

BENJAMIN, FOUCAULT VE HETEROTOPYA

Yasin KARAMAN*

ÖZET

Bu makalede amacım, Michel Foucault'nun mekân felsefesinin en önemli kavramı olan heterotopya düşüncesiyle Walter Benjamin'in Pasajlar yapıtında Paris pasajlarına dair incelemeleri arasında bir yakınlığın olup olmadığını soruşturmak olacak. Foucault heterotopyalara farklı bir yaşam deneyimi sunmak, sahip olduğumuz ideolojik mitosları yıkmak gibi bir misyon atfeder. Benjamin de benzer biçimde Paris'teki pasajların XIX. yüzyılda insanlara şehri farklı bir biçimde deneyimleme olanağı sağladığını söyler. Pasajlar, o dönem için Paris deneyiminin olanaklılık koşulu hâline gelmiştir. Yazımın temel konusu, bu iki farklı ekolden düşünürün mekân kavrayışlarının buluşma noktalarına dikkat çekmek olacak.

Anahtar Kelimeler: Michel Foucault, Walter Benjamin, heterotopya, Paris pasajları.

BENJAMIN, FOUCAULT AND HETEROTOPIA

ABSTRACT

In this article, my aim is to investigate whether there is an affinity between the concept of heterotopia, which is the most important idea in Michel Foucault's philosophy of space and the observations of the arcades of Paris in Walter Benjamin's Passagenwerk. Foucault conceives heterotopias having a mission to provide a different life experience for us. Also, they demystify our ideological dreams. In a similar way, Benjamin says that by means of the arcades of Paris, the city provides an opportunity for a different experience for its inhabitants in the 19th century. The arcades became a condition of possibility for the experience of Paris in that era. My article highlights the possible points of convergence between Foucault's and Benjamin's conceptions of space.

Keywords: Michel Foucault, Walter Benjamin, heterotopia, The arcades of Paris.

* Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü.
Yazımın taslak hâlini okuyup öneri ve eleştirilerde bulunan Arş. Gör. Fatma Erkek'e ve yazımın hakemlerine teşekkür ederim.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>
2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 267-286.
ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 14.09.2018
Makalenin kabul tarihi: 20.10.2018

Oysa Frankfurt Okulu’nu tanıyabilseydim, zamanında tanıyabilmiş olsaydım, birçok çalışmama gerek kalmazdı. Frankfurt Okulu yolları açmışken, ben küçük biri olarak kendi yolumu izlemeye çalışırken söylediğim birçok saçmalığı söylemez, bin dereden su getirmezdim.

Michel Foucault, *Gerard Raulet ile Söyleşi*, 1983¹

1. Hegel versus Kant

Kelimeler ve Şeyler’in yayımlanmasından bir sene sonra, 1967’de Tunus’ta verdiği bir konferansın ancak 1984’te yayımlanabilmiş hâli olan “Başka Mekânlara Dair” (*Des espaces autres*) başlıklı metin, Michel Foucault’nun daha sonra pek çok eserinde izini sürebileceğimiz mekân felsefesinin rüşeym hâlini barındırır. Foucault, metnin giriş cümlesiyle birlikte düşünsel projesinin birleştirici *leitmotiv*’ini de ortaya koyar: “On dokuzuncu yüzyılın büyük saplantısı, bilindiği gibi, tarihi: gelişme ve duraklama temaları, kriz ve döngü temaları, geçmişten gelen birikim, ölümlerin aşırı artması, dünyayı tehdit eden soğuma temaları. On dokuzuncu yüzyıl, mitolojik kaynaklarının özünü termodinamiğin ikinci ilkesinde buldu. İçinde bulunduğumuz dönem, belki de daha ziyade, mekân dönemidir.”² Bu tezin dile getirildiği tarihin, hocası-dostu Louis Althusser’in bir bilim olduğunu kanıtlamaya çalıştığı Marksizm’den ve onun toplumsal gerçekliği ele alma yöntemi olan tarihsel materyalizmden Foucault’nun düşünsel olarak koptuğu ânı da simgelediğini söyleyebiliriz.³ Bir mekân fikrinin hilafına olacak biçimde tarih, dolayısıyla zamansallık fikrinin felsefi olarak egemen olduğu XIX. yüzyılı mükemmelen temsil edecek birini aradığımızda,

¹ Michel Foucault, “Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2004, s. 329.

² Michel Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2* içinde, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 291.

³ Althusser Marksizm’in tarihi kavrayışından yola çıkarak onun bilimselliğini kanıtlamaya çalışırken, genellikle coğrafi metaforlar kullanır: Thales’in matematik, Galileo’nun fizik “kıtasını” keşfetmesi gibi Marx da “tarih kıtası”nı; toplumsal oluşumların tarihinin bilimini keşfetmiştir. *Felsefi ve Siyasi Yazılar-Cilt 6*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul: İthaki, 2012, s. 189; *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002, s. 311. Öte yandan Althusser de Foucault’nun gittiği yönü onaylamaz: “Teorik üretim ilişkilerinin, Foucault’nun anlamsız episteme teriminde boşu boşuna aradığı şeyle bir ilgisi vardır. Ama biz prensipte onun çok ötesindeyiz”. *Felsefi ve Siyasi Yazılar-Cilt 6*, s. 68. Tüm Fransız akademisi gibi Althusser’in de 1960’larda Frankfurt Okulu’nun çalışmalarından habersiz olduğuna dair, bkz. *aynı eser*, “Hümanizm Kavgası”, s. 181.

Hegel'den daha uygun bir aday bulmak mümkün olmayacaktır: “Halkların başından geçenlerde son bir ereğin egemen olduğu, dünya-tarihinde usun – tikel bir öznenin usu değil, fakat tanrısal, saltık usun- bulunduğu doğru olduğunu varsayabiliriz: bunun kanıtı dünya-tarihinin kendi açıklamasıdır; usun benzeri ve eylemidir o”.⁴ Tarihi, Tin'in kendini mutlaklaştırma süreci gibi düşünen Hegel'in mirasını radikal bir ters çevirmeyle devralan “sol-Hegeler”den Marx ve Engels'in nazarında da tarih, bu bağlantı yüksek sesle ifade etmelerini gerektirecek denli önemli, belki de yegâne bilimdir: “Biz yalnız tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. Tarih iki yönden incelenebilir; tarihi, doğa tarihi ve insanların tarihi diye ikiye ayırabiliriz”.⁵ Böylelikle tarihin tasallutundan ne insan ne de doğa kaçabilirdi. Ancak Foucault, XX. yüzyılı ve sonrasını belirleyeceğini düşündüğü başat göstereni şöyle ilan eder: “İçinde bulunduğumuz dönem, belki de, daha ziyade, mekân dönemidir. Eşzamanlının dönemindeyiz, yan yana koyma dönemindeyiz, yakın ve uzak döneminde, yan yananın, kopuk kopuğun dönemindeyiz”.⁶ Foucault'nun tarihselcilikten kopuşu ile birlikte mekânsal düşünmeyi XX. yüzyılın temel belirleyeni olarak savlaması, örneğin David Harvey tarafından modern-sonrası çağın eğilimlerini anlamaya yönelik *ileriye doğru* bir hamle değil, bilakis yalnızca “Kant'a dönüş”, yani Kant'ın zaman ve mekân ayırımına sadakatinin beyanı olarak anlaşılmalıdır. Esasen Foucault transandantal bir ben anlayışını şiddetle reddettiği için, Kantçı olduğu iddialarına bizzat kendisi itiraz eder; zira şematizmin sentezleyici işlevini yadsır, bu da onu kurucu öznelikten koparılmış bir parçalılık Kantçılığına yöneltir: “Bense tam da ne Kantçıyım ne de Descartesçi, çünkü özne ile düşünen-ben arasındaki transandantal düzeyde bir özdeşliği reddediyorum”.⁷

Her ne kadar kendisi reddetse de, Foucault'nun mekân kavrayışının Kantçı ayırma dönüş olduğunda ısrarcı olan Harvey, iddiasını coğrafya ve jeopolitik dergisi *Hérodote*'un (1, 1976) editörlerine Foucault'nun verdiği bir röportajın sonunda söyledikleri üzerinden temellendirir:

⁴ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003, s. 35.

⁵ K. Marx-F. Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2004, s. 38. Filozofların tarih senaryolarından hiç hoşlanmayan Siegfried Kracauer de benzer bir tespitte bulunur: “Tarihsel süreçten yaptığı şaşaalı kurgu hâlâ zamansallık ile sonsuzluk arasındaki sahipsiz bölgede gerçekleşen Hegel'i bir yana bırakalım desek de, ayakları gayet yere basan Marx bile bütün tarihin seyrinin haritasını çıkarma ayarına kapılmaktan alamaz kendini”. *Tarih-Sondan Bir Önceki Seyler*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2014, s. 161.

⁶ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 291.

⁷ Michel Foucault, “Kültür Sorunları, Foucault-Preti Tartışması”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 293.

“Sizinle yaptığım bu tartışmadan oldukça keyif aldım, zira başlangıçta sahip olduğum fikri değiştirmeme yardımcı oldu... [İ]şte şimdi coğrafya hakkında önüme konulan problemlerin benim için ne denli önemli olduklarını görebiliyorum. Coğrafya bir destek, ilişkilendirmeye çalıştığım bir dizi etken arasındaki geçişin olanaklılık koşulu rolünü oynadı. Coğrafyanın kendisiyle ilgilenilen yerlerde ya sorunu havada asılı bıraktım, ya da bir keyfi bağlantılar dizisi oluşturdum... [C]oğrafya tam da ilgilerimin odağında yer almalıdır” (çeviri bana ait).⁸

Harvey, Foucault'nun kendi çalışmalarında coğrafyanın konumuyla ilgili olarak kullandığı 'olanaklılık koşulu' (*condition of possibility*) ifadesinin bariz biçimde Kantçı olduğuna dikkat çekip, mekân kavramlaştırmasında göz ardı edilemeyecek bu etkiyi, Foucault'nun Königsberglinin felsefi antropolojiye dair yazdıklarıyla yoğun meşguliyetine yorar: Foucault, Kant'ın *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* eserini Fransızcaya çevirmiştir ve çeviri 1964'te yayınlanır.⁹

270

Harvey'e göre Kant bu eserinde coğrafyayı “düzenleyici uzama uygun biçimde, sentetik olarak örgütlenmiş bilgi” olarak kavrar. Kant'ın coğrafyası, uzamsal düzenlenişin ve uzamsal yapıların deneysel bir bilgi türü olarak tanımlanır. Tarih ise belirgin biçimde coğrafyadan apayrıdır, çünkü zaman bağlamında bir anlatı kurma olanağı sağlar. Tarih ve coğrafyanın birbirinden ayrı düzlemlerde iş gören bilimler olmasından yola çıkarak, Kantçı şemada zaman ile mekânın birbirinden ayrı olarak kavrandığı da görülebilir. Ancak Harvey açısından Foucaultcu kavrayışın *genetik* sorunu, Kant'ın zaman ve mekân anlayışının Newtoncu mutlak zaman ile mutlak mekân kavramlaştırmasına sıkı sıkıya bağlı olmasından, Foucault'nun farklılaşan uzamsallıklar olarak tanımlanabilecek “heterotopyalar” a dair bahsettiğimiz ünlü metninin ise Kant'ın bu Newton-menşei mutlak uzam anlayışının ve onun zamandan tümüyle ayrı olarak görülmesinin tüm

⁸ Foucault'dan aktaran David Harvey, “Kantian Roots of Foucault's Dilemmas”, *Space, Knowledge and Power- Foucault and Geography* içinde, ed. Jeremy Crampton ve Stuart Elden, UK: Ashgate Publishing, 2007, s. 41. Röportajın tamamı için, aynı kitapta s. 173-182, ayrıca Michel Foucault, *Power/Knowledge*, içinde ed. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980, s. 63-77.

⁹ Harvey, “Kantian Roots of Foucault's Dilemmas,” s. 41. Çeviriye yazdığı girişte, metinde ortaya konan soruların pek çoğuna yoğunlaşan daha kapsamlı bir metin yazma taahhüdünde bulunur, ancak bu projeyi tamamlama fırsatı bulamayacak, geriye yalnızca derli toplu hâle getirilmemiş bir “yorumlar” terekesi bırakacaktır.

emarelerini içerisinde barındırmasından kaynaklanır:¹⁰ “Belki de günümüz polemiklerini yönlendiren kimi ideolojik çatışmaların, zamanın inançlı evlatlarıyla mekânın kararlı sakinleri arasında cereyan ettiği söylenebilir”.¹¹

Foucault’nun çalışmalarında rehber yöntem olarak aldığı arkeolojiyi, Kant dikkat çekici bir biçimde “uzamsal” bir bilim olarak vazeder.¹² Harvey, Foucault’nun kendisini yine kendi inşa ettiği Kantçı bir panoptikonda tutsak ettiğini söyleyerek eleştirisini sonlandırır: Foucault’nun projesine yönelen tehdit, uzamsal düzenlenişin ölü bilimi olan eski coğrafyadan değil, diyalektiği bordasına alan ve tüm diğer bilgi biçimlerinin olanaklılık koşulunu sağlayan antropolojiyi, onun üstlendiği radikal işlevi sahiplenen günümüz tarihsel coğrafyasından gelmektedir.¹³

Foucault ile koşut inceleyeceğim diğer düşünür olan Walter Benjamin’in de klasik felsefeyle ilişkisi genellikle olumsuzdu: Scholem’e göre Benjamin, deneyim kuramını yetersiz bulduğu Kant’a çizgiyi aşan saldırılarda bulunmuştu, zihinsel fizyonomisini entelektüel bir hayvana benzettiği Hegel’den ise tiksiniyordu.¹⁴ Benjamin’in metalden, bunların sergilendiği pasajlardan, dönemin imgelerinden yola çıkarak gündelik olandaki devrimci potansiyele dikkat çekmeyi amaçlayan özgün materyalist tarih felsefesinin asıl esin kaynağı Gerçeküstücülük, daha özelde Louis Aragon’un *Paris Köylüsü* romanıydı ¹⁵ : “Geceleri, yatağa uzandığımda, iki üç sayfadan fazla okuyamıyorum çünkü kalbim o kadar hızlı çarpmaya başlıyor ki kitabı bırakmak zorunda kalıyorum”.¹⁶ Benjamin’e göre gözden düşmüş şeylerde, ilk demir yapılar, fabrika binalarında, eski fotoğraflarda, modası geçmiş lokallerdeki devrimci nihilizmi ilk fark edenler (burada Andre Breton) onlardı.¹⁷

Bu yazıda amacım, Foucault’nun heterotopya anlayışıyla, Fransız pasajları üzerine kapsamlı araştırmalardan yola çıkarak döneminin panoramasını oluşturmaya çalışan Benjamin’in fikirleri arasındaki buluşma noktalarını araştırmak olacak.

¹⁰ A. g. e. s. 44.

¹¹ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 292.

¹² David Harvey, “Kantian Roots of Foucault’s Dilemmas”, s. 46.

¹³ A. g. e. s. 46.

¹⁴ Scholem’den aktaran Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2015, s. 25.

¹⁵ A. g. e. s. 50.

¹⁶ Benjamin’den aktaran Ayberk Erkay, “Yolculuğa Başlamadan, Evvel, Paris Köylüsü’ne Dair...”, Louis Aragon, *Paris Köylüsü* içinde, çev. Ayberk Erkay, İstanbul: YKY, 2017, s. 5.

¹⁷ Walter Benjamin, “Gerçeküstücülük”, *Son Bakışta Aşk* içinde, Haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2001, s. 159.

2. Heterotopya Nedir?

Foucault, Batı'nın mekân kavrayışının bir tarihselliğe sahip olduğunu, bu tarihin de belli başlı üç aşamadan oluştuğunu söyler: İlki, çekinceyle 'ortaçağ mekânı' olarak adlandırdığı, Aristoteles-kökenli, hiyerarşik biçimde örgütlenmiş mekân olup, ikili ayrımlardan müteşekkil bir yapı arz etmesi ayırıcı özelliğidir: Yersel ve göksel, kutsal ve dünyevi, kentli ve köylü, korumalı ve korumasız, yasak ve serbest.¹⁸ “Her şey nerede olması gerekiyorsa orada olmalıdır, doğru ve iyi olan budur” gibi harcılem bir slogana indirgemem mazur görülürse, Aristotelesçi fizik anlayışından beslendiği aşıkâr bu anlayışa göre yersel ve göksel olanlar biçiminde bir gruplandırmaya bağlı olan şeylerin ait oldukları yerde olmamaları,¹⁹ belli bir şiddet kaynaklıdır ve esas olan, şeylerin “doğal” yerlerinde bulunmalarıdır. Bu, bir yere yerleştirilmenin (*localisation*) mekânıdır: Foucault'nun nitelendirmesiyle, hiyerarşiler, karşıtlıklar, kesişimler sayesinde varolan bir mekân kavrayışı. Benjamin de resim sanatı ile sinemayı karşılaştırdığı bir yazısında, Ortaçağa özgü bu hiyerarşik mekân kavrayışının alımlayıcı kitlenin tabloları algılayışını nasıl belirlediğine dikkat çeker: “Ortaçağın kiliseleriyle manastırlarında ve on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar da prenslik saraylarında tabloların toplu alımlanışı eşzamanlı değil, fakat kademeli ve hiyerarşik bir düzen içerisinde belirlenirdi”.²⁰ Tablolar ait oldukları yerde, sarayda veya kilisede bulunur ve yalnızca buna layık olanlar onları görebilirdi. Sinematografik ürünlerin izleyici tarafından eşzamanlı ulaşılabilirliğine karşıt olarak, tabloların herkes tarafından ulaşılabilir olacağı müzeleşme faaliyetlerine dek yalnızca belli zümreler tarafından seyredilebilir olması, estetiğin yanı sıra siyasal iktisat araştırmalarından elde edilen bulguların birlikte ele alınmasını gerektiren bir olgudur.

¹⁸ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 292.

¹⁹ Aklıma dünyaya düşüp insanları çağlar boyu heyecanlandırmış göktaşları, bir de Heidegger'in, Dasein'in dünya içre fırlatılmışlığından bahsetmesi geliyor: “İÖ 468-467 yıllarında büyük bir göktaşı Gelibolu yarımadasında dünyaya düştü ve bu olay Anaksagoras'ta gök konusunda yeni düşünceler uyandırmışa benziyor”. Peter Watson, *Fikirler Tarihi*, çev. Kemal Atakay vd., İstanbul: YKY, 2014, s. 193. Althusser yaşamının son döneminde geliştirdiği karşılaşma materyalizmi bağlamında, Malebranche'a referansla “denize veya hiçbir şeyin yetişmediği asfalta yağın yağmur”dan bahseder. Kepler de Aristoteles'in astronomisinden ve onun göksel küreler anlayışından şüphelenmeye başlamıştı: “Kuyruklu yıldızın hareketi, kristal kürenin varlığı ile uyuşmuyordu”. Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, Ankara: TÜBİTAK, 2008, s. 3.

²⁰ Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2013, s. 70. Bahsettiğim yazı, “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı”dır (1936).

İkincisi, Galileo'nun bu mekân anlayışını parçalamasıyla birlikte ortaya çıkan sonsuz mekân anlayışdır.²¹ Bu anlayışın ortaya çıkmasında başat belirleyici, olguları açıklama yeteneği gitgide gelişen doğa bilimlerine duyulan güvenle birlikte matematiksel-geometrik yöntemin doğru bilgi elde etmek için artık tek geçerli yöntem olarak benimsenmesidir. Richard Westfall'a göre modern bilimin yapılanmasında önemli rol oynayan Kopernik ile Kepler'de gözlemleyebileceğimiz gibi, evrenin geometrik ilkelere göre tasarlanmış olduğu varsayımı, esasında Rönesans Yeni-Platonculuğunun bir mirasıdır.²² Galileo da buradan yola çıkarak aslında büyük bir yenilik yapmadan, Aristotelesçiliğe karşı Platoncu bir anlayışı benimsemiştir. Galileo'ya göre gerçek evren somut matematik bağlantıları barındıran, ideal evrendir. Bu ideal matematiksel evrene göre kurulmuş maddesel dünya ise ideal modelle karşılaştırıldığında onun kusurlu bir cisimleşmesidir. Doğa şifreli olarak oluşturulmuştur ve bu şifrenin anahtarı da yalnızca matematiktir. Ancak Kepler ile Kopernik'in geometrik yapıya uygun buldukları hareket tarzı yalnızca gök cisimlerine atfettikleri kusursuz ve sonsuz dairesel hareket iken, Galileo'nun getirdiği esas yenilik, doğanın matematikleştirilmesini yeryüzündeki hareketleri *de* kapsayacak biçimde genişletmesi olmuştur.²³ Galileo'nun müdahalesi, yersel ve göksel arasındaki ayrımın ortadan kalkmasına ve hiçbir şekilde sınırlanmayan bir evren anlayışının doğmasına neden olmuştur. Artık evrenin neresinde olursa olsun hareket eden cisimlere, hareket yönlerinin dışında dışsal herhangi bir kuvvet etki etmediği müddetçe kuramsal olarak *ad infinitum* sabit hızda hareketlerini sürdürebilecekleri yeni bir mekân anlayışı tahsis edilmiştir.²⁴ Galileo aracılığıyla 17. yüzyıldan itibaren uzam (*l'étendue, extension*), yerleştirilmenin yerini almıştır.²⁵

²¹ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 292.

²² Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, s. 2.

²³ A. g. e. s. 24-25. Elbette Kepler daha sonra gezegenlerin Güneş etrafında eliptik yörüngede hareket ettiklerini keşfedecektir.

²⁴ Gerçi bu sonsuz hareket olanağı hipotetik olarak Aristoteles'te de mevcuttur ama *olumsuz* anlamda: Aristotelesçi evren sonludur, bu durumda cismin sonsuz doğrusal hareketi mümkün değildir. *Fizik*'te (1942b) boşlukta hareket eden bir cismin hiçbir engelle karşılaşmayacağı için sonsuza dek hareket edeceğini söyler (aksi durumda niye belirli bir yerde durmasının nedeni gösterilmelidir), bu mümkün değildir, o halde boşluk yoktur. Ayrıntılı bilgi için, James T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar 1*, çev. B. Özgür Sarioğlu, İstanbul: Sabancı Ün. Yay., 2010, s. 32 vd. Greklerin sonlu evreninde sonsuz bir hareketin tek olanağı dairesel harekettir. Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK, 2004, s. 266 ve *Bilim ve Devrim: Newton*, çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz Yay., 2006, s. 101.

²⁵ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 293.

Foucault günümüzde uzamın yerini mevkiin (*l'emplacement*) aldığını söyler. Artık noktasallık yerine noktalar ve unsurlar arasındaki yakınlık ilişkileri ön planda olup, bu ilişkilerin yapıları ağaç ve kafes metaforları yardımıyla betimlenebilir. Mekân artık farklı mevkiler arasındaki ilişkiler biçiminde sunulur; bu mevkilerin depolanmasını, dolaşımını, sınıflandırılmasını ve kodlanmasını göz önünde bulundurmaya gerektirecek bir hale gelmiştir. Zaman ise farklı unsurlar olan bu mevkilerin dağılım ilişkilerinden, kipselliklerden sadece biri olarak karşımıza çıkar.²⁶ Bu kipsellik herhangi bir tözün veya farklı bir tanımla, homojen bir boş mekânın ilineksel, neredeyse önemsiz yansıması değildir. Galileocu-Newtoncu mutlak, homojen, içine her şeyin keyfi biçimde yerleştirilebileceği boş bir mekândan ziyade, dolu bir mekândır: “Işıl ışıl, farklı renklerle boyalı bir boşluğun içinde yaşamıyoruz, birbirine asla indirgenemez olan ve asla üst üste konamayan mevkiler tanımlayan bir ilişkiler bütünü içerisinde yaşıyoruz”.²⁷ Bu mevkilerin hiçbiri merkezde değildir, hiçbiri birbirine benzer veya geometrik bakımdan uyumlu değildir, içlerinden birisi asli, kalan diğerleri ikincil önemde değildir. Bu durumu belli bir dağılımı içerisinde, her birinin bu dağılımı içindeki konumunu da belirli bir ağ şebekesi biçiminde düşünmek daha açıklayıcı olacaktır: “Şeylerin olağan olarak dağıldıkları ve ad aldıkları bu birleşik mekânda, adsız benzerliklerin şeyleri, sürekli adacıklar halinde birbirine yapıştırdıkları pıhtılı ve parçasal küçük alanlar kalabalığı meydana gelmektedir”.²⁸ Ancak bu heterojenlik durumu, Foucault'nun mevkiler arasında temel bir ayrıma dayalı bir gruplandırma yapmasına da engel olmayacaktır. Foucault'nun asıl ilgisini çeken, diğer mevkilerle ilişki içinde olan, bunun yanı sıra temsil edip yansıttığı ilişkiler bütünü “erteleyen, etkisiz kılan ya da ters çeviren” mevkilerdir.²⁹ Foucault bu mevkilerin iki ana türe ayrılacağını söyler: Ütopyalar ve bu yazıda odaklandığım asıl grup olan heterotopyalar.

²⁶ A. g. e. s. 293.

²⁷ A. g. e. s. 294. Farklı renklere boyanmış boşluğa yapılan vurgu, *Phaidon*'u hatırlatır: *Phaidon*'da (110b) Sokrates, Simmias ve Kebes'e “yukarıdan bakan birine ilk başta yeryüzünün farklı renklerde bölümlere ayrılmış on iki parçalı deri bir top gibi görüldüğü” bir öykü anlatır. Evrenin genel yapısına bu gönderme, *Timaios*'ta (55c) küreye en yakın ve evrenin bütünü simgeleyen geometrik şekil olan onikiyüzlüden (*dodecahedron*) bahsedilen bir pasajda tekrarlanır. İlginçtir, Hegel de kahramanlar, krallar vs. tek bir bireyin eylem ve yazgısından yola çıkarak oluşturulan tarihsel anlatıyı, renk bolluğuyla dolu bir tabloya benzetir, ancak ona göre olayların dış yüzü, yani tarihin ereği renksizdir, gridir. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 23.

²⁸ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınevi, 2006, s. 16.

²⁹ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 295.

Ütopyalar gerçekte varolmayan mevkilerdir. Mevcut toplumla bir anlamda karşıtlık içerisinde inşa edilirler, yani onunla belli bir benzerlik ilişkisi ekseninde varlık koşullarını bulurlar. Mükemmel olarak tasarlanır, mevcut toplumun değillemesi olarak projelendirilirler, ancak temel nitelikleri, gerçekdışı mekânlar olarak kavramlaştırılmalarıdır.³⁰ Ütopyanın amacı teselli etmektir, Aşıl topuğu da esasen burasıdır. Foucault gerçek bir yerleri olmadığı için, büyüü ve düz bir mekânda büyüüp yeşeren ütopyaların geniş caddeli, her daim temiz, bakımlı ve daima kolay ulaşılan, mümkünse başka ülkelerle sınırların olmadığı adalarda, hayali ülkeler olarak tasarlandıklarını belirtir.³¹ Heterotopyalar ise fiilen gerçekleşmiş ütopyalar, karşı-mevki türleri olarak görülmelidir. Temel nitelikleri, belli bir kültürün içerisinde, ilişkilendikleri tüm gerçekliği ters çevirmek ve tartışmaya açmaktır. Yansıttıkları ve tartışmaya açtıkları yerlerin dışında olmalarıyla, onlardan farklı olmalarıyla kodlanmışlardır. Ütopyaların teskin edici olmalarının aksine, heterotopyalar tahrip gücü yüksek mevkilerdir; ilişkide oldukları ve yaşayanların oldukça doğal biçimde içine yerleştikleri diğer yerleri gizlice sarsıntıya uğratar, hatta parçalarlar. Esasen edebi bir terim olan heterotopya, Foucault'nun ele alışıyla daha geniş bir bağlama kavuşmuş, onun mekân felsefesinin mihenk taşı halini almıştır.³² *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde esasen heterotopyaların bu edebi boyutu ele alınır. Borges'in ünlü “Çin Ansiklopedisi” öyküsünü sınıflandırmaların keyfililiğini, olumsuzluğunu gösteren, algımızı dönüştüren örnek bir heterotopya olarak sunar. Foucault açısından heterotopyaların işlevi, edebiyatın dilinden söylemsel ve toplumsal uzama geçişi sağlayan birer fay hattı olmalarındadır: ³³ “Heterotopyalar rahatsız edicidir, zira dilin altını oymakta, dilin bunu ve onu adlandırmasını imkansız kılmakta, ortak adları parçalamakta ya da birbirine dolamakta, sentaksı baştan yok etmektedir; sadece kendisi aracılığıyla cümleler kurduğumuz sentaksı değil, kelimeleri ve şeyleri (bir diğerinin yanında veya

³⁰ A. g. e. s. 295.

³¹ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* s. 15.

³² Edebiyatın da berisinde heterotopya, bir organın veya bedenin herhangi bir uzvunun asıl konumundan başka bir yerde olması anlamına gelen tıbbi bir terimdir. Robert J. Topinka, “Foucault, Borges, Heterotopias: Producing Knowledge in Other Spaces”, *Foucault Studies*, No. 9, 2010, s. 56.

³³ Russel West-Pavlov, *Space in Theory: Kristeva, Foucault and Deleuze*, Amsterdam-NY: Rodopi Publishing, 2009, 137. Kant'ın “arkitektonik” ve düşünce mimarisine duyduğu sempati ile Foucault'nun arkeolojik düşüncesinde bir söylemdeki (*discourse*) tektonik kırılmalar, süreksizlikler, fay hattı vs. arasındaki çağrışımları, bir nevi ters simetriyi not etmekle yetiniyorum. Bir anlamda Foucaultcu anlayışı Kantçı felsefenin heterotopyası olarak bile düşünebiliriz.

karşısında) “bir arada tutmamızı” sağlayan, daha az görünür olan sentaksı da” (çeviri bana ait).³⁴

Foucault bu ütopya-heterotopya ayrımını silikleştiren, her ikisinin de ortak bir deneyim alanı oluşturduğu bir metaforun üzerine yoğunlaşarak bir düşünce deneyi yapar: Ayna. Gerçek bir yer olmamasıyla, gerçekliğe gerçekdışı, sanal bir uzam açmasıyla bir ütopya işlevi görmenin yanı sıra, aynanın eski zamanlardan beri insanlara gerçekte olmadıkları bir yerde kendilerini görme fırsatı sunan bir teknik araç olduğu söylenebilir.³⁵ Bu aracın temel işlevi, yansıttığı kişiyi birebir değil, ters çevirerek, bu kez “içerisinde” tekrar mevcut kılmadır (*re-presentation*). Dikkat çekici bir biçimde, Kant da uzamın görülerimizden (*Anschauung*) biri olup sıkı sıkıya belirlenmişliğini, şeylerin ise *a priori* biçimde belirlenmiş duyusallığımızla ilişkilerine dayanan görünüşler (*Erscheinungen*) oldukları fikrini desteklemek adına bu metafordan yararlanmıştı: “Elime ya da kulağıma onların aynadaki şeklinden daha çok benzeyen ve onlarla bütün parçaları bakımından aynı olan ne olabilir? Ama yine de aynada görüldüğü gibi bu eli onun aslının yerine koyamam; çünkü bu bir sağ el idiyse aynadaki sol eldir ve sağ kulağın imgesi sol kulaktır, bu da hiçbir zaman ilkinin yerine konamaz”³⁶. Esasen ayna metaforunun Foucault ve Kant tarafından benzer biçimlerde kullanılmasını, David Harvey’in yazının başındaki eleştirisinin geçerliliğine başka bir kanıt olarak öne sürebiliriz.

Aynanın bir ütopya olmasının yanı sıra heterotopya olarak da kavranması mümkündür: Kişi bulunduğu yerde *olmadığını* aynadan yola çıkarak keşfeder. Hep ötekine yönelen bakışını bu kez kendisine yansıtmasını sağlayacak bir aracının dolayısıyla, kendi bütüncül imgesini dışarıdan bir bakışla algılanmış gibi kurar.³⁷ Aslında kişi gerçekte bulunduğu yerde kendisini bütünüyle algılayamaz, dolayısıyla bakışını kendisine döndürecek bir aynadan yoksun olmasından dolayı, bu gerçek yerde gerçek bir varlık olarak bulunamaz. “Varolmak algılanmış olmaktır” önermesi herhangi bir Tanrı’nın bizi algılamasına gerek kalmadan, aynanın yardımı ve heterotopyalığı sayesinde gerçekleşebilir. O halde benliği daha önce bir heterotopya deneyimi yoluyla ters çevrilmeye hiç maruz kalmamış, nelere muktedir olduğunu henüz keşfetmemiş biri, “gerçek” bir özne olarak

³⁴ Michel Foucault, *The Order of Things*, London-NY: Routledge, 2005, s. xix.

³⁵ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 295.

³⁶ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizikçe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 35.

³⁷ Bilindiği gibi *reflection* İngilizcede (ve diğer Batı dillerinde) hem kendi üzerine düşünme hem de görüntünün yansımaları anlamına gelir.

görülmemelidir diyebilir miyiz? Klasik sorudur: Hangi Odysseus gerçekten vardır: Başlangıçtaki toy, ait olduğu yere sorgulamaksızın bağlı genç delikanlı mı, yoksa farklı yerlerde başından geçen her serüvenle geçmişini ve benliğini unutma, *hiç kimse* olma tehlikesinin kıyısından dönmüş, yurduna döndüğünde eski halinden eser kalmamış, yataklarının bir ayağının sabit olmasına dair sadece “genç” Odysseus’un bilebileceği bir sır sayesinde karısının zar zor tanıdığı yaşlı Odysseus mu? “Penelopeia konuşmaz, bu yaşlının Odysseus ile hiçbir benzer yönü olmadığını düşünür”.³⁸ Heterotopyanın mevcut uygarlığı kavrayışımız üzerinde bir tür yabancılaştırma etkisi yarattığı söylenebilir. Bütüncül benlik imgemizi korumak kaydıyla (aksi takdirde takma sakal-bıyık takıp kılık değiştirdiğimizde “aynanın karşısında” kendimizi yabancı biri sanabilirdik), bizi daha önce deneyimlemediğimiz yeni bir durumun içine sokar, biz de kendimizi bu mevkiin içinde yeniden tanırız. Foucault çeşitli heterotopya örnekleri sıralar: Kışlalar, genelevler, mezarlıklar, kütüphaneler, müzeler, hapishaneler, tımarhaneler, koloniler, şenlik alanları... Ben bu yazıda, (Foucault sadece bir yerde sokaklar ve trenlerle birlikte mevkiler arasında adını öylesine ansa da³⁹) heterotopya olarak öne çıkarmak istediğim Fransız pasajları ile Benjamin’in bunlara dair binlerce metni tarayarak yaptığı bitmemiş araştırmasının bulgularıyla kendimi sınırlayacak, Foucault’nun heterotopyalara ilişkin düşünceleriyle Benjamin’in düşüncesini bir simetri içinde incelemeye çalışacağım.

3. Pasajlar Heterotopyalaştırılabilir mi?

Foucault dilde heterotopyanın işlevinden bahsederken, onlara mitosların bağlantılarını çözme görevini vermişti. Benjamin’in *Pasajlar*’ını yayına hazırlayan Rolf Tiedemann da esere yazdığı girişte, Benjamin’in tarihçiye biçtiği görev olarak ‘geçmiş mitolojiye doğru uzaklaştırmak değil, tersine mitolojinin tarihsel uzamda eritilmesi’ fikrine vurgu yapar.⁴⁰ Aslında bu geçmişi mistikliğinden arındırma, tabir caizse, düş göreni uykusundan uyandırma görevi, gerek Foucault’nun, gerekse Benjamin’in ortak biçimde paylaştığı ‘materyalist’ bir motiftir diyebiliriz. Bu nedenle Tiedemann, Benjamin’in tarih felsefesi düzeyindeki tasarımlarının ağırlık merkezinin “heteronom” niteliğiyle, yani özneye bilincine varmadan dışarıdan dayatılan

³⁸ Jean Pierre Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Yayınları, 2001, s. 119.

³⁹ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 294.

⁴⁰ Rolf Tiedemann, ‘Pasajlar Yapıtı’na Giriş, *Pasajlar*, İstanbul: YKY, 2013, s. 18.

yasallık olarak mitosun eleştirisi üzerinde toplandığını belirtir. *Pasajlar*'ın göstermek istediği, XIX. yüzyılın uyanılması gereken bir düş, etkisi kırılmadığı sürece bugünün/şimdinin üzerinde baskısını hissettirecek bir karabasan olduğudur.⁴¹ Benjamin bu karabasanı ortadan kaldırmak için özel bir mekândan, o yüzyılın diğer mekânlarından apayrı bir yerden başlaması gerektiğini biliyordu. XIX. yüzyılı sarsmak için ihtiyaç duyduğu dayanak noktasını ise dönemin hâkim ideolojisinin kristalleşmiş biçimi olan Paris pasajlarında bulur. Foucault ile arasındaki “antagonistik” ayrım, Foucault'nun aksine Benjamin'in hâlâ bir tarihsellik ve zaman fikrine bağlı oluşudur. Ancak Foucault mekânı nasıl kavırırsa, Benjamin de tarihi benzer biçimde kavırıyordu, yani Foucault'nun eş-uzamsallığına benzer biçimde bir eşzamanlılık olarak: “Tarih, yerini homojen ve boş zamanın değil, şimdiki-zaman'la dolu bir zamanın oluşturduğu bir kurgunun konusudur. Örneğin Robespierre için Antik Roma, tarihin akışından koparıp aldığı, şimdiki-zamanla dolu bir geçmişti. Fransız Devrimi, geri dönen bir Roma olarak anlaşılıyordu. Eski Roma'yı alıntılıyordu”.⁴²

Pasajlar, bir heterotopya örneği olabilir mi? Araştırmamızı belirleyen temel soru budur. Benjamin'e göre çoğunluğu 1822 yılını izleyen on beş yıl içerisinde inşa edilen pasajların o dönem mevcut diğer yapılardan (örneğin konutlar) başkalığının, yenilikçi mimari özelliklerinden ziyade, esasen kullanılan malzemelerden, yani *cam ve demirden* kaynaklandığı görülebilir:

“Demirle birlikte, mimarlık tarihinde ilk kez yapay bir yapı maddesi ortaya çıkar. Demirin gelişme temposu, yüzyıl boyunca giderek artar... [K]onutların yapımında demir kullanılmaktan kaçınılır ve demir, pasajlar, sergi salonları, istasyon binaları gibi *insanların yalnızca gelip geçtikleri* (vurgu bana ait) mekânlarda kullanılır. Bununla eşzamanlı olarak camın mimarlıktaki kullanım alanı genişler. Ancak camın bir

⁴¹ Aktaran Tiedemann, a. g. e. s. 18. Geçmişin yükünün bugüne çökmesi teması, Jacques Le Goff'a göre yeni bir dünyayı düşünemeyen Ortaçağ insanının eğilimidir: “Ortaçağ insanlarının Altın Çağ'ı yalnızca kökenlerin geri dönüşü, Yeryüzü Cennetinin değilse de, en azından ülküleştirilmiş “İlk Kilise”nin geri gelmesidir. Onların yarınları arkalarındaydı. Kafalarını geriye çevirerek yürüyorlardı”. *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven, Uğur Güven, Ankara: Doğu Batı, 2015, s. 210. Kafayı geri çevirerek ilerleme teması ile Benjamin'in Paul Klee'nin “Angelus Novus” tablosundaki, bakışları bir şeye sabitlenmiş ama ondan sonsuza dek uzaklaşacakmış gibi duran melek tasvirini “tarih meleği” olarak yorumlayışı arasındaki paralellığe dikkat çekmeliyim. Geçmiş bir felaketler dizisi olarak gören tarih meleği, ilerleme fırtınası yüzünden geleceğe sürüklenmektedir. Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, s. 43-44.

⁴² Aktaran Tiedemann, a. g. e. s. 31.

yapı maddesi niteliğiyle daha yoğun bir kullanım düzeyine varmasının toplumsal koşulları, yüzyıl sonra gerçekleşir. Scheerbart'ın *Cam Mimari*'sinde (1914) bile bu kullanım, *ancak ütopya bağlamları içerisindedir (vurgu bana ait)*".⁴³ Ayrıca başka bir "ilk" daha, bu pasajlarda denenmiştir: "Pasajlar gazla aydınlatmanın ilk uygulandığı yerlerdir".⁴⁴

Foucault'nun heterotopiyaların gerçekleşmiş ütopiyalar oldukları tezinden hareketle, pasajların gerek mimari ve metalürjik bakımdan başkalkları, gerekse ancak XX. yüzyıl mimarisinde yaygınlaşacak bir eğilimin ilk nüvelerini taşımalarından dolayı, heterotopya tanımına oldukça uygun oldukları söylenebilir. Benjamin de ütopya üzerine düşünürken adını telaffuz etmese de heterotopya fikrinin oldukça yakınına gelmiştir. Ona göre her çağda bir sonraki çağı görüntülerle sergileyen düş içerisinde gelmekte olan çağ tarihin en eski dönemleriyle, yani sınıfsız toplum öğeleriyle karışmış halde bulunur. Toplumun bilinçaltındaki öğelerin "yeni" nosyonuyla buluşması ütopiyaları doğurur. Ütopiyaların izdüşümleri kalıcı yapılardan geçici modalara dek her yerde izi sürülebilir hâldedir.⁴⁵ Başka biçimde söylersek, şimdi heterotopya olarak gördüğümüz şeyler bizden bir veya birkaç önceki nesil üyelerinin, arkaik geçmişe ilişkin bilinçaltı arzularının yeninin hükmü altında, yaşanan çağın kılıfı içerisinde, bir ütopya projesi suretinde sunulup gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Heterotopiyaları gerçekleşmiş ama belli bir yıpranma payını da içeren ütopiyalar olarak düşünebiliriz: "Çünkü her çağ, bir sonrakini düşlemekle kalmaz, ama düş kurarak uyanışa da zorlar. Sonunu kendi içinde taşır ve –daha önce Hegel'in saptadığı gibi bu sonu kurnazlıkla hazırlar".⁴⁶

⁴³ Benjamin, *Pasajlar*, s. 89.

⁴⁴ A. g. e. s. 88.

⁴⁵ A. g. e. s. 89-90.

⁴⁶ A. g. e. s. 104. Kurnazlığa vurgu, Foucault ile Benjamin arasındaki diğer faydır: Benjamin kurnazlığı bir nitelik olarak öne çıkararak Aydınlanma'nın temsilcisi olduğunu düşündürür. Leskov'a dair yazısında masalın hikayede gizlice sürdüğünü ve masalın eski çağlarda insanoğluna, bugün ise çocuklara verdiği dersin, mitolojik dünyanın güçlerini *kurnazlıkla* ve neşeyle karşılamak olduğunu vurgular. *Son Bakışta Aşk*, Haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2001, s. 94 (italik bana ait). Hesapçı akıl (*ratio*) beladan kendini hep kurnazlıkla kurtarmaya bakar: Odysseus'un Tepegöz'ü kandırması, Truva'nın tahta bir atla fethedilişi, Prometheus'un Zeus'u kandırması, tanrıların Pandora'yla Epimetheus'u kandırması, Hegel'de bireylerin eylemlerinin nihayetinde aklın baştan kurduğu plana hizmet etmesi anlamına gelen aklın kurnazlığı. Benjamin tarih tezlerinin dördüncüsünde, Marx'tan esinlenen tarihçinin, sınıf mücadelesinin kaba şeyler uğruna yapıldığını, bunlar olmadan manevi şeylerin olamayacağını anlaması gerektiğini söyler. Ancak "umut, cesaret, kurnazlık" gibi

Foucault, heterotopya örnekleri verirken tren ve gemileri de anar.⁴⁷ Bu hareketli heterotopyalar kendileri başlı başına birer yer olmanın yanı sıra başka yerlere gitme, onların içinden geçme gibi ikili bir yapıya da sahiptir. Kişi onların içinde/üzerinde hareket ederken, bir yandan da bunlar sayesinde bulunduğu mekândan başka bir yere doğru hareket etme imkânına sahiptir (mezarlıklar da ilginç yolculuk mekânlarıdır: Kişilerin inancına bağlı olarak, Bir’e, hiçliğe, geçmişe, ışığa, Allah’a, cennet/cehenneme vd. gidilen yolculuk mekânları. Bu yüzden Greklerde Kharoon’un kayığının kendisiyle Hades’e gidilen bir araç olması, Eski Mısır’daki kayık sembolünün ölümden sonraki aşamaları simgelemesi, Yahya Kemal’in “Sessiz Gemi” şiiri gibi pek çok örnek sayılabilir). Kişi gerçek anlamda ölmeden, adeta Zümrüdüanka kuşu gibi küllerinden yeniden doğarak kendisini yeni bir olanaklılık düzleminde, başka bir simgesel alanda deneyimler. Benjamin de pasajların bir niteliği olarak insanları içerisinde başka bir hareket biçimine davet eden, oradayken farklı davranışlarda, jestlerde bulunmalarının gerektiği, farklı ruh hallerinin ve yeni bir bilincin vaat edildiği bir resim çizer: “Parisliler, artık o kentin yerlisi oldukları duygusunu yitirirler. Büyük kentin insancıl olmaktan uzak karakterinin bilincine varmaya başlarlar”.⁴⁸ Pasajlar bize bu jest, davranış, ruh hâli şebekesinin kendisinde tecessüm edeceği yeni bir toplumsal figürü de armağan edecektir: *Flâneur*. *Flâneur*, kendisine ait bir hareket ve buna bağlı olarak farklı bir düşünme ritmine sahiptir ve onun doğumunu sağlayan da işte o ünlü pasajlardır. *Flâneur*’un temel yapı malzemesi ise can sıkıntısıdır. Bir kaplumbağa ritminde ilerleyen aylak, sanki bir rüyadaymışçasına şehirde dolanır, rüyasını yorumlaması talep edildiğinde ise her seferinde simbolist bir üslupla can sıkıntısından bahsedecektir (Baudelaire).⁴⁹ Heterotopyaların birer eşik ya da fay hattı oluşturmalarına mukabil, *flâneur* de pasajların yarattığı eşikin bir *idealtipe*’idir: “*Flâneur* henüz, gerek büyük kentin, gerekse burjuva sınıfının eşiginde değildir. Henüz bunlardan herhangi birine yenik düşmüş değildir. Hiçbirine yerleşmiş değildir”⁵⁰. Ne işçi, ne de irili ufaklı bir burjuva olan, bu nedenle temel sınıfsal konumları sarsan bir figür olarak *flâneur*, tıbbi bir

manevi değerlerin illaki galibin ganimetleri olmadıklarını da belirtir. Bunlar galibin zaferini sürekli sorguya tabi tutacaklardır. *Aynı eser*, s. 40-41. Foucault ise heterotopyaları düşünürken akla ve Batı düşüncesine yönelik bu tür hesapçı imalardan tümüyle kaçınmaktadır. “Kurnaz” Odysseus mitinin Aydınlanma ile ilişkisinin eleştirisi için, Adorno-Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. N. Ülner-E. Ö. Karadoğan,, İstanbul: Kabalıcı, 2010, 68-114.

⁴⁷ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 302.

⁴⁸ Benjamin, *Pasajlar*, s. 102.

⁴⁹ A. g. e. s. 264-65.

⁵⁰ A. g. e. s. 98.

terimle ancak bir belirti (*symptom*), üretimle piyasanın henüz tümüyle ayrılmamış, bulanık bir aradalığının edilgin gölge-fenomeni olarak iş görür: Gün gelip şehrin manzarasından silindiğinde, içerisinde nefes alıp dolaşabileceği mıntıkanın da artık ortadan kalkmış olduğundan emin olabiliriz.

Foucault, Bachelard ve başka fenomenologların bize boş, nötr bir mekanda yaşamadığımızı; bilakis, niteliklerle dolu, fantazmaların musallat olduğu bir uzamsallıkta yaşadığımızı öğrettiklerini söyler.⁵¹ Ancak bu çözümlerinin daha ziyade düşlerimizin, tutkularımızın mekânı olan iç mekâna yönelik olduklarını ve kendisini asıl ilgilendirenin dış mekân olduğu uyarısını ekler. Esasen Benjamin’in de iç mekânı, yani fantazmaların evrenini incelediği için bir iç mekân düşünürü olduğu, bu nedenle Foucault’yla aralarında düşünsel bir benzerliğin kurulamayacağı eleştirisi akla gelebilir. Bu, haklı bir eleştiri olabilirdi, şayet ayrıntıya inilmeyip iki düşünürün de esasında aynı mesele üzerine kafa yordukları fark edilmediği takdirde: “İçmekân birey için evrenin temsilcisidir. Bu içmekânda hem uzakta olanlar, hem de geçmişte kalanlar toplanır. Bireyin salonu, dünya tiyatrosunda bir locadır”.⁵² Foucault ile benzer biçimde Benjamin’in de çabası, bu tarihsel bilinçdışının dış mekândaki yansımalarına odaklanmak, yani kendi melankolik tarzında tarihsel materyalist yöntemi kullanarak, çağının bir topoğrafyasını oluşturmaktır. Bu yüzden metalarıyla, pasajlarıyla, meta fetişizminin hâkim olduğu yeni çağı analiz etmeye çalışır. Örneğin Foucault heterotopyalar arasında ayırım yapar ve “sonsuz dek biriken zaman heterotopyaları”ndan bahseder. Verdiği örnekler müzelerle kütüphanelerdir. Buradan yola çıkarak modernliğe ilişkin bir çıkarımda bulunmaya çalışır: “Her şeyi biriktirme fikri, bir tür genel arşiv oluşturma fikri, bütün zamanları, bütün dönemleri, bütün biçimleri, bütün zevkleri bir yere kapama istenci, zamanın dışında yer alacak ve zamanın zarar veremeyeceği bir yer oluşturma fikri, kıyılamayacak bir yerde zamanın bir tür kalıcı ve sonsuz birikimini örgütlenme projesi; tüm bunlar bizim modernliğimize aittir. Müze ve kütüphane, on dokuzuncu yüzyıl Batı kültürüne özgü heterotopyalardır”.⁵³ Benjamin de benzer bir yerden hareket eder: Koleksiyoncu fikrinden. Yeninin

⁵¹ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 294.

⁵² Benjamin, *Pasajlar*, s. 96-97. Marcuse’nin eleştirisi de bunadır: Marksist kuram, mücadele ettiği şeyleşmeye yenilmiştir; bireyin öznelliğini ve maddi olmayan üretici güçlerini politik bakımdan değersiz görmüş ve sınıf bilinci içerisinde eritmeye uğraşmıştır. Bugün kurtarıcı öznellik kendisini bireylerin iç tarihlerinde yansıtır. Bu güç, devrimci mücadelenin safına katılmalıdır. Herbert Marcuse, *Estetik Boyut*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997, s. 16-18.

⁵³ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 299.

tahakkümüne, malın sırf yeni olduğu için bir değer kazanmasına direnmeye çalışan bir figür olan koleksiyoncu, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, içmekânın gerçek sakinidir. Amacı nesnelere yüceltmektir, bu anlamda uzak atalarıyla benzer biçimde tapınma (kült) nesnelere arayan bir fetişist, çağının standart ürünü bireylerin aksine, bir heterotopya mimarıdır. Değişim değerinin baskın olduğu bir çağda, eskinin nesnelere kullanım değeri yerine (zira bir kullanım değerine sahip olmak, beraberinde potansiyel olarak bir değişim değerini getirme “tehlikesini” içinde taşır) koleksiyon değerini geçirir ve onlara mümkün olduğunca bir muhafaza mevkii sağlar.⁵⁴

4. Kapitalizmin Ayna Evresi

Onların aynaya baktıklarını, hem de, buradakilerin yaptıklarından çok daha fazla aynaya baktıklarını söyledim. Yalnız kralların, prenseslerin, soyluların sarayları değil, sıradan insanların evleri de, özenle çerçevelenip, duvarlara dikkatle asılmış aynalarla doluydu; ama bir tek bundan değil, durup durup kendilerini düşündükleri için de bu işte ilerlemişlerdi.

Orhan Pamuk, *Beyaz Kale*

Hatırlanacağı üzere, ayna metaforunun heterotopyaları düşünürken belirleyiciliğinden bahsetmiştik. Benjamin de pasajların başkenti Paris’ten bahsederken, aynaların insanlar üzerindeki etkisinden bahseder. Paris bir aynalar kentidir ve burada yaşayan kadınlarla erkekler başka bir yerden çok daha fazla aynaların hükmü altındadır. Aynalar, bireylerin buldukları her fırsatta bakışlarının yine kendilerine dönmesine neden olur. Benjamin burada hem insanların bakışlarının, hem de Seine Nehri’nin birer ayna vazifesini gördüğünü söyler.⁵⁵ Göz göze gelenler burada birbirlerine değil, kendilerine bakarlar. Seine Nehri’nin aksine, aynanın insanların içine düşüp boğulma tehlikesi geçirmeden narsisizmlerinin tadını çıkarmalarını sağladığını, ya da olguyu yargılayıcı bir ahlak ile yorumlamayı tercih edenler için, içinde tutsak kalmalarına yol açtığını söyleyebiliriz.⁵⁶

⁵⁴ Benjamin, *Pasajlar*, s. 98.

⁵⁵ A. g. e. s. 260-61.

⁵⁶ Şakasını açıklayan budalanıncine benzer bir duruma düşmeyi göze alarak: Burada Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü*’ndeki “ahlaki olgular yoktur, olguların ahlaki yorumları vardır” ifadesine gönderme yapıyorum. Ayrıca bakış ve metropol ilişkisine dair iki, hatta üç bağımsız tanıklıktan bahsetmem gerekiyor: Biri Benjamin’in bir

Foucault heterotopyalara ilişkin savladığı üçüncü ilkede, heterotopyanın kendi içlerinde uyuşmaz görünen birçok mevkii tek bir gerçek mekânda yan yana barındırma işlevinden bahseder.⁵⁷ Burada verdiği örnekler tiyatro, sinema ve Doğu menşeli bahçelerdir. Benjamin olsaydı kuşkusuz pasajları da eklerdi; Foucault'nun diğerlerini sayarken o dönem için karakteristik bu mevkii sadece bir kez adını anarak geçmesi, açıkçası en küçük değişimlere duyarlı bakışını da hesaba kattığımızda, dikkat çekicidir. Pasajlarda eski zanaat dalları ile sayısız yeni metain yan yana durduğu dükkânlar mevcuttur: Tiyatro salonları, güzellik enstitüleri, triko satılan dükkânlar, olur olmadık her yerde, her tezgâhta duran çoraplar, berberler, hatıra eşyası satan dükkânlar, kitapçılar... Pezevenkler ve fahişeler de dekorun evrensel tarihle buluşmasına katkıda bulunmaktadır. Bu açıdan pasajlar pek çok zaman ve mekânı bir arada temsil etmek için idealdir. Kısacası, Paris'e Berlin'den daha çok yakışan bir Alman ile yapısalcılık, post-yapısalcılık gibi Fransa'nın popüler entelektüel akımlarından uzak durmuş,

slogana dönüşmüş olan “son bakışta aşk” fikri ya da “bakış insanın eğilişidir” (Der Blick ist die Neige des Menschen) aforizması. *Tek Yön*, çev. Tefvik Turan, İstanbul: YKY, 2011, s. 57. Ayrıca: “Kendisine bakılan ya da bakıldığına inanan, bakışlarını kaldırıp yanıt verir”. *Pasajlar*, s. 238. Diğer tanık yine Benjamin'le aynı dönem yaşamış, kendisi de Nazilerin zulmüne uğrayıp sürgünde ölmüş Berlinli gazeteci-yazar Kurt Tucholsky (1890-1935) ve “Augen in der Großstadt” şiirindeki dizeler: “İki yabancı göz, kısa bir bakış; Kaşlar, gözbebekleri, gözkapakları; Neydi o? Yaşam sevincin, belki... Gitmiş, dağılmış, yok bir daha”. Kişi şehirde sıkça karşılaştığı ötekinin yüzeysel bakışının dolayımında, kendi toplumsal konumunu, adeta bir mübadele nesnesine dönüştüğünü keşfeder: “İnsanlar birbirlerini borçlu ve alacaklı, satıcı ve alıcı, işveren ve çalışan olarak tanıyorlardı- en önemlisi de, birbirlerine rakiptiler”. Bkz. Benjamin, *Pasajlar*, s. 133. Yine ondan: “Bugün nesnelere kalbine işleyen en özlü bakış pazar ekonomisinin reklam bakışıdır”. Benjamin, *Tek Yön*, s. 64. Bakış alışverişine girmeyi reddeden, sanki nesneleştirmezse nesneleşmeyeceğini zanneden naif devekuşu, hâlâ Athena'nın Odysseus'a öğüdünü tutan saftır: “Başkalarının gözlerine bakma, çünkü görünmez olmak için başkasına da bakmamak gerekir”. Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, s. 110. Aslında her iki düşünürün de selefi, metropol yaşamına dair gözlemleriyle ünlü Georg Simmel'dir: “Bu nedenle metropol insanı, etrafındaki kimseleri satıcı ya da müşteri, hizmetçi hatta çoğu kez ilişki kurmak zorunda olduğu kişiler olarak görür.” “Metropol ve Tinsel Hayat”, *Modern Kültürde Çatışma* içinde, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: İletişim, 2006, s. 88. Benjamin de Baudelaire'e dair yazısında ustası Simmel'i alıntılıyarak, gözün etkinliğinin kulağa ağır basmasının büyük kentlerde yaşayanlar için belirleyici bir öge olduğunu, bunun da nedeninin toplu taşıma araçları olduğunu belirtir: İnsanların saatlerce konuşmadan birbirlerine bakmak zorunda oldukları heterotopyalar. Bkz. Benjamin, *Pasajlar*, s. 132 ve s. 242. Böylece insanlar birbirlerini camekândaki ürünleri inceler gibi inceleyebilirler, ama dokunmadan. “Her iğrenti, kaynağında, dokunmaktan iğrenmedir”. *Tek Yön*, s. 17. Bugün insanın biyolojik ve duygusal niteliklerini bile tümüyle sermayeleştiren disiplin toplumlarını Foucaultcu perspektiften tartışan önemli bir yazı için: Utku Özmkas, “İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 135, Ankara: İletişim, 2015, s. 8-26.

⁵⁷ Foucault, “Başka Mekânlara Dair”, s. 298.

ancak Kant’a daima sadık bir Fransız’ın, farklı yönlerle hareket ederken buldukları istasyonun “heterotopya” alanı olduğunu söyleyebiliriz. Benzerlikleri çok vurguladık, sıra farklılıklarda: Güncel gelişmeler sayesinde artık zaman ve mekânın birbiriyle en azından modern fizikte ayrılmazcasına birleştiği günümüzde, bu iki düşünürün zıtlaştıkları nokta, Foucault’nun heterotopyaları sarsıcı ve tahrip edici güçlerinden dolayı önemsemesiyken, bir heterotopya örneği olarak ele aldığımız pasajlara ilişkin incelemelerinde Benjamin’in ağırlıklı olarak çözülme, çürüme ve yok olmanın emarelerini okumasıydı. Ancak Benjamin’in ne olursa olsun daima enkazın içindeki pırlıtyı yeniden ortaya çıkaracak bakışı korumayı, düşünmenin temel görevi olarak önerdiğini söyleyebiliriz.

Foucault gemisiz uygarlıklarda düşlerin kurduğunu, maceranın yerini casusluğun, korsanların yerini ise polisin alacağını söyleyerek metnini sonlandırır.⁵⁸ Foucault korsanları seviyordu, Benjamin ise haydutları; yol kenarında pusu kurup bizi kanaatlerimizden etmeye ant içmiş, sonrasında gülerken birbiriyle şakalaşan, öyküler anlatan haramileri.⁵⁹ Her ikisinin ortak önerisi şuydu diyebiliriz: Kendimizi onlar ışığında farklı biçimde görebileceğimiz, sayelerinde kendimizi daha önce hiç tasavvur etmediğimiz biçimde keşfedebileceğimiz yolculuklara çıkmaktan, tebdil-i mekândan korkmamak gerekir.⁶⁰ İlginçtir, bu yazıda ele aldığım iki korkusuz filozof da, dünyanın en ünlü haydutları olan *Mahşerin Dört Atlısı*’ndan (Albrecht Dürer, 1498) ikisinin kurbanı oldular: Biri savaşın, diğeri ise çağımızın vebas denilen bir tür salgın hastalığın. İki büyük düşünür, kapitalizm çağında kendi kafasıyla düşündüğünü zanneden herkese, unuttukları şu dersi hatırlatmakta da son kez ortaklaşırlar: Düşüncelerine sadakat göstermenin en önemli erdem olduğunda.

⁵⁸ A. g. e. s. 302.

⁵⁹ “Çalışmamdaki alıntılar haydutlar gibidir, yol kenarında bekleyip silahlarıyla ortaya çıkar ve aylakların kanılarını ellerinden alırlar”. *Tek Yön*, s. 72.

⁶⁰ Günümüzde “Batı metafiziği” olarak adlandırılan, insanın başkalık dahil her şeyi aynının ufkunda görmesini tanımlayan tavrı eleştirisi için, Ahmet Cüneyt Gültekin, “Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası”, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Cilt: 52, Sayı: 1, 2012, s. 15-28.

KAYNAKÇA

- ADORNO Theodor ve HORKHEIMER Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner-Elif Ö. Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2010.
- ALTHUSSER, Louis, *Felsefi ve Siyasi Yazılar-Cilt 6*, çev. Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul: İthaki, 2012.
- ALTHUSSER, Louis, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002.
- ARAGON, Louis, *Paris Köylüsü*, çev. Ayberk Erkay, İstanbul: YKY, 2017.
- BENJAMIN, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2013.
- BENJAMIN, Walter, *Son Bakışta Aşk*, Haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2001.
- BENJAMIN, Walter, *Tek Yön*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: YKY, 2011.
- BUCK-MORSS, Susan, *Görmenin Diyalektiği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- CUSHING, James T., *Fizikte Felsefi Kavramlar 1*, çev. B. Özgür Sarıoğlu, İstanbul: Sabancı Ün. Yay., 2010.
- FOUCAULT, Michel, "Başka Mekânlara Dair", *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- FOUCAULT, Michel, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınevi, 2006.
- FOUCAULT, Michel, *The Order of Things*, Londra ve New York: Routledge, 2005.
- GÜLTEKİN, Ahmet Cüneyt, "Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Cilt: 52, Sayı: 1, 2012.
- HARVEY, David, "Kantian Roots of Foucault's Dilemmas", *Space, Knowledge and Power- Foucault and Geography*, ed. Jeremy Crampton ve Stuart Elden, UK: Ashgate Publishing, 2007.
- HEGEL, G. W. F., *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- KANT, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- KOYRE, Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK, 2004.

"BENJAMIN, FOUCAULT VE HETEROTOPYA"
Yasin KARAMAN

KOYRE, Alexandre, *Bilim ve Devrim: Newton*, çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006.

KRACAUER, Siegfried, *Tarih Sondan Bir Önceki Şeyler*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2014.

LE GOFF, Jacques, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven, Uğur Güven, Ankara: Doğu Batı, 2015.

MARCUSE, Herbert, *Estetik Boyut*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1997.

MARX, Karl ve ENGELS, Friedrich, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2004.

ÖZMAKAS, Utku, "İnsan Sermayesinin Kaynağı: Maddi Olmayan Emek", *Toplum ve Bilim*, Sayı 135, Ankara: İletişim, 2015.

SIMMEL, Georg, *Metropol ve Tinsel Hayat*, *Modern Kültürde Çatışma* içinde, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: İletişim, 2006.

TOPINKA, Robert J., "Foucault, Borges, Heterotopias: Producing Knowledge in Other Spaces", *Foucault Studies*, No. 9, 2010.

VERNANT, Jean Pierre, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Yayınları, 2001.

WATSON, Peter, *Fikirler Tarihi*, çev. Kemal Atakay ve d., İstanbul: YKY, 2014.

WEST-PAVLOV, Russel, *Space in Theory-Kristeva, Foucault and Deleuze*, Amsterdam-NY: Rodopi Publishing, 2009.

WESTFALL, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, Ankara: TÜBİTAK, 2008.