anlamlı bir şekilde sona ermektedir: Attika’nın bu tablosu, temaşa ettiğim görüntü, iki bin yıldan beri kapalı olan gözlerce temaşa edilmişti. Sıram geldiğinde ben de geçip gideceğim: Benim kadar kaçak daha başka insanlar gelecekler, aynı yıkıntılar üzerinde aynı düşünümlemelerde bulunacaklar...”¹⁸ İdeal bakış açısı, mesafeye devinim etkisini eklediği için, uzaklaşmakta olan geminin güvertesidir. Kaybolan toprağın anıştırılması onu hâlâ görmeye çalışan yolcunun anıştırılmasına neden olmaya yetmektedir: Toprak az sonra bir gölgeden, bir söylentiden, bir gürültüden başka bir şey olmayacaktır. Yerin böylece iptali, aynı zamanda da yolculuğun

16 Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Julliard, 1964, s. 19.

17 Chateaubriand, s. 20.

18 Chateaubriand, s. 153.

son kertesidir, gezginin nihai duruşudur: “Biz uzaklaştıkça, Suni-um’un sütunları dalgaların üzerinde daha da güzel görünüyordı: Aşırı beyazlıkları ve gecenin dinginliği yüzünden, gökyüzünün laciverti içinde tastamam algılanıyorlardı. Daha şimdiden burundan epey uzaklaşmıştık, ama kayalığın dibindeki dalgaların kaynaşması, ardıçların arasında dolaşan rüzgârın fısıltısı ve bugüne kadar tek başlarına tapınağın kalıntılarını bekleyen circırböceklerinin şarkısı hâlâ kulağımıza dolmaktaydı: Bunlar Yunan toprağında işittiğim son gürültüler oldular”.¹⁹

Kendisi ne derse desin (“Belki de ben, bir eski hacı adayının düşünceleri, amacı ve duygularıyla kutsal Toprak’ta seyahat etmek için ülkemden ayrılan son Fransız olacağım”)²⁰ Chateaubriand, bir hac ödevini yerine getirmemektedir. Haccın sonuçlandığı yüce yer, tanımı gereği, aşırı anlam yüklüdür. Orada gelip aranılan anlam, her hacı adayı için, dün geçerli olduğu gibi bugün de geçerlidir. Oraya ulaştıran güzergâh, duraklarla ve belli noktalarla işaretlenmiş olarak, onunla birlikte, “tek yönlü” bir yer, Michel de Certeau’nun kullandığı anlamıyla bir “mekân”, oluşturmaktadır. Alphonse Dupront, bizatihi deniz yolculuğunun da burada bir tekris değeri taşıdığına işaret etmektedir: “Böylece, denizin aşılması kendini dayattığında, haccın yollarında bir süreksizlik ve sanki hamasetin bir tür sıradanlaşması ortaya çıkıyor. Toprak ve su bu gösteride fazlasıyla eşitsiz tasvirler sunuyorlar ve asıl denizaşırı yolculuklarda, suyun gizemiyle dayatılan bir kopuş peydahlanıyor. Bunlar, arkalarında, daha derinlerde, XII. yüzyılın başında, bazı Kilise mensuplarının sezgisine kendini dayatmışa benzeyen bir gerçeğin, denizin aşılması yoluyla bir geçiş ayininin yerine getirilmesi gerçeğinin gizlendiği, apaçık verilerdir”.²¹

Chateaubriand’la birlikte söz konusu olan çok daha başka bir şeydir; onun yolculuğunun nihai hedefi Kudüs değil, ama metresiyle buluşacağı İspanya’dır (ancak *Güzergâh* bir itiraf değildir: Chateaubriand susar ve bu duruşunu korur); özellikle de, kutsal yerler onu esinlendirmemektedir. Bunlar üzerinde esasen çok fazla yazılmıştır: “...Burada bir şaşkınlık içine düşüyorum. Kutsal yerlerin tastamam

19 Chateaubriand, s. 190.

20 Chateaubriand, s. 331.

21 Alphonse Dupront, *Du sacré*, Gallimard, 1987, s. 31.

bir resmini vermek zorunda mıyım? Ama bu durumda benden önce söylenmiş olanı tekrar etmekten başka bir şey yapamam ki: Modern okurlarca bundan daha az bilinen belki de hiçbir konu yoktur, ancak bununla birlikte hiçbir konu da daha eksiksiz bir şekilde işlenmemiştir. Bu kutsal yerlerin tablosundan vazgeçmek zorunda mıyım? Ama, bu, yolculuğumun en önemli kısmını ortadan kaldırmak ve bu yolculuğun ereği ve hedefi olan şeyi yok etmek olmaz mı?”.²² Hiç şüphesiz bir yandan da, olmak istediği Hristiyan olarak, böylesi yerlerde, Attika ve Sparta önündeki kadar kolaylıkla her türlü şeyin yok oluşunu kutlaması mümkün değildir. Bu durumda, özenle betimler, malumatfuruşluk sergiler, gezginlerden ya da Milton ya da Le Tasse gibi şairlerden sayfalar dolusu alıntılar yapar. Burada yaptığı şey kendini gizlemek, kaçamak yapmaktır, ve bu kez Chateaubriand'ın kutsal yerlerinin, bizim broşür ve rehberlerimizin görüntüleyip formülleştirdiklerine çok yakın bir şekilde, bir yok-yer olarak tanımlanmasına imkân verecek olanlar, sözün ve belgelerin bolluğudur. Bir an için, modernliğin farklı dünyaların arzu edilmiş birlikteliği olarak çözümlenişine (Baudelaire'gil modernlik) dönecek olursak, yok-yerin, kendinin kendine gönderilmesi ve seyirci ile seyirliğin eşzamanlı olarak uzağa yerleştirilmesi olarak deneyiminin, bu çözümlemede ara sıra ortaya çıktığını saptarız. *Paris Tabloları*'nın ilk şiirine ilişkin yorumunda, Starobinski, modern kenti oluşturan iki dünyanın, birbirine karışmış bacaların ve çan kulelerinin birlikte varoluşu üzerinde durur, ama aynı zamanda, sonuçta her şeyi tepeden ve uzaktan görmek isteyen ve ne dinin ne de emeğin evrenine ait olan şairin özel durumunu da konumlandırır. Starobinski'ye göre bu durum, modernliğin çifte görünümüne tekabül etmektedir: “Öznenin kalabalık içindeki yitişi- ya da, tam tersine, bireysel bilincin hak talebinde bulunduğu mutlak erk.”

Ama seyreden şairin durumunun kendi içinde bir seyirlik olduğuna da işaret edilebilir. Bu Paris tablosunda esas yeri, kenti görmekte olduğu konumu işgal eden Baudelaire'in kendisidir; ama bir başka kendi, uzakta, “ikinci bir görüş” nesnesi oluşturmaktadır:

Tavan aramın tepesinden, iki elim çenemde,
Şarkı söyleyip gevezelik eden işliği göreceğim,
Bacaları, çan kulelerini...

Böylece Baudelaire, yalnızca antik din ile yeni sanayinin ya da bireysel bilincin mutlak erkinin zorunlu birlikte varoluşunu değil, ama yalnızlığın çok özel ve çok modern bir biçimini sahneye koyacaktır. Bir durumun, bir “pozun”, terimin en fiziki ve en sıradan anlamıyla bir tavrın açıkça ortaya çıkışı, manzarayı ve onu nesne olarak kabul eden bakışı, her türlü içerikten ve her türlü anlamdan boşaltan bir devinimin sonunda gerçekleşmektedir; zira manzaranın içinde eriyen ve ikinci ve atfedilemez bir bakışın nesnesi -aynı, bir başka- haline gelen, bizatihi bakış olmaktadır.

Benim “üstmodernlik” olarak adlandırmayı önerdiğim şeyin en belirgin tezahürleri, bana göre, ama bu kez sistemli, genelleşmiş ve düz bir tarzda, bakışın bu türden yer değiştirmelerine, bu türden imge oyunlarına, bilincin bu türden boşalmalarına götürebilir. Nitekim üstmodernlik, yalnızlığın doğrudan doğruya yok-yerlerin ortaya çıkışına ve yayılmasına bağlı olan yeni deneyimlerini ve sınavlarını bireysel bilinçlere dayatır. Ancak, üstmodernliğe ait yok-yerlerin neler olduğunu incelemeye geçmeden önce, anırtırma kabilinden bile olsa, “modernliğin” sanat alanındaki en tanınmış temsilcilerinin yer ve mekân kavramlarıyla sürdürdükleri münasebetten söz etmek yararlı olabilir. Bilindiği gibi, Benjamin’in Paris “pasajlarına”, ve daha genel olarak da, demir ve cam mimarisine yönelik ilgisinin bir bölümü, bir sonraki yüzyılın mimarisinin ne olacağını önceden tasarlama istencini, bir düşü ya da öngörüğü orada ayırımsayabilmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, çünkü modernliğin temsilcilerinin, dünyanın somut mekânının düşünülünecek malzemeler sunduğu insanların da, bugünkü üstmodernliğin kimi görünümelerini, birtakım mutlu sezgilerin rastlantısıyla değil, ama esasen ve istisnai kimlikle (sanatçı kimliğiyle), artık daha sıradan biçimde, ortak nasip haline gelmiş olan konumlanışları (duruşlar, tavırlar) temsil ettikleri için önceden aydınlatıp aydınlatmamış olduklarını sormak mümkündür.

“Yok-yer” teriminin, birbirini tamamlayan ama ayrık iki gerçekliği ifade ettiği görülüyor: Birtakım amaçlarla (ulaşım, transit, ticaret, dinlence) ilişkili olarak oluşturulmuş mekânları ve bireylerin bu mekânlarla sürdürdükleri ilişkiyi. İki ilişki kümesi oldukça geniş bir şekilde ve her türlü şıkta resmen (bireyler seyahat ederler, satın alırlar, dinlenirler) örtüşürlerse de, bu yüzden birbirlerine karışmış değildir; zira yok-yerler, kendiyle ve ötekilerle olan bir ilişkiler

bütününün tümünü birden dolayımrlarlar, bu ilişkilerse kendinin ve ötekilerin amaçlarına ancak dolaylı yoldan bağlıdırlar: Antropolojik yerlerin organik toplumsalı yaratması gibi, yok-yerler de münzevi sözleşme-durumu yaratırlar. Roissy'deki bir bekleme salonunun Durkheimci çözümlemesi tasavvur edilebilir mi?

Bireyler ile onların yok-yerin mekânı içindeki çevreleri arasındaki bağ, sözcüklerin, hatta metinlerin aracılığıyla kurulmaktadır. Her şeyden önce, imge ya da daha iyisi imgeler yaratan sözcükler olduğunu biliyoruz: Tahiti'ye ya da Marakeş'e hiçbir zaman gitmemiş olanların her birinin imgelemi, bu adlar okunduğu ya da işitildiği anda alabildiğine özgür bir şekilde faaliyete geçebilir. Nitekim bazı televizyon yarışmaları, saygınlıklarının bir bölümünü zengin ödüllerinden, özellikle gezi ve konaklama olarak düzenlenmiş ödüllerden ("Fas'ta üç yıldızlı bir otelde iki kişilik bir hafta tatil", "Florida'da on beş günlük tam pansiyon") almaktadırlar: Bu ödüllerin bahsi bile onlardan yararlanmayan ve asla yararlanmayacak olan izleyicileri zevklendirmeye yetmektedir. Haftalık bir Fransız dergisinin [*Paris-Match*] gurur kaynağı olan ve "fotoğrafların yarattığı şoka" bağladığı "sözcüklerin ağırlığı", yalnızca özel isimlerin ağırlığıyla sınırlı değildir; cins isimlerin birçoğu da (konaklama, gezi, deniz, güneş, deniz yolculuğu...), bazı bağlamlar içinde, yeri geldiğinde aynı anıştırma gücüne sahiptir. Bunun tersi doğrultuda, Amerika, Avrupa, Batı, tüketim, ulaşım gibi, bizim için daha egzotik olan, hatta her türlü mesafe etkisinden arınmış bulunan sözcüklerin başka yerlerde sağlayabilmiş olduğu ve sağladığı çekimi düşünebiliriz. Bazı yerler, ancak onları anıştıran sözcükler aracılığıyla varolurlar; bu bağlamda yok-yerlerdir ya da daha iyisi imgesel yerlerdir, sıradan ütopyalardır, klişelerdir. Bunlar, Michel de Certeau'nun yok-yerlerinin tersi, *adı-geçen yer*'in (hemen hemen hiçbir zaman kimin adlandırdığı ve neyi adlandırdığı bilinmeyen yer) tersidir. Sözcük, burada, gündelik işlevsellik ile yitirilmiş söylence arasında bir boşluk kazmaz: İmgeyi yaratır, söylenceyi üretir ve aynı anda da onu çalıştırır (televizyon izleyicileri yayına sadık kalırlar, Arnavutlar, Amerika'yı düşleyerek İtalya'da beklerler, turizm gelişir).

Ama üstmodernliğin gerçek yok-yerlerinin, otoyolda arabamızı sürerken, süpermarkette alış-veriş yaparken ya da Londra ya da Marsilya'ya uçmak için uçak beklerken kullandığımız yok-yerlerinin, kendilerini aynı zamanda da bize önerdikleri sözcüklerle ya

da metinlerle tanımlama özellikleri vardır: Yani sonuçta, duruma göre öğütleyici (“sağ şeridi izleyin”), yasaklayıcı (“sigara içmek yasaktır”) ya da bilgilendirici (“Beaujolais bölgesine giriyorsunuz”) tarzda dile gelen, ve kâh az ya da çok açık ve kurallar içeren ideogramlara (yol kuralları ya da turistik kılavuz kitapları böyledir), kâh doğal dile başvuran kullanma talimatlarıyla... Mekânlar içindeki dolaşımın koşulları böyle oluşturulmuştur ve bu mekânlarda, bireyler, ancak ve yalnızca, buyrukların, öğütlerin, yorumların, çağdaş manzaranın ayrılmaz parçasını oluşturan sayısız “dayanaklar” (tabelalar, ekranlar, afişler) tarafından taşınan “mesajların” arkasından, mevcudiyeti müphem bir şekilde fark edilen ya da kendini daha açıkça beyan eden (“Bu yol İl İdaresi tarafından yaptırılmaktadır”, “Devlet yaşam koşullarınızın iyileştirilmesi için çalışıyor”) “tüzel kişiler ya da kurumlardan (havalimanları, uçak şirketleri, Ulaştırma Bakanlığı, şirketler, trafik polisi, belediyeler) başkaca sözceleyeni bulunmayan metinler aracılığıyla, etkileşim içinde olmakla yükümlüdürler.

Fransa’da otoyollar iyi bir şekilde tasarlanmışlardır ve kimi zaman neredeyse havadan görülenleri andıran, yolculuk eden kişinin ulusal ya da bölgesel yollara saptığında görebileceğinden çok farklı manzaraları esinlendirirler. Onlarla birlikte, bir bakıma, dar mekânlı filmde *western*’lerin geniş ufuklarına geçilir. Ama manzarayı anlatan ve onun gizli güzelliklerini açıklayanlar, güzergâh boyunca serpiştirilmiş olan metinlerdir. Ana yollar kentlerin içinden geçmez, ama dikkate değer noktalar, gerçek bir yorumun kayıtlı olduğu tabelalarda gösterilmiştir. Yolcu bir bakıma, durmaktan ve hatta görmekten alıkonmuştur. Böylece güney otoyolunda XIII. Yüzyıldan kalma surlarla çevrili falanca kasabaya ya da Vézelay’de, “ebedi tepe”deki falanca ünlü bağa ya da yine Avallonnais’nin ya da bizzat Cézanne’ın manzaralarına bir parçacık dikkat yöneltmesi rica edilmektedir (kültürün gizlenmiş olan ama durmadan yorumlanan bir doğaya dönüşü). Manzara araya mesafe koyarken, onun mimari ya da doğal detayları da bir metnin vesilesi olmaktadır; bu metin, oradan geçen yolcunun, aslında dikkatine sunulan ilginç noktayı görececek konumlanışta pek de olmadığı ve böylece yalnızca onun yakınlığının bilgisinden tat almaya mahkûm bulunduğu durumlarda, kimi zaman bir şemayla da desteklenmektedir.

Dolayısıyla otoyol güzergâhı iki yönden dikkat çekici olmaktadır: İşlevsel zorunluluk nedeniyle, bizi yakınlaştırdığı bütün önemli yerleri iskalamaktadır; ama bunları yorumlamaktadır; servis istasyonları bu enformasyona eklenmekte ve giderek yöresel kültür evleri görünümüne bürünmekte, birtakım yerel ürünler, haritalar ve mola verecek olan yolcuya yararlı olabilecek rehberler sunmaktadır. Ama aslında, geçenlerin çoğu durmamaktadır; her yaz ya da yılda birçok kez, muhtemelen yeniden geçmektedirler; öyle ki, görmekten çok düzenli olarak okumak durumunda kaldıkları soyut manzara, sonuçta tuhaf bir şekilde onlara aşına hale gelmektedir, tıpkı daha şanslı olan başkalarına, Bangkok havaalanındaki orkide satıcısının ya da Roissy I'deki *duty-free*'nin aşına hale gelmesi gibi.

Otuz yıl kadar önce Fransa'da, ulusal yollar, il yolları, demiryolları gündelik yaşamın mahremiyetine dalmaktaydı. Karayolu güzergâhları ile demiryolu güzergâhı, bu açıdan, tıpkı bir madalyonun tersi ve yüzü gibi birbirlerine karşıydılar ve bu karşıtlık, bugün, il yollarını ve (TGV* dışındaki) demiryolu ulaşımını, tercih edenler için, özellikle de (*yerel* ulaşım hizmetleri, *yerel* yarara dönük yollar anlamlı bir şekilde ortadan kaldırılırken hâlâ açık durumda olduklarında) bu bölgesel hatları kullanmayı tercih edenler için, kısmen güncelliğini korumaktadır. Çoğu kez kendileri de yerleşim bölgelerinin dışından geçmeye mahkûm edilen il yolları, eskiden, her yerleşim merkezinde, düzenli bir şekilde, her iki yanı da evlerin cepheleriyle çizilmiş kent ya da kasaba caddelerine dönüşürlerdi. Sabah sekizden önce ve akşam yediden sonra, direksiyon başındaki yolcu bomboş cephelerden oluşan bir çölü aşardı (kapanmış kepenkler, yatak odaları ve oturma salonları çoğu kez evin arkasına baktığı için görünmeyen ya da jalûzilerin arasından sızan ışıklar): Yolcu Fransızların kendilerine atfetmeyi sevdikleri, her Fransızın kendisiyle ilgili olarak komşularına sergilemeyi sevdiği ağırbaşlı ve ölçülü imajın tanığı olurdu. Oradan geçmekte olan oto sürücüsü bugün bir güzergâh üzerindeki isimlere dönüşmüş olan kentlerden (La Ferté-Bernard- Nogent-le-Routrou) bir şeyler gözlemlerdi; bir kırmızı ışıktaki ya da bir yavaşlama anında sökebilme fırsatını yakaladığı metinler (kentteki ticaret evlerinin tabelaları, belediye duyuruları) öncelikle ona yönelik değildi. Diğer yandan, tren daha aleniydi, hâlâ da öyle. Çoğu zaman yerleşim birimini oluşturan ev-

* TGV: *Train à Grande Vitesse*; saatte 300 kilometre yapabilen hızlı trenler [ç.n.].

lerin arkasından geçirilen demiryolu, taşralıları gündelik yaşamlarının mahremiyeti içinde, ön cepheden değil ama bahçe yönünden, mutfak yönünden ya da yatak odası yönünden ve akşamları da, ışık yönünden yakalar; oysa ki, eğer genel aydınlatma olmasaydı, cadde karanlığın ve gecenin alanı olacaktı. Ve tren, eskiden, meraklı yolcunun geçiş anında istasyonun adını okumasını engelleyecek kadar hızlı değildi -bu da, şimdiki trenlerin çok yüksek hızının yasakladığı bir şeydir, sanki bazı metinler, bugünün yolcusu için kullanımdan kalkmışmış gibi. Ona daha başka metinler önerilmektedir: Yolcu bir parça “uçak tren”i andıran TGV’de, havayolu şirketlerinin müşterilerine sundukları dergilere oldukça benzeyen bir dergiyi karıştırabilir: Bu dergi, röportajlar, fotoğraflar ve ilanlar aracılığıyla, ona, bugünün dünyasının ölçeğinde (ya da onun imajına uygun olarak) yaşama zorunluluğunu hatırlatmaktadır.

Mekânın metin tarafından istilasına ilişkin bir başka örnek: Müşterinin sessiz bir şekilde dolaştığı, fiyat etiketlerine baktığı, tartı sonucuyla birlikte fiyatı da bildiren bir makinede sebzelerini ya da meyvelerini tarttığı, sonra, aynı şekilde sessiz ya da fazla konuşkan olmayan bir genç kadına kredi kartını uzattığı, onun, kredi kartının geçerliliğini kontrol etmezden önce alınan her malı kod-belirleyici bir makinenin kaydından geçirdiği hipermarketler. Daha doğrudan ama çok daha sessiz bir söyleşim: Bir kredi kartına sahip herkesin, kartını makinenin yuvasına yerleştirir yerleştirmez, genellikle cesaretlendirici ama kimi zaman da gerçek anlamda hizaya getirici uyarıları (“Kart yerleşmedi”, “Kartınızı geri alın”, “Uyarıları dikkatle okuyun”) ekrandan kendisine ulaştıran banka-matiklerle sürdürdüğü söyleşim. Yollarımızdan, ticaret merkezlerimizden ya da bankacılık sisteminin caddelerimizin köşesine yerleştirilmiş öncü kuvvetlerinden yayılan bütün seslenmeler (“Ziyaretinize teşekkür ederiz”, “İyi yolculuklar”, “Güveninize teşekkür ederiz”), fark gözetmeksizin ve eşzamanlı olarak her birimizi, herhangi birimizi hedef almaktadır: Bunlar, karayolu şebekesini, ticaret ya da bankacılık sistemini kullananlar olarak tanımlanmış “ortalama insan”ı imal etmektedir. Onu imal etmekte ve muhtemelen bireyselleştirmektedir: Bazı yollarda ve otoyollarda ışıklı bir tabelanın ani uyarısı (110! 110!) fazla acelesi olan sürücüyü hizaya getirmektedir; Paris’in bazı kavşaklarında, kırmızı ışıktaki geçiş otomatik olarak kayda alınmakta ve suçlunun otomobili fotoğraf aracılığıyla

belirlenmektedir. Her kredi kartı bir şifre taşımakta ve bankamatik, böylece kart sahibine birtakım bilgiler verirken oyunun kurallarını da hatırlatabilmektedir: “600 frank çekebilirsiniz.” “Antropolojik yer”, dilin gizli işbirlikleri, manzarayı belirleyen nirengiler, yaşama edebinin formülleştirilmemiş kuralları aracılığıyla her bir insana özgü ayrı kimlikler tarafından kurulurken, yolcuların, müşterilerin ya da tatil günü sürücülerinin paylaşılmış kimliğini yok-yer yaratmaktadır. Hatta, hiç şüphesiz, bu geçici kimliğe bağlı görece anonimlik, bir süre için artık makamlarına, mevkilerine yapışmak, görüntülerini kollamak durumunda kalmayanlar için bir özgürleşme gibi de hissedilmiş olabilir. *Duty-free*: Kişisel kimliğini (pasaport ya da kimlik cüzdanında kayıtlı olan) bildirir bildirmez, bir sonraki uçuşun yolcusu, kendisi de bagajlarının ve gündeliğin ağırlığından bağışık tutulmuş olarak, “vergiden bağışık” mekânın içine dalar ve bunu, belki de bir şeyleri daha ucuza satın almaktan çok, o an içinde bulunduğu serbestliğin gerçekliğini, hareket anındaki yolcu olmanın yadsınamaz niteliğini duyumsamak için yapar.

Tek başına ama tıpkı başkaları gibi, yok-yerin kullanıcısı da, yok-yerle (ya da onu yöneten güçlerle) sözleşmeye dayanan bir ilişki içindedir. Bu sözleşmenin varlığı, sırası geldiğinde ona hatırlatılmaktadır (yok-yerin kullanma kılavuzu o sözleşmenin bir ögesidir): Satın aldığı bilet, ödeme gişesinde göstermek zorunda olduğu kart ya da hatta süpermarketin reyonları arasındaki boşlukta itelediği araba bile, o sözleşmenin az ya da çok güçlü işaretleridir. Sözleşme her zaman ona katılanın kişisel kimliğiyle ilişkidir. Bir havalimanında, biniş salonuna geçebilmek için önce biletini kayıt bölümüne göstermek gerekir (yolcunun adı burada kayıtlıdır); polis kontrolü sırasında biniş kartı ile bir kimlik kartının birlikte gösterilmesi sözleşmeye uyulmuş olduğunun kanıtını sağlar: Bu bağlamda farklı ülkelerdeki gereklilikler çeşit çeşittir (kimlik kartı, pasaport, pasaport ve vize) ve daha yola çıkarken bunların dikkate alınıp alınmamış olduklarından emin olunur. Dolayısıyla yolcu, anonimliğini, ancak kimliğinin kanıtını ortaya koyduktan, bir bakıma sözleşmeyi imzaladıktan sonra kazanır. Süpermarketteki müşteri de, eğer çek ya da kredi kartıyla ödeme yapıyorsa kimliğini gösterir, otoyolu kullanan için de aynı şey geçerlidir. Yok-yerin kullanıcısı, belli bir şekilde, her zaman için masumiyetini kanıtlamakla yükümlü tutulmuştur. Sözleşmenin ve kimliğin *a priori* ya da *a posteriori* kontrolü

çağdaş tüketimin mekânını yok-yerin imi altına yerleştirmektedir: Oraya ancak masum olarak girilir. Burada artık sözcüklerin hemen hemen hiç önemi yoktur. Kimlik kontrolü olmadan bireyselleşme (anonimlik hakkı) de yoktur.

Hiç şüphesiz, masumiyetin ölçütleri bireysel kimliğin kararlaştırılmış ve resmi ölçütleridir (kartların üzerinde yer alan ve gizemli fişleme makinelerinin kaydettiği ölçütler). Ama masumiyet, bir yandan da başka şeydir: Yok-yerin mekânı, içine giren kişiyi alışkın olduğu belirlenimlerinden kurtarır. O artık, yolcu, müşteri, sürücü olarak yaşadığı ya da yaptığı şeyden ibarettir. Belki kafası hâlâ bir önceki günün kaygıları, ertesi günün muhtemel olaylarıyla doludur, ama o anki çevresi onu bütün bunlardan geçici olarak uzaklaştırmaktadır. Bütün sıradan esirikliler gibi, az çok yetenek ya da inanmışlıkla kendini bıraktığı yumuşak bir tutsaklığın nesnesi olarak, bir süre için kimliksizleşmenin edilgin sevinçlerini ve rol yapmanın daha etkin hazzını tatmaktadır.

Sonuçta kendi kendinin bir imgesiyle karşı karşıya gelmiş bulunmaktadır, ama aslında epey tuhaf bir imgeyle. Başkalarına olduğu gibi ona da seslenen metin-manzarayla sürdürdüğü sessiz söyleşim içinde belirginleşen tek çehre, duyulan tek ses kendininkilerdir -milyonlarca başka yalnızlığın çehresi ve sesi. Yok-yerlerin yolcusu kimliğini ancak gümrük kontrolünde, ödeme noktasında ya da kayıt yerinde yeniden kazanmaktadır. Buna gelene kadar, ötekilerle birlikte aynı kodlara uymakta, aynı mesajları kaydetmekte, aynı taleplere yanıt vermektedir. Yok-yerin mekânı ne tekil kimlik ne de ilişki, ama yalnızlık ve benzeşim yaratır.

Orada bir gösteri ögesine, yani anıştırıcı metinlere dönüştürülmedikçe tarihe de yer yoktur. Orada şimdiki anın güncelliği ve ivediliği hüküm sürmektedir. Yok-yerler, kat edildikleri içindir ki, zaman biriminde ölçülürler. Zaman göstergeleri, muhtemel gecikmelere her zaman bir yer ayıran geliş ve gidiş tabloları olmadan güzergâhlar da olmazlar. Yok-yerler şimdiki zamanın içinde yaşanır. Bu, bugün uzun-mesafe uçuşlarında ve uçağın kat ettiği yolun dakika dakika kaydedildiği bir ekran üzerinde maddeleşen mesafelerin şimdiki zamanıdır. Gerektiğinde, kaptan pilot bunu bir parça gereksiz yinelemelerle açıklar: "Uçağın sağ tarafından, Lizbon kentini görebilirsiniz." Aslında görünen bir şey yoktur. Bir kez daha söylersek, seyirlik olan şey bir fikirden, bir sözcükten iba-

rettir. Otoyolda, birtakım ışıklı tabelalar o anki hava sıcaklığını ve mekânın kullanımında yararlı olabilecek enformasyonları vermektedir: “3 numaralı otoyolda, iki kilometre uzayan tıkanıklık.” Geniş anlamı içinde, bu güncelliğin şimdiki zamanıdır: Uçakta gazeteler tekrar tekrar okunurlar; birçok havayolu şirketi televizyon haberlerinin aktarımını bile sağlamaktadır. Arabaların çoğu otoradyolarla donatılmışlardır. Servis istasyonlarında ya da süpermarketlerde, radyo yayını hiç ara vermeksizin sürer; günün moda şarkıları, reklamlar, bazı haberler gelip giden müşterilere önerilmekte, dayatılmaktadır. Sonuç olarak, her şey, sanki mekân zaman tarafından yeniden ele geçirilmiş gibi, sanki her bireysel tarih gerekçelerini, sözcüklerini ve imgelerini şimdiki zamana ait ve ardı arkası kesilmez bir tarihin tükenmez stokunun içinden devşiriyormuş gibi cereyan etmektedir.

Yok-yerlerin, ticaret, taşımacılık ya da satış kurumlarının aşırı ölçülerde yaydıkları imgelerle kuşatılmış olan yolcusu, sürekli şimdiki zaman ile kendine rastlamanın eşzamanlı deneyimini yaşar. Rastlama, kimliklenme, imge: Sarışın bir hostesin dikkatli bakışları altında anlatılmaz mutluluklar tadıyormuş gibi görünen kırk yaşlarındaki bu şık adamdır yok-yerlerin yolcusu; kim bilir hangi Afrika ülkesindeki uçuş pistinde, güvenli bakışlarla uçağının turbo-dizel motorlarını fayrap eden şu pilottur; vahşi kokulu bir tuvalet losyonu kullandığı için bir kadının aşk dolu bakışlarıyla temaşa ettiği erkeksi yüzlü bu adam da yine yok-yerlerin yolcusudur. Kimlikleme-ye dönük bu çağrılar esas itibariyle eril türdenseler, bunun nedeni, yaydıkları ben idealinin gerçekten de eril olması ve de, şimdilik, bir iş kadınının ya da güvenilir bir kadın sürücünün “eril” niteliklere sahiplermişçesine tasvir edilmeleridir. Elbette, genelde çoğunlukla kadınlar tarafından ziyaret edilen ve yok-yerlerin daha az saygın türlerini oluşturan süpermarketlerde, tonlama da imgeler de değişmektedir. Buralarda, cinsiyet eşitliği (hatta, sonuçta, ayrımsızlığı) temasına bakışımı tarzda ve tersten yaklaşılır: “Kadın” dergilerinde, kimi zaman, yeni baba olan erkeklerin ev işleri ve bebeklerin temizliğiyle ilgilendiklerini okuruz. Ama süpermarketlerde çağdaş saygınlığın esintileri de algılanmaktadır: Medyalar, yıldızlar, güncel haberler. Zira sonuçta, reklam aygıtlarının “çapraz katılımları” diye adlandırılabilir olan şey, en dikkate değer olan şey olmaya devam etmektedir.

Özel radyolar hipermarketlerin reklamını yaparlar, hipermarketler de özel radyoların reklamını. Tatil dönemlerinde, benzin istasyonları, Amerika yolculukları sunmakta ve radyo bizi bundan haberdar etmektedir. Havayolu şirketlerinin dergileri, havayolu şirketlerinin reklamını yapan otellerin reklamını yaparlar -burada ilginç olan nokta, bütün mekân tüketicilerinin böylece, nesnel olarak evrensel bir tür kozmolojinin yankıları ve imgeleri içine çekilmiş olmalarıdır; yankı ve imgeleri geleneksel olarak etnologlar tarafından incelenenlerden farklı olan bu kozmoloji, eşzamanlı bir şekilde hem aşınası olunan hem de saygın olan bir kozmolojidir. Buradan en azından iki sonuç çıkmaktadır. Bir yandan, bu imgeler, sistem oluşturmaya yönelirler; hiç durmadan çağırıldığı için her bireyin kendine ait kılabilceği bir tüketim dünyasını resmederler. Narsisizmin baştan çıkarıcılığı, burada öylesine büyüleyicidir ki sanki ortak yasayı dile getirmektedir: Kendin olmak için ötekiler gibi yap. Öte yandan, bütün kozmolojiler gibi, yeni kozmoloji de tanıma etkileri yaratır. Yok-yerin paradoksu: Tanımadığı bir ülkede kaybolmuş durumdaki yabancı ("oradan geçen" yabancı) kendini, orada, ancak otoyolların, benzin istasyonlarının, hipermarketlerin ya da otel zincirlerinin anonimliği içinde yeniden bulabilir. Bir benzin markasına ilişkin duyuru onun için güven verici bir nirengi oluşturur ve hipermarketin reyollarında çokuluslu firmalarca kutsanmış sağlık ürünlerini, ev aletlerini ya da yiyecekleri bularak ferahlar. Bunun tersine, Doğu ülkeleri, tüketimin dünya mekânını yakalayacak bütün imkânlarla henüz sahip olmadıklarından bir miktar egzotizm barındırmaktadır.

*

Bugünkü dünyanın somut gerçekliği içinde, yerler ve mekânlar, yerler ve yok-yerler birbirlerine karışmakta, birbirlerinin içine girmektedir. Yerlerin hangisi söz konusu olursa olsun, yok-yer ihtimali her zaman mevcuttur. Yere geri dönüş yok-yerlerde dolaşan (ve örneğin toprağın bağrına yaslanmış ikinci bir konutun hayalini kuran) kişinin sığınma eylemidir. Yerler ve yok-yerler, tıpkı onları betimlemeye imkân veren sözcükler ve kavramlar gibi birbirleri-

ni iterler (ya da birbirlerini çekerler). Ama moda olan sözcükler-bundan otuz yıl önce varolma hakkına bile sahip bulunmayanlar yok-yerlerin sözcükleridir. Böylece, *transit*'e özgü gerçeklikleri (transit kampları ya da transit yolcular) oturulan ya da yaşanan yer-rinkilerle, (hiç kimsenin kesişmediği) *köprülü kavşak*'ı (buluşulan) *dört yol ağzı*'yla, (gideceği yerin tanımladığı) *yolcu*'yu (yol boyunca dolaşan) *seyyah*'la - anlamlı bir şekilde, SNCF* için hâlâ seyyah statüsünde olan kişiler, TGV'ye bindikleri anda yolcu haline gel-mektedirler-, beraberce yaşanmayan ve asla hiçbir şeyin ortasında konumlanmayan (büyük bütünler: Periferik denilen bölgelerin simgesi) *bütün*'ü [*ensemble*] (Larousse'a göre "yeni konutlar grubu") paylaşılan ve anılan *anıt*'la, (kodları, imgeleri, stratejileriyle) *iletişim*'i (konuşulan) *dil*'le karşı karşıya getirebiliriz.

Burada, söz dağarcığı başat önemdedir, zira alışkanlıkların oluş sürecini dokuyan, bakışı eğiten, manzarayı haber veren odur. Kısa bir süre için, Vincent Descombes'un, Combray'in "felsefesi" ya da daha iyisi "kozmozjisi" üzerine bir çözümlemenden yola çıkarak, "retorik ülke" kavramı hakkında önerdiği tanıma dönelim: "Kişi nerede kendi evindedir? Soru bir coğrafi alanı değil, retorik bir alanı ilgilendirmektedir (*retorik* sözcüğünü klasik anlamda, savunma gibi, suçlama gibi, övgü, sansür, tavsiye, uyarı, vb. gibi *retorik eylemler* tarafından tanımlanmış anlamı içinde almak koşuluyla). Kişi, yaşamı paylaştığı insanların retorisi içinde kendini rahat hissettiği zaman kendi evindedir. Kendi evinde olmanın işareti, kendini fazla sorunla karşılaşmaksızın anlaşılır kılmayı başarmak ve aynı zamanda uzun açıklamalara ihtiyaç duymaksızın muhataplarının gerekçelerine nüfuz etmeyi başarmaktır. Bir kimsenin retorik ülkesi, edimlerinin ve davranışlarının gerekçeleri olarak sunduğu şeylerin, formülleştirdiği nedenlerin ya da sergilediği coşkuların muhatapları tarafından artık anlaşılmadığı yerde biter. Bir retorik iletişim bozukluğu bir sınırdan, elbette belirgin bir şekilde çizilmiş bir çizgiden çok bir sınır bölgesi, bir basamak olarak anlaşılması gereken bir sınırdan geçildiğini ortaya koyar".²³

Eğer Descombes haklıysa, bundan şu sonucu çıkarmak gerekir ki, üstmodernliğin dünyasında insan her zaman "kendi evinde"dir ve artık asla "kendi evinde" değildir: Sözüünü ettiği sınır böl-

* SNCF: *Société nationale des chemins de fer*/ Demiryolları Ulusal Şirketi [ç.n.].

23 Vincent Descombes, *Proust, philosophie du roman*, Editions de Minuit, 1987, s. 179.

geleri ya da “basamaklar”, tümüyle yabancı olan dünyalara artık asla buyur etmemektedirler. Üstmodernlik (olay bolluğu, mekân bolluğu ve göndermelerin bireyselleştirilmesinden ibaret olan üç aşırılık figürünü eşzamanlı olarak kullanan), eksiksiz ifadesini, doğallıkla yok-yerlerde bulmaktadır. Buna karşılık, insanların gündelik yaşamlarının bir bölümünü kurmaya çalıştıkları ve hâlâ çeşitlilik gösteren yerlerde yeniden köklenen sözcükler ve imgeler, yok-yerler aracılığıyla aktarılmaktadırlar. Bunun tersi bir şekilde yok-yerin de kendi sözcüklerini topraktan devşirdiği olmaktadır; tıpkı, “dinlenme alanları”nın -alan” [*aire*] terimi gerçekten de mümkün olan en nötr, yerden ve ...-diye-adı-geçen yerden en uzakta duran sözcük olarak- bazen yakınlardaki toprak parçasının birtakım özel ve gizemli niteliklerine atıf yoluyla gösterildiği otoyollarda karşılaşıldığı gibi: Baykuş alanı, Kurtlar-İni alanı, Fırtına-Vadisi alanı, Kendin-Pişir-Kendin-Ye alanı... Demek oluyor ki, etnologların geleneksel bir şekilde “kültürel temas” diye adlandırdıkları şeyin genel bir fenomen haline geldiği bir dünyada yaşıyoruz. “Bura” ya ilişkin bir etnolojinin ilk güçlüğü, her zaman için “öte”yle uğraşmak zorunda olmasıdır, hem de bu “öte”nin statüsü tekil ve ayrışık (egzotik) nesne halinde oluşturulabilmeksizin. Konuşma dili, bu sayısız duhullere tanıklık etmektedir. İletişim ya da pazarlama teknolojilerinin *basic english*’ine [temel İngilizce] yapılan başvuru, bu bağlamda açıklayıcı niteliktedir: Bir dilin ötekiler karşısındaki utkusundan çok, bütün dillerin evrensel kabul görmüş bir sözcük dağarcığının istilasına uğramış olduğunu göstermektedir. Bu genelleşmiş sözcük dağarcığının, İngilizce olmasından çok bir gereksinim olması anlamlıdır. Dilsel zafiyet (konuşulan dillerin ortalama pratiği içinde semantik ve sentaksa ilişkin yetkinlikte gözlenen düşüş eğer bu şekilde adlandırılacak olursa), bir dilin bir başka dilin yayılmacılığına ve bozgunculuğuna uğramasından çok, bu genelleşmeye bağlanabilir.

Üstmodernliği, Starobinski’nin Baudelaire’den kalkarak tanımladığı şekliyle modernlikten farklılaştıran şey böylece ortaya çıkmış olmaktadır. Üstmodernlik, çağdaşlığın her şeyi değildir. Buna karşılık, Baudelaire’gil görünümünün modernliği içinde her şey birbirine karışır, her şey birbirine eklemlenir: Çan kuleleri ve bacalar “kent efendileri”dir. Modernliğin seyircisinin temaşa ettiği şey, eskinin ve yeninin üst üste binmişliğidir. Üstmodernlik ise,

eskiyi (tarihi) özgün bir seyirlik haline getirir –her türlü egzotizm ve her türlü yerel tikellikler gibi. Onda, tarih ve egzotizm, yazılı metinde geçen “alıntılar” la aynı rolü oynarlar- seyahat acentalarının kataloglarında mükemmel bir şekilde dile gelen statü. Üstmodernliğin yok-yerlerinde, özgül şeyler olarak sunulan “merak nesneleri” için –Fildişi Sahili’nden gelme ananaslar, Doçlar kenti Venedik, Tanca kenti, Alésia kalıntıları- her zaman özgül bir yer vardır (vitrinde, afişte, uçağın sağında, otoyolun solunda). Ama yok-yerler hiçbir bireşim kurmazlar, hiçbir şeyle bütünleşmezler, yalnızca, bir yolun katediliş süresince, birbirine benzeyen ve birbiriyle bağlantısız, ayrıışık bireyselliklerin birlikte yaşamalarına izin verirler. Eğer yok-yerler üstmodernliğin mekânı iseler, demek ki, üstmodernlik modernlikle aynı emelleri talep edemeyecektir. Bireyler birbirlerine yaklaştıkları anda, toplumsalı oluşturur ve yerleri düzene koyarlar. Üstmodernliğin mekânı ise şu çelişki tarafından yapılandırılmıştır: Onun işi yalnızca bireylerledir (müşteriler, yolcular, kullanıcılar, dinleyiciler) ama bu bireyler yalnızca giriş ya da çıkışta kimliklenmiş, toplumsallaştırılmış ve yerelleştirilmişlerdir (isim, meslek, doğum yeri, adres). Eğer yok-yerler üstmodernliğin mekânı iseler, şu paradoksu açıklamak gerekir: Toplumsal oyun, çağdaşlığın ön-saflarından daha başka yerlerde oynanır gibi görünmektedir. Yok-yerler her gün daha da kalabalıklaşan bireyleri sanki ayraç içine almışçasına kabul etmektedirler. Bu yüzden de, korunacak ya da fethedilecek alan tutkularını terörizme kadar uzanan bir tutumla sürdürenlerin hepsi tarafından özellikle hedef alınmışlardır. Havalimanları, uçaklar, hipermarketler ve garlar her zaman için suikastların ayrıcalıklı hedefi oldularsa (bomba yerleştirilmiş arabaların hiç sözünü etmiyoruz), bunun nedeni hiç şüphesiz etkili olmaktır (eğer bu sözcük kullanılabilirse). Ama belki de aynı zamanda, yeni toplumsallaşmalara ve yeni yerleşmelere hak talep edenler, pek de farkında olmadan, buralarda kendi ideallerinin yadsınmasından başka bir şey göremedikleri içindir. Yok-yer ütopyanın zıttıdır: Varolmakta ve hiçbir organik toplumu barındırmamaktadır.

Tam bu noktada, daha yukarıda bir nebze değinilmiş olan bir soru, siyasalla ilgili soru, yeniden karşımıza çıkıyor. Kente ilişkin bir makalesinde²⁴, Sylviane Agacinski, Konvansiyon meclisi üyesi

24 “La ville inquiète”, *Le Temps de la réflexion*, 1987.

Anacharsis Cloots'un* idealinin ve talebinin neler olduğunu hatırlatıyordu. "Cisimleştirilmiş" her türlü erke düşman olan Cloots kralın idamını talep etmiştir. İktidarın her türlü yerelleştirilmesi, her türlü tekil egemenlik, hatta insanlığın halklar halinde bölünmüşlüğü bile, ona göre, insan türünün bölünmez egemenliğiyle bağdaşmıyordu. Bu bakış açısından, başkent Paris, ancak "kökünden kopmuş, toprağından kopmuş bir düşünce" ayrıcalıklılaştırıldığı ölçüde ayrıcalıklı bir yerdir: Agacinski, "Bu soyut, evrensel -ve belki sadece *burjuva* da olmayan- insanlığın merkezindeki paradoks, aynı zamanda da bir yok-yer, bir tür hiçbir-yer olmasıdır; sanki bir bakıma, Michel Foucault'nun, kenti işin içine katmaksızın, bir 'öteki yer' [*hétérotopie*] adını verdiği şey olmasıdır" diye yazmaktadır. Evrenselin düşüncesi ile toprağı sahiplenmenin düşüncesi arasındaki gerilimin ancak bugün dünya ölçeğinde ortaya çıktığı açıktır. Burada, bu konunun incelenmesine, insanlığın artan bir bölümünün, en azından belli zamanlarda toprağın dışında yaşadığının ve dolayısıyla, ampirik olan ile soyut olanı tanımlamanın bizatihi koşullarının üstmodernliğin belirleyici vasfı olan üçlü hızlandırmanın etkisi altında kımıldanmaya koyuldukları tespitinden yola çıkarak, görünümlerinden ancak biriyle yaklaştık.

Üstmodernliğin bireyinin girip çıktığı "yer-dışı" ya da "yok-yer", iktidarın, evrenseli düşünme ve konumlandırmanın, yereli iptal etme ve kurmanın, kökeni olumlama ve yadsımanın çifte ve çelişkili düğümünün atıldığı "yok-yer"i değildir. Her zaman için toplumsal düzeni kurmuş olan, gerektiğinde onu düşünmeye yaran terimleri doğal bir olgunun keyfiliğinden kaynaklanırmışçasına tersine çevirerek kuran iktidarın o düşünölemeyen parçası, hem evrenseli hem yetkeyi düşünme, hem dediğimdedikçiliği hem anarşiyi yadsıma eğilimindeki devrimci istençte hiç şüphesiz özel bir ifade kazanmaktadır; ama bu parça, daha genelde, tanım gereği yetkenin mekânlaştırılmış bir ifadesini kotarmak zorunda olan, her türlü yerelleşmiş düzenin kurucusudur. Anacharsis Cloots'un düşüncesinde ağırlığını duyuran zorlama (bu da, sırası gelmişken, bu düşüncenin "naifliğini"nin altını çizmeye imkân veriyor), onun, dünyayı bir yer gibi görmesidir- elbette insan türünün yeri, ama bir

* Val de Grâce baronu. Anacharsis-Jean Baptiste du Cloots (1755-1794) Prusya kökenli bir Fransız soylusudur. *Akıl Mezhebi*'nin kurucularından olan Cloots, Fransız devriminin etkin kişilerinden Jacques- René Hébert (1757-1794) ve yandaşlarıyla (*Hébertist'ler*) birlikte giyotine gönderilmiştir.[ç.n.]

mekânın düzenlenmesini ve bir merkezin kabul edilmesini gerektiren bir yer. Esasen bugün Avrupa Birliği ya da Yeni Dünya Düzeni'nden söz edildiğinde, öncelikli gündeme gelen sorunun hala daha her birinin gerçek merkezinin yerleştirilmesinde düğümlemesi oldukça anlamlıdır: Brüksel mi (Strasbourg'u hiç katmaksızın), yoksa Bonn mu (henüz Berlin dememek için)? New York ve Birleşmiş Milletler Teşkilatı'nın merkezi mi, yoksa Washington ve Pentagon mu? Yer düşüncesi bizi her zaman korkutur ve ona yeni bir güncellik kazandıran milliyetçiliklerin "yeniden peydahlanışı" yerelleşmeye dönük bir "geri dönüş" gibi algılanırken, bu yerelleşmenin, gelecekteki insan türünün sözümona önhabercisi olan İmparatorluğu da uzaklaşmış gibi görünebilir. Ama, belki eski İmparatorluk da, yeni uluslar da, üstmodernliğe geçmeden önce kendi modernliklerini kazanmak zorunda oldukları için, İmparatorluğun dili, aslında, onu dışlayan ulusların dilinin aynıydı. "Totaliter" evren olarak düşünülmüş olan İmparatorluk hiçbir zaman bir "yok-yer" değildir. Ona atfedilmiş olan imge, tam tersine, hiç kimsenin asla tek başına olmadığı, herkesin aracısız bir denetim altında bulunduğu, geçmişin geçmiş olarak dışlandığı (bir boş sayfaya indirgendiği) bir evrenin imgesidir. İmparatorluk, tıpkı Orwell'in ya da Kafka'nın dünyaları gibi, modern-öncesi değil, ama "moderne-karşı"dır; modernliği ıskalamış olarak hiçbir şıkta modernliğin geleceği olmadığı gibi, üstmodernliğin açıkça göstermeye çalıştığımız üç figüründen hiçbirine de bağlı değildir. Hatta onun tastamam olumsuzudur. Tarihin hızlanışına duyarsız kalarak, tarihi hep yeniden yazar; dolaşım ve haber alma özgürlüğünü sınırlamak suretiyle, tebaasını mekânın daralmakta olduğu duygusundan korur; bizatihi bu yoldan (ve insan haklarına saygı gösterilmesinden yana girişimler karşısındaki gergin tepkilerinde de ortaya çıktığı üzere), bireysel atfı -mutlak kötülüğün ya da en yüce baştan çıkışın parlak figürü olarak- ideolojisinden uzaklaştırır ve onu sınırlarının dışına gönderme riskini alır. Şüphesiz burada önce eski Sovyetler Birliği örneği akla gelmektedir ama, büyük ya da küçük, başka İmparatorluklar da vardır ve siyasetçilerimizden bazılarını, Afrika ve Asya'daki tek partili sistem ve egemen yürütme erkinin demokrasi öncesinin zorunlu bir geçişini oluşturduklarını düşünmeye iten iğva, tuhaf bir tarzda, Avrupa'nın Doğu'su söz konusu olduğunda, arkaizmini ve içkin bir şekilde ahlâkdışı vasfını suçladıkları düşün-

ce şemalarından kaynaklanmaktadır. Yerlerin ve yok-yerlerin birlikte varoluşu içinde, tökezleme noktası her zaman siyasi nitelikte olacaktır. Dolaşımın ve tüketimin dünya ölçekli şebekelerinde, hiç şüphesiz Doğu ülkeleri ve daha başka ülkeler de yerlerini bulacaklardır. Ama bunlara tekabül eden yok-yerlerin yaygınlaşması -tarnımı öncelikle ekonomik olan ve ampirik olarak sayılabilen ve çözümlenebilen yok-yerler- yalnızca nerede olduklarını giderek daha az bildikleri içindir ki, nereye gitmekte olduklarını giderek daha fazla kendi kendilerine soran siyasetçilerin düşünümlerinde esasen hız kazanmış bulunmaktadır.

Sondeyiş

Uluslararası uçuş sırasında Suudi Arabistan üzerinden geçerken, hostes bu geçiş süresince uçakta alkol alınmasına izin verilmeyeceğini duyurur. Toprağın mekâna müdahalesine böylece işaret edilmiş olmaktadır. Toprak = toplum = ulus = kültür = din: Antropolojik yerin denklemi yeniden ve gizlice mekâna kaydedilmektedir. Bir süre sonra, mekânın yok-yerini yeniden bulmak, yerin totaliter baskısından kurtulmak, özgürlüğe benzer bir şeyleri yeniden bulmak olacaktır düpedüz.

Büyük yetenek sahibi bir İngiliz yazar, David Lodge, yakınlarda yayımladığı bir kitapta Zümrüt kâseyi²⁵ arayışın modern bir değişkesini sunarken, bu arayışı, etkin bir mizahla semiyotik ve dilbilim dalındaki akademik araştırmannın dar, uluslararası ve kozmopolit dünyası içinde konumlandırır²⁶. Bu örnekte mizah, sosyolojik değer taşımaktadır: *Small World*’deki üniversite âlemi, çeşitli kişiliklere özel ama tuhaf bir şekilde benzer güzergâhları kat etme fırsatı sunarak bugün gezegenin tümü üzerine yayılan toplumsal “kanallar”dan yalnızca bir tanesidir. Sonuç olarak, şövalyece serüven de bundan başka bir şey değildi ve bireysel gezinme, dünün söylencelerinde olduğu gibi bugünün gerçekliği içinde de umut olmasa bile, bekleyiş yükü olmaya devam etmektedir.

*

Etnolojinin her zaman uğraşmak zorunda olduğu, en azından iki mekân vardır: İncelediği yerin mekânı (bir köy, bir işletme) ve o yerin içine yerleşik bulunduğu ve yerel ilişkilerin içsel oyunu üzerinde birtakım etkiler ve baskılar uygulayan, daha geniş ölçekli alan, (etnik grup, krallık, devlet). Etnolog, böylece, yöntembilimsel şaşılığa mahkûm edilmiş durumdadır: Gözleminin ilk ağızdaki ko-

25 İsa’nın *Son Yemek* sırasında kullandığı ve daha sonra, çarmıhtayken, Jozef’in böğründen akan kanı içinde topladığı kâse.

26 David Lodge, *Small World* Penguin Boks, 1985.

nusu olan yeri de, onun dıştaki adımlarının akla uygun sınırlarını da gözden kaçırmamak zorundadır.

Üstmodernlik konumlanışı içinde, bu dış âlemin bir bölümü yok-yerlerden, bir bölümü de o imgesel yok-yerlerden oluşmuştur. Bugün, yok-yerlerle sürdürülen ilişki, tek başınalığı içindeki bireyselliğin ve birey ile kamusal erk arasındaki insani olmayan aracılığın (bir afiş ya da bir ekran yeterlidir) daha önce gerçek tarihsel benzeri görülmedik bir deneyiminin vesilesi olmaktadır.

Dolayısıyla çağdaş toplumların etnoloğu, bireysel mevcudiyeti, tikel yapılanmalara ya da özel arıziliklere anlam veren genel belirleyicileri saptamaya geleneksel olarak alışık olduğu kuşatıcı evren içinde bulmaktadır.

*

Bu imgeler oyununda yalnızca bir yanılısama (yabancılaşmanın postmodern bir biçimini) görmek bir hata olacaktır. Bir fenomenin belirteçlerinin çözümlenmesi, onun gerçekliğini hiçbir zaman tam olarak ortaya koymuş değildir. Yok-yerin deneyimi içinde anlamlı olan şey, onun, topraksal çekime, yerin ve geleneğin yerçekimlerine ters orantılı olan çekim gücüdür. Hafta sonlarında ya da tatil dönemlerinde otomobil sürücülerinin yollara hücumu, hava ulaşımını denetleyen görevlilerin uçuş yollarındaki sıkışıklığı düzenlemekte karşılaştıkları güçlükler, yeni dağıtım biçimlerinin ulaştıkları başarı, bunun apaçıklığını kanıtlamaktadır. Ama aynı zamanda, ilk bakışta topraksal değerleri savunma ya da terekesel kimlikleri yeniden bulma kaygısına bağlanabilecek fenomenler de bunu kanıtlamaktadırlar. Eğer göçmenler yerleşik insanları bunca güçlü bir şekilde (ve çoğu kez soyut bir tarzda) kaygılandırıyorlarsa, bunun öncelikli nedeni belki de onların toprağa bağlanmış apaçıklıkların göreceliğini yerleşik olanlara kanıtlamalarıdır: Yerleşik olanları göçerin kimliğinde aynı zamanda kaygılandıran ve büyüleyen, göçmenin kendisidir. Eğer çağdaş Avrupa'nın görüntüsüne baktığımızda, milliyetçiliklerin "geri dönüşü"nden söz açmaya mecbur oluyorsak, belki de bu "geri dönüş" içinde öncelikle kolektif düzenin dışlanmasına ilişkin olan bütün şeylere dikkat yöneltmek zorunda olmalıyız: Ulusal kimlikçi model elbette bu dışlamaya biçim vermek için hazırdır, ama ona anlam kazandıran ve bugün onu can-

landırdığı gibi yarın da zayıflatabilecek olan da bireysel imgedir (güzergâhı özgürce ve bireysel olarak kat etmenin imgesi).

*

Şatafatlı dile gelişleri içinde olduğu gibi alçakgönüllü özel şartları içinde de, yok-yerin deneyimi (tarihin hızlanması ve gezegenin daralısının az çok belirgin bir algılanışından ayrılamaz olan), bugün her türlü toplumsal varoluşun başat bir bileştiricisidir. Batı'da kimi zaman kendi içine kapanma usulü, "cocooning" olarak düşünölen şeyin çok özel ve sonuçta aykırı niteliği buradan gelmektedir: Bireysel tarihler (mekânla, imgeyle ve tüketimle olan zorunlu bağlantıları nedeniyle) hiçbir zaman genel tarihin, kısaca tarihin içinde bu ölçüde yer almamışlardı. Bu noktadan itibaren, her türlü bireysel tavır düşünölebilir olmaktadır: Kaçış (kendi evine, başka yere), korku (kendinden başkalarından), ama aynı zamanda da deneyim yoğunluğu (başarmı) ya da başkaldırı (yerleşik değerlere karşı). Artık, bireylerden tasarruf ederek yapılabilecek toplumsal çözümleme de, bireylerin transit geçtikleri mekânları bilmezden gelebilecek birey çözümlemesi de olamaz.

*

Belki bir gün, bir başka gezegenden bir işaret gelecektir. Ve etnoloğun küçük ölçekteki mekanizmalarını incelediği bir dayanışma etkisiyle, yerküre mekânının bütününü bir yer haline gelecektir. Dünyalı olmanın bir anlamı olacaktır. O günü beklerken, çevre üzerinde ağırlıklarını duyuran tehditlerin bu anlamı kazandırmaya yetecekleri hiç de kesin görünmüyor. İnsan yazgılarının ortaklığı, yalnızlık içinde, yok-yerin anonimliğinde duyumsanıyor.

*

Şu halde, bir yalnızlık etnolojisi için yarın yer olacaktır ve terimler arasındaki belirgin çelişkiye karşı, esasen belki bugün de yer vardır.

Kısa Kaynakça

- Certeau (Michel de), *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire* (édition de 1990, Gallimard, « Folio- Essais »). (Michael de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-I*, Türkçesi: Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, 2009).
- Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (références faites à l'édition de 1964, Julliard).
- Descombes (Vincent), *Proust, philosophie du roman*, Editions de Minuit, 1987.
- Dumont (Louis), *La Tarasque*, Gallimard, 1987.
- Dupront (Alphonse), *Du sacré*, Gallimard, 1987.
- Furet (François), *Penser la Révolution*, Gallimard, 1978.
- Hazard (Paul), *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Arthème Fayard, 1961.
- Mauss (Marcel), *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1966.
- Starobinski (Jean), « Les cheminées et les clochers », *Magazine littéraire*, n° 280, septembre 1990.
- L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, textes rassemblés et introduits par Martine Segalen, Presses du CNRS, 1989.6

Mimarlık dünyasının son yıllarda en çok tartıştığı kavramların başında “yer” ve “mekân” kavramları gelir. Bu tartışmanın ana eksenini, bu kavramların farklılığı ve modernleşme sürecinde uğradığı dönüşümler oluşturur. Geleneksel dünyada “yer” ve “mekân” kavramları bir fark içermez, geometrik konumuyla tanımlanmış bir yer, öğelerin eşzamanlılığıyla tanımlanmış bir *mekân* ile örtüşür, başka bir deyişle geleneksel dünyada *yer* ve *mekân* özdeştir. Kopuş, moderleşme süreciyle birlikte ortaya çıkar. Ulaşım ve iletişim olanaklarının genişlemesi, öznenin mekânını belirli bir yerin sınırlarının ötesine taşır. Bu kopuşta en keskin kırılma noktasını ise telgrafın bulunuşu oluşturur. Artık öznenin eşzamanlılığı paylaştığı mekânsal bağlam, belirli bir yerin değil telgrafın tanımladığı sınırlar içinde gerçeklik kazanır. Bu sürecin son noktasına ise *web* ortamının sağladığı yeni eşzamanlılık olanağıyla ulaşılır, artık yeni bir mekânsal bağlam vardır, bu da küresel dünyanın *sanal mekânı*'dır.

Modernleşme sürecinin yol açtığı dönüşüm, *yer* üzerinde de etkisini göstermekte gecikmez. Bu değişim/dönüşüm özellikle mimarlığın yerle ilişkisinde ortaya çıkar. Mimarlığı tanımlayan bileşenlerin en başında gelen *yer*, giderek azalan bir belirleyicilik taşımaya başlar. Modernleşme sürecinin geldiği son noktada (Marc Augé buna “üstmodernlik” diyor), küresel dünyanın getirdiği yeni mimari programlar artık *yer*'le ilişkiyi tamamen zorunsuz hale getirir. Havaalanları, alışveriş merkezleri, tatil köyleri, otoyollar, stadyumlar vb. konumlandıkları yerle hiçbir ilişki içermeyen mekânlar tanımlamaya başlar. *Yer*'in belirleyiciliğinin ortadan kalkması, farklı yerlerde konumlanan yapıları konumlarından ve içinde yer aldıkları bağlamlardan koparır, bağımsızlaştırır, bu mekânları sadece programları ve küresel dünyanın tanımladığı kavramlar üzerinden okunabilir kılar. Bu kavramların başında gelen “güvenlik” diğer tüm bileşenlerden daha çok öne çıkar ve öznenin o mekânla kurduğu ilişkinin taşıyıcısına dönüşür.

İşte, küresel dünyanın bu mekânlarını “yok-yerler” olarak tanımlayan Marc Augé, bu kavramsallaştırmasıyla, mimarlık çevrelerinin son yıllarda üzerinde en çok konuştuğu tartışma konularından birini belirliyor. Güncelleştirilmiş Türkçe çevirisiyle, Augé'nin bu kavramsallaştırmayı öne sürdüğü *Yok-yerler* adlı kitabı, tartışmanın daha da derinlik kazanmasını sağlayacaktır.

Aykut Köksal

